

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS

E.A.P. DE FILOSOFÍA

**Ética y política en el concepto de desobediencia civil: Un
análisis de la propuesta de Locke hasta Rawls**

TESIS

Para obtener el Título profesional de Licenciado en Filosofía

AUTOR

Kevin Arroyo Bejarano

Lima – Perú

2015

A mi madre, por su ilimitado sacrificio.

A mi hermano

A Cathi por su amor y paciencia.

A John F. Nash (1928 – 2015),
gran inspiración intelectual

*No quiero mi casa amurallada por los cuatro costados
ni mis ventanas selladas. Quiero que las culturas de todo el
mundo vuelen por mi casa tan libremente como sea posible,
pero me niego a ser barrido por ninguna de ellas.*

Mohandas K. Gandhi.

ÍNDICE DE CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN.....	5
CAPÍTULO I: LA RESISTENCIA CIVIL COMO CRÍTICA	
A LA MONARQUÍA ABSOLUTA.....	9
1. Filosofía política y resistencia civil en John Locke.....	10
1.1. Límite y prerrogativa en el gobierno.....	15
1.2. La violencia política en la propuesta lockeana.....	18
2. ¿Desobediencia civil o insurgencia?.....	20
3. Fundamentos religiosos en la política de Locke.....	22
4. Resistencia civil después	
de Locke: una respuesta liberal en dos revoluciones.....	26
4.1. La independencia de los Estados Unidos.....	27
4.2. La revolución francesa.....	28
CAPÍTULO II:	
LA RESISTENCIA CIVIL PACÍFICA: EL INDIVIDUALISMO	
DE THOREAU Y LA NO VIOLENCIA DE GANDHI.....	31
1. El deber de desobedecer: la propuesta de Thoreau.....	32
1.1. La desobediencia civil en Thoreau.....	33
1.2. La Influencia de Emerson.....	39
1.3. Religión y naturaleza en Thoreau.....	45
2. Desobediencia civil gandhiana.....	51
2.1. La no violencia como guía de la desobediencia civil.....	55
2.2. Eclecticismo religioso como base de lo político.....	72
CAPÍTULO III:	
PERSPECTIVAS CONTEMPORÁNEAS: RAWLS Y	
LA VIABILIDAD DE LA DESOBEDIENCIA CIVIL.....	75
1. El Estado y la sociedad según Rawls.....	76
1.1. La sociedad «casi justa».....	77
2. La propuesta de desobediencia civil de Rawls.....	83
2.1. Legitimidad de la desobediencia civil.....	83
2.2. Justificación de la desobediencia civil.....	86
3. Viabilidad de la desobediencia civil.....	90
Conclusiones.....	93
Bibliografía.....	97

INTRODUCCIÓN

Desde Sócrates en la *Apología a Sócrates* de Platón, hasta las protestas en la actualidad, la crítica y actos desobedientes frente al gobierno de turno han estado presentes para reclamar ante una ley, programa gubernamental o mandatario que haya sido calificado de injusto. Esto se ha dado de diversas formas y a través de propuestas políticas que han hecho posible la discusión de la legitimidad de un gobierno, es decir, sobre quién recae el poder y hasta dónde debe llegar la acción del Estado. Además, esto ha hecho posible la discusión acerca de qué hacer o qué plantear cuando el gobierno excede los límites legales o utiliza la ley para justificar un objetivo de interés privado. Es aquí donde se inicia la discusión por la resistencia civil y, como se verá de manera más específica en esta investigación, la desobediencia civil.

En la presente tesis nos concentraremos en cuatro autores: Locke, Thoreau, Gandhi y Rawls. La razón por la cual nos enfocamos en ellos es porque cada uno representa un aspecto diferente de la propuesta de desobediencia civil. Es posible a través de la posición de Locke, junto con la de Thoreau y Gandhi, hacer un contraste entre una propuesta violenta de resistencia y el planteamiento de desobediencia civil que comienza a surgir con los dos últimos autores mencionados. Con ello, lo que pretendemos es diferenciar y esclarecer la desobediencia civil de otros tipos de crítica y resistencia al gobierno —como la objeción de conciencia o la insurgencia—, y a su vez hallar tanto debilidades como fortalezas en la argumentación de cada uno de ellos.

Cabe resaltar que en el presente trabajo no pretendemos elaborar toda una teoría de la desobediencia civil o fundamentar con ello una teoría completa de estructuración de la sociedad, sino que, una vez encontrados los principales problemas del planteamiento de desobediencia civil, tanto teórica como procesalmente, propondremos

posibles soluciones a los mismos. Teniendo estos objetivos en cuenta, nuestra hipótesis es que la desobediencia civil, por encontrarse entre lo teórico y lo práctico, tiene como problema principal la posibilidad de que se caiga en un autoritarismo moral y que, en segundo lugar, ello pueda ser llevado a través de la violencia; de modo que mediante una base política objetiva centrada en la concepción y los principios de justicia rawlsianos y la formación de conceptos éticos a través del diálogo intercultural planteado por Mohandas K. Gandhi, puedan reducirse al mínimo los posibles conflictos sociales que buscan protestar contra una acción del Estado juzgada como injusta.

Esta investigación se divide en tres partes. En el capítulo I, analizamos la idea de resistencia civil de John Locke, la cual se ambienta en el auge y caída de las monarquías absolutas en Inglaterra que deviene en la formación de una constitución mixta, donde el pueblo sea quien decida cuando la acción de un gobernante sobrepasa los límites impuestos al mismo mediante las leyes. A través del contrato social y los estados de naturaleza, guerra y sociedad civil, somos testigos de cómo Locke se inclina hacia una propuesta violenta, hacia una insurgencia, más que a una desobediencia civil. Por otro lado, analizamos las revoluciones en EEUU y Francia, y la influencia que hay en ellas del pensamiento liberal planteado por Locke.

El capítulo II se centra en una propuesta que trata de dirigirse hacia una postura pacífica o no violenta, de modo que no se tenga como objetivo destituir, sino simplemente lograr un cambio progresivo. Thoreau, por su parte, plantea una postura individualista que trata de «lavarse las manos» de los problemas que pueda suscitar el Estado. A pesar de que su pensamiento se exprese constantemente en sus conferencias, seremos testigos de cómo a través de su planteamiento de desobediencia civil cae en un autoritarismo moral que no hace posible el diálogo con las demás personas de la comunidad, además de acercarse más a la objeción de conciencia que a la desobediencia civil como tal. En el caso de Gandhi, se trata de hallar una solución que no recurra a la violencia de ningún tipo y donde prime un diálogo entre las diversas tradiciones que conviven en un territorio gobernado por un Estado. No obstante, hallaremos problemas en su propuesta, ya que Gandhi no busca una coherencia, sino

que la justifica como resultado inevitable de su constante lucha, debido a que se concentra más en lo práctico que en lo teórico.

En el último capítulo analizamos el concepto de sociedad justa de Rawls con el fin de enfocarnos en dos aspectos: en el planteamiento de sus principios de justicia basados en la teoría de la elección racional y la crítica constante hacia el poco aporte que logra la tradición de los gobernados para el debate público. Tomaremos el carácter normativo formal de sus principios para darle una base objetiva al planteamiento de desobediencia civil, lo cual apuntaría hacia una concepción de justicia que logre evitar, en el mayor grado posible los conflictos sociales. A este último punto le sumaremos la propuesta de diálogo intercultural planteada por Gandhi para así obtener una demostración de lo que proponemos en nuestra hipótesis.

Los motivos por los cuales decidimos investigar sobre este tema son varios, sin embargo, mencionaremos solo dos. El primero es la relevancia de plantear y esclarecer un concepto tan controvertido como lo es el de desobediencia civil. El mismo ha presentado muchos problemas por haber sido caracterizado como preparación hacia la violencia¹, insurgencia o crítica individual que parte únicamente de motivos privados. El contraste entre los autores mencionados líneas arriba y su búsqueda por no recurrir hacia un derramamiento de sangre son prueba de ello. La desobediencia civil no es nada más un acto de rebeldía hacia un gobierno que comete injusticias, sino la posibilidad de hacer de ella un mecanismo para regular cualquier Estado, con el objetivo de dar a conocer los defectos de aquel y que sea posible un mejoramiento de la convivencia política a través de una retroalimentación basada también en la formación de conceptos éticos que incluyan el mayor número de visiones posibles del mundo. Ello no acabará en una solución perfecta, pero al menos, como se dijo, minimizará el número de conflictos sociales que pueda darse dentro de una comunidad.

La segunda razón tiene carácter práctico y tiene como referencia el uso de la fuerza por parte del Estado contra una minoría, sobre la cual impone su voluntad sin

¹ Esto lo explicaremos con más detalle en el capítulo sobre Gandhi y su discusión sobre resistencia pasiva y fuerza del alma.

recurrir antes a un diálogo. Por ejemplo, sin ir muy lejos, somos testigos de cómo el gobierno peruano actúa constantemente de esa forma, preparando así el terreno para los conflictos sociales que no solamente se dan con un reclamo hacia el Estado, sino que incluyen una violencia que no es controlada por ambas partes. Esta investigación busca también, por ello, dar una base procesal a la desobediencia civil, así como también abre la posibilidad de poder aplicarla a la acción del mismo Estado y así evitar que se aplasten minorías. La indagación que tenga como objetivo la posibilidad de una mejor convivencia entre los seres humanos y su entorno siempre estará justificada.

Antes de pasar al cuerpo de la investigación, debemos hacer una observación respecto a la traducción de algunas citas y el método llevado a cabo. La revisión de bibliografía especializada, tanto en libros como en revistas, se hizo en los idiomas español e inglés. Algunas citas, debido a que se pudo acceder a la fuente en su idioma original, son traducciones propias y otras pertenecen a ediciones en castellano.

Por último, quisiera agradecer a todas las personas que hicieron posible el presente trabajo. Gracias al Dr. Miguel Ángel Polo Santillán, asesor de esta tesis, por ayudarme a darle forma a una idea. A mi madre, Mariza Bejarano Carrasco, por su constante sacrificio y entrega para hacer de mí la persona que soy ahora, por hacer posible que mi formación profesional e investigativa sea una realidad. A mi hermano y a mis amigos que se dieron el tiempo para escuchar y revisar mis ideas y dudas. A Catherine Lozano Muñoz, por su paciencia enorme para con este servidor, por su amor y su ayuda de revisión de estilo.

CAPÍTULO I

LA RESISTENCIA CIVIL COMO CRÍTICA A LA MONARQUÍA ABSOLUTA

A mediados del siglo XVII se vivía en Europa un auge de lo que más adelante se llamaría monarquía absoluta. Este modo de regir se caracterizaba por concentrar en una sola persona o minoría todo el poder del Estado, de modo que se tenga un control absoluto sobre lo que se realiza o no en el grupo gobernado. Un ejemplo de ello lo encontramos en el *Leviatán* de Thomas Hobbes (1651) donde se defiende la idea de una monarquía absoluta debido a que para él sería el mejor modo de proteger y salvaguardar la vida del hombre, quien lleva consigo una naturaleza que hace que destruya a su similar: *homo homini lupus* (el hombre es el lobo del hombre).

A medida que pasaban los años, los monarcas cometían constantes abusos de poder y basaban las leyes y el accionar del Estado en sus propios caprichos, de tal manera que esto terminó por agotar al pueblo, que empezó a buscar la forma de limitarlos.

En 1649, Carlos I era ejecutado y años más tarde, uno de los grupos opositores a la monarquía que tenía como líder a Cromwell logró obtener el poder en Inglaterra. No obstante, su política era la violencia y la persecución cuando predicaba independencia y tolerancia. Esto le ganó opositores y el Parlamento no dudó en volver a instaurar la monarquía. Luego se trató de limitar el poder de Carlos II a través del Acta de Exclusión propuesta por la oposición, cuyo líder, Lord Ashley conde de Shaftesbury, tuvo que huir a Holanda después de que no resultase, lugar donde finalmente encontraría la muerte.

La política de Jaime II, sucesor de Carlos II, fracasó al llenar de seguidores católicos las filas del ejército y de la administración. Debido a esto, la oposición, junto con la ayuda de Guillermo de Orange, llevó a cabo la Revolución de 1688 o también llamada *Revolución Gloriosa*. Es al año siguiente cuando se publica el libro que analizaremos en este primer capítulo: *El segundo tratado sobre el gobierno civil*² de John Locke.

En los años en los que se cuajó la obra y el pensamiento político lockeano, el Parlamento y el Rey discutían acerca de la soberanía de los gobernantes con el objetivo de fortalecer el poder parlamentario y limitar las acciones del monarca. El debate acerca del pueblo y su definición conceptual eran utilizados en una lucha por el poder en Inglaterra. Sin embargo, este mismo enriqueció las opiniones políticas e hizo posible una revisión de cuán legítima era una monarquía absoluta.

1. Filosofía política y resistencia civil en John Locke

Locke introduce una hipótesis que ya había sido utilizada por el *ius naturalismo*: el hombre, antes de estar en un estado de orden civil, estuvo en un estado natural. Es decir, el hombre nace libre y, al contrario de lo que sostenía Hobbes, no es malo por naturaleza.

Debido a la abundancia de la tierra que Dios le ofrece y le entrega a la humanidad, el hombre logra obtener los frutos para su supervivencia. Se entiende que si Dios legó la Tierra al ser humano, entonces, originariamente no había posesión alguna. Con el paso del tiempo, el hombre logra establecerse en un cierto terreno y consigue una vida apacible, respetando lo que los demás poseen o tienen a su alcance.

² Para las citas en castellano utilizaremos generalmente LOCKE, John. (1990). *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*. Carlos Mellizo (trad.). Madrid: Alianza Editorial. En el caso de que usemos otra traducción al castellano lo indicaremos en una nota al pie de página. Además, las referencias a los párrafos se harán con un paréntesis al costado de la cita, seguido de «1T» o «2T» para indicar si pertenecer al primer tratado o al segundo respectivamente.

¿Cómo es, entonces, que se logra una obtención de la propiedad privada? Locke sostiene que el trabajo y el esfuerzo que el hombre emplea para coger un fruto o lo que necesite hacen que este le pertenezca, que sea suyo. La tierra, para Locke, apenas tiene valor, por lo que el trabajo que uno le dedica a ella posee mayor valor; es decir, es el trabajo el que le confiere valor a la tierra, de tal modo que aquel es lo que hace de la tierra algo privado. Por consiguiente, lo que provee la naturaleza al hombre no representa beneficio alguno, sino hasta que el trabajo intervenga en ello³.

¿Por qué necesariamente se asume que se respetará lo que el otro posee? La abundancia de todo lo que existe en la faz de la Tierra vuelve innecesaria la lucha por lo que el otro obtiene. Además, Locke sostiene que una de las principales leyes naturales, la cual el hombre reconoce por la razón natural, es la permanencia en el ser: «[...] El primer y más fuerte deseo que Dios puso en los hombres y hundi6 en los principios mismos de su naturaleza, es el de la propia conservaci6n» (88, 1T), en otras palabras, no morir y no matarse unos a otros.

Así como cada uno de nosotros está obligado a conservarse a sí mismo y a no abandonar de manera voluntaria la posición en la que se encuentra, así, por la misma razón, cuando no se encuentra en peligro su propia conservación, debe procurar, en la medida de sus posibilidades, la conservación del resto de la humanidad, y tratar de no quitar o perjudicar la vida a otro, a menos que sea para impartir justicia a un delincuente, o a aquello que contribuya a la preservación de la vida, la salud, miembros y bienes de otro⁴ (6, 2T).

Esto se fundamenta también en la igualdad natural que deviene en una libertad natural: todos los hombres son libres por naturaleza y por lo tanto subyugar al otro es ir

³ Se puede concluir entonces desde esta posición que, para Locke, tanto cualquier objeto, fruto o animal solo tienen valor si sirven al hombre o si poseen algún beneficio hacia este.

⁴ Para la traducción de este párrafo se utilizó la edición en castellano de *Historia de la filosofía política*, Leo Strauss y Joseph Cropsey (comp.). No obstante, se creyó conveniente realizar algunos cambios a la traducción de la cita por parte del autor de la presente tesis. Esto debido a que se omitieron algunas partes de la edición original en inglés al momento de traducir y además de una inexactitud en el sentido que Locke pretendía darle a este párrafo. Cabe resaltar que la palabra ‘may’ fue agregada por Locke en la cuarta edición de la obra.

en contra de la ley. Solo el «hombre tiene, sin embargo, una propiedad que pertenece a su propia persona; y a esa propiedad nadie tiene derecho, excepto él mismo» (27, 2T). Ello implica que la libertad no es igual a «andar suelto», puesto que si no hay ley, tampoco hay libertad (57, 2T). Por lo tanto, solo podemos hablar de una libertad natural si hay una ley natural que sirva como regla (22, 2T). Entonces ¿qué es el estado de naturaleza? Para ilustrarnos mejor, Locke lo define del siguiente modo: «Los hombres que viven juntos conforme a la razón, sin un jefe común sobre la tierra con autoridad para ser juez entre ellos, se encuentran propiamente en el estado de naturaleza» (19, 2T).

No obstante, con el paso del tiempo, el resultado será la escasez de los recursos no renovables o muy difíciles de conseguir para la sobrevivencia, además de una acumulación de bienes que sobrepasa la necesidad de cada uno. Si bien no es menester acumular bienes en un principio, debido a que estos se echarían a perder con facilidad al no utilizarlos, el hombre produce a través de la agricultura un excedente en su producción para satisfacer las necesidades inmediatas de su familia. Es ahí cuando se introduce el dinero y con ello el comercio entre los hombres.

Cuando el hombre empezó a preocuparse por tener tierras más extensas y bienes que no necesitaba, estos se fueron volviendo escasos. De este modo, se comenzaron también a generar desigualdades económicas, lo cual provocó inevitablemente que las posesiones del hombre sean más difíciles de proteger y que este no se de abasto para ejercer justicia por sus propias manos (124, 2T). Además, a pesar de que la ley natural es conocida por la razón natural del hombre, algunos no se dedican a su estudio y la aplican de una manera errónea al darle mayor importancia a su misma supervivencia. Locke señala que si bien la ley de la naturaleza está escrita en el corazón de los hombres (11, 2T), gran número de estos no conocen los medios para obedecerla.

Como sostiene, Robert Goldwin en su ensayo sobre John Locke, «la ley de naturaleza es conocida e ignorada al mismo tiempo», de manera que «los hombres deben descubrir las condiciones que les permitan cumplir su deseo natural de propia

conservación»⁵. Es por ello que la obediencia hacia la ley responde por una parte a su carácter natural y, por otro lado, al deseo de la propia conservación. Líneas más adelante, Goldwin sostiene que «el deseo de propia conservación determina el comportamiento del hombre». Es entonces cuando se necesita un órgano regulador y protector de la propiedad (*property*⁶): un juez común. Se decide entonces pasar a un estado de orden civil a través de un contrato social, en el cual toma parte quien va a ser el regulador, con el fin de proteger la propiedad de quienes integren la sociedad civil. Esta última es definida de la siguiente manera:

Aquellos que están unidos en un cuerpo y tienen una establecida ley común y una judicatura a la que apelar, con autoridad para decidir entre las controversias y castigar a los ofensores, forman entre sí una *Sociedad Civil*; pero aquellos que carecen de una autoridad común a la que apelar —me refiero a una autoridad en este mundo— continúan en el estado de naturaleza (87, 2T).

Para mantener el orden dentro de la sociedad civil, quien cumple con el papel del juez común deberá valerse de ciertas leyes y normas. Dichas leyes y normas, para Locke, deben estar enteramente fundadas y basadas en la ley natural.

Las reglas que aquellos dictan para que los demás hombres actúen de acuerdo con ellas deben estar de acuerdo —lo mismo que sus propias acciones— con la ley de naturaleza, es decir, con la voluntad de Dios, de la cual la ley de naturaleza es manifestación. Y como la principal ley de naturaleza es la preservación de la humanidad, ninguna acción humana que vaya contra esto puede ser buena o válida (135, 2T).

De este modo, la sociedad civil tiene como objetivo establecer una ley lo suficientemente clara como para que los ciudadanos puedan respetarla y conocerla, establecer un juez común que se encargue de impartir justicia cuando se cometa algún

⁵ GOLDWIN, Robert (2004). *John Locke*. En *Historia de la filosofía política*, compilado por Leo Strauss y Joseph Cropsey, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, pp. 459.

⁶ El término inglés del que hace uso Locke (*property*) significa algo más que ‘propiedad’. Se trata de un concepto que engloba la vida, la libertad y los bienes. Esto es mencionado en el párrafo 87 del *Segundo Tratado*: «[...] *property* —that is, his life, liberty, and estate—».

delito de manera efectiva y sostener la sentencia que se dicta para que esta no se pierda y sea ejecutada adecuadamente⁷.

La sociedad civil se crea a través del acuerdo explícito entre los hombres, de modo que quien no es parte de este pacto aún está en relación con el estado de naturaleza. Así se explicaría por qué Locke considera que los Estados entre sí se encuentran en el estado de naturaleza, pues no hay un juez común que gobierne sobre ellos. El poder ejecutar las leyes y respetar la ley natural entre los hombres es transferido al gobierno, de manera que este será quien pueda establecer las leyes y la ejecución con el fin de castigar a los infractores. Por otra parte, Locke sostiene que el poder que se cede al gobierno referido a «la preservación de sí mismo y del resto de la humanidad» se da «en la medida en que[...] esa sociedad lo requiera» (129, 2T), en otras palabras, el poder no es cedido íntegramente sino en cierta medida.

Locke reconoce en el Estado «la primera y fundamental ley natural que ha de gobernar el poder legislativo», la cual es «*la preservación de la sociedad* y (en la medida en que ello sea compatible con el bien público) la de cada persona que forme parte de ella» (134, 2T). Por lo que cada accionar suscrito en el derecho de cada persona dentro de la sociedad debe estar de acuerdo con este fin, es decir, nadie puede poseer un derecho tal que tenga el poder de destruir la sociedad civil. Una vez que esta sea establecida es fácil que algunos, con el paso del tiempo, abdiquen o difieran de otros en cuanto a la conformación del gobierno; sin embargo, y a pesar de que la unanimidad es la que decidió cambiar del estado de naturaleza a la sociedad civil, es la mayoría la que mandará, la que posee la decisión de hacia dónde se moverá el *cuerpo* que forma la comunidad, y será la decisión de esa mayoría la que se respetará y representará la decisión de *todos*. En palabras de Locke,

Lo que hace actuar a una comunidad es únicamente el consentimiento de los individuos que hay en ella, y es necesario que todo cuerpo se mueva en una sola

⁷ Estas tres características son señaladas por Goldwin en la página 471 con referencia a los párrafos 124, 125 y 126.

dirección, resulta imperativo que el cuerpo se mueva hacia donde lo lleve la fuerza mayor, es decir, el consenso de la mayoría (96, 2T)

Una vez establecido el gobierno, continúa la separación de poderes⁸. El objetivo de lo planteado por Locke es realizar una crítica hacia la monarquía absoluta. Sin embargo, no se trata nada más de criticar con palabras al gobierno que se vivió en ese momento en Inglaterra, sino de crear un espacio para que la crítica sea llevada a la *praxis* de modo que la forma de gobierno sea modificada para el bien de los ciudadanos. Debido a los abusos cometidos por el monarca, Locke busca teóricamente legitimar el derecho del pueblo a resistirse a un gobierno que trata de manera despótica a sus ciudadanos. A esto el autor inglés lo llama *resistencia civil*, la cual consiste en el derecho del pueblo a dejar de obedecer al gobierno cuando se torne ilegítimo, es decir, injusto y violento. Por consiguiente, se espera que la obediencia se dé cuando la acción del gobierno razonable en el momento de ejercer la autoridad política.

1.1. Límite y prerrogativa en el gobierno

Locke busca ponerle un límite al gobierno debido a que generalmente algunos monarcas han mostrado que la debilidad humana por el poder ha imperado sobre su deber a salvaguardar los derechos ciudadanos. La manera de hacerlo es a través de la misma ley positiva, es decir, las leyes que crea el poder legislativo por medio de la separación de poderes y el castigo al monarca en caso de que abuse de su poder y le dé prioridad a su beneficio antes que al del pueblo. Cabe resaltar que la creación de la ley positiva se basa, para Locke, en un fundamento único: la ley de naturaleza. Es por ello que esta

⁸ Cabe resaltar que para Locke hay un tercer poder que es el encargado de velar por la paz de las sociedades y que tiene la capacidad de hacer la guerra a otras naciones. Ello es el poder federativo: «Esto conlleva, por tanto, un poder de hacer la guerra y la paz, de establecer ligas y alianzas y de realizar tratos con todas las personas y comunidades fuera del Estado. A este poder podríamos llamarlo “federativo”, si tal apelativo resulta aceptable» (146, 2T). Este poder federativo debe ser colocado, además, en unas mismas manos y no ser separado del poder ejecutivo. Esto lo podemos encontrar en el parágrafo 148 del *Segundo Tratado*.

debe reconocerse como una de las primeras limitantes del gobierno ya que esta guiará la creación de las leyes, a diferencia de lo que sostenía Hobbes⁹.

Por otro lado, es importante saber que, para Locke, el gobernante tiene la opción de decidir qué es lo mejor para salvaguardar la sociedad civil, es decir, de ser el caso podría ignorar las leyes o incluso ir en contra de ellas con miras hacia el bien público, todo ello sin temer la sanción de la ley. Esto el autor inglés lo justifica de la siguiente manera:

[...] el bien de la sociedad requiere que varios sean los asuntos que se dejen a la discreción de quienes ostenten el poder ejecutivo; pues como los legisladores no pueden prever y procurar mediante leyes todo lo que pueda serle útil a la comunidad, el ejecutor de las leyes al tener el poder en sus manos, tiene, por ley común de la naturaleza, el derecho de hacer uso de dicho poder para el bien de la sociedad, en los muchos casos en que las leyes municipales no hayan dado dirección, hasta que los legisladores puedan reunirse en asamblea y dicten la ley adecuada para el caso (159, 2T).

La facultad que posee el gobernante para decidir por sí mismo teniendo como fin el bien público se le llama *prerrogativa*¹⁰. Sin embargo, el peligro ante tal se vuelve inminente. Si bien el estadista puede emplearla para el bien común, también puede utilizarla de manera incorrecta. Esto se da de dos maneras: 1) Actuar con miras a un bien público a través de la prerrogativa, pero con una consecuencia nefasta para el orden civil, y 2) actuar según intereses particulares del gobernante sin importar el bien común. En otras palabras, puede haber un uso incorrecto de la prerrogativa sin una consciencia de las consecuencias o con una premeditación para satisfacer intereses particulares y caer en la tiranía. Esto hace que el objetivo del *bien público* sea algo bastante vago y peligroso para poder juzgar la calidad de la prerrogativa.

⁹ Hobbes sostenía que el soberano no está obligado a obedecer las leyes naturales, por lo que la creación de las mismas dependía de su voluntad y de su interpretación. Así pues, los súbditos estaban obligados a acatar la ley positiva antes que la ley natural.

¹⁰ «Este poder de actuar a discreción para el bien público, sin hacerlo conforme a lo prescrito por la ley, aun contra ella en ciertos casos, es lo que se llama “prerrogativa”» (160, 2T).

Sin embargo, cabe también preguntarse si existe alguna manera eficaz de evaluar la intención del estadista. La distinción entre un buen gobernante y un tirano, dice Locke, se juzga en la práctica. Quien lleva a cabo tal determinación y juicio sobre el proceder del gobernante es el pueblo.

¿Quién podrá juzgar si el príncipe o el cuerpo legislativo están actuando en violación de la confianza que se depositó en ellos?[...] Y respondo: el juez habrá de ser el pueblo; pues ¿quién podrá juzgar si su delegado o diputado está actuando de acuerdo con lo que se le ha encomendado, sino aquel que le ha encomendado la misión y conserva todavía el poder de destituirlo cuando el depositario del encargo no lo cumpla? (240, 2T).

No obstante, se señala que el derecho del pueblo a resistirse debe ser compatible con la conservación de la sociedad, es decir, no debe tener objetivos ni consecuencias que puedan poner en peligro el orden civil. Para Locke, el pueblo siempre ha tenido la posibilidad de cambiar de régimen, ya que, como se dijo, el poder no ha sido cedido de manera completa al gobernante. De este modo, siempre se tuvo la posibilidad de que regresara al pueblo para que ejerza su autoridad frente a lo que considera un abuso de poder. Cuando este seda, el gobernante queda fuera de la comunidad y con ello se sitúa en un estado de naturaleza frente al pueblo, donde este último tiene la posibilidad de juzgarlo como se solía hacer antes de la sociedad civil. De esta manera, se busca que el pueblo sea quien defienda la sociedad. Locke concluye entonces que quien es rebelde es el gobernante, debido a sus acciones mediante la fuerza para ir en contra de la ley y de la confianza del pueblo.

No obstante, Locke sostiene que la desobediencia civil no se da debido a una pequeña falla del mandatario, sino por la suma de grandes errores junto con el cansancio del pueblo al soportar los abusos de poder, es decir, lo que le pone fin a esos errores es el sentir del pueblo. En otras palabras, el filósofo inglés decide poner como condición para el derecho a resistencia una pasión, un sentimiento.

Ponemos en tela de juicio su argumento, pues objetamos que un sentir no es sino algo que le pertenece enteramente al sujeto y, aun cuando una mayoría lo comparta, se puede caer en una interpretación exagerada: ir en contra de un gobierno legítimo con ese argumento puede poner en peligro la conservación de la sociedad¹¹. De esta manera, Locke se condena a sí mismo al sostener que

[...] quien, ya sea gobernante o súbdito, intenta invadir por la fuerza los derechos del príncipe o del pueblo, y da así fundamento para que se eche abajo la constitución y el régimen de cualquier gobierno justo, es culpable del mayor crimen del que un hombre es capaz[...]» (230, 2T).

Por último, se reconoce que uno de los límites más fuertes para la prerrogativa es que el gobernante tenga en cuenta que al hacer uso de la misma, el pueblo puede levantarse en su contra si abusa de ella.

1.2. Violencia política en la propuesta lockeana

Una vez comprendida la propuesta de John Locke acerca del derecho a resistencia, debemos evaluar un elemento que será decisivo en cuanto al proceder de dicho derecho. Se trata del *estado de guerra*. Para poder entender su presencia es menester estudiarlo desde su aparición en el estado de naturaleza. Se dijo que si bien la abundancia de lo que se ofrecía en este último no propiciaba mayores problemas en cuanto a la adquisición de bienes, con el paso del tiempo la escasez daba paso al conflicto que hacía necesaria la sociedad civil. En el estado de naturaleza el hombre era el que poseía el derecho de ejercer la fuerza sobre quien creía una amenaza para su vida y para los demás. Cuando eso ocurría se pasaba al estado de guerra.

¹¹«Y que nadie piense que esto da fundamento permanente para que haya desórdenes; pues este principio no se pone en funcionamiento hasta que los abusos padecidos por el pueblo son tan grandes que la mayoría repara en ellos, se cansa de ellos y tiene necesidad de enmendarlos» (168, 2T).

Se menciona esto porque es importante entender que este último no solo va a estar presente en el estado de naturaleza, sino también cuando el conflicto entre los hombres adquiriera las características que lo causan; con ello nos referimos a que puede darse en la sociedad civil. Si nos detenemos a evaluar la labor del gobernante como administrador de justicia, nos daremos cuenta de que hay casos en los que este no puede impartirla de manera eficaz debido a que no puede estar presente en todo lugar y en todo momento. Es por ello que cuando se encuentran dos hombres en conflicto donde no hay un juez que pueda arbitrar y administrar justicia se da el estado de guerra¹². Esto explica también por qué se da dentro de la sociedad civil.

Ahora bien, debemos tener en cuenta esta explicación cuando hablamos del caso en el que el gobernante se excede en la prerrogativa. Como dijimos, este pasa a un estado de naturaleza frente al pueblo al ejercer la fuerza sin derecho por lo que, se coloca a sí mismo en un estado de guerra. Si bien el pueblo es el que lo decide, es necesario que nos preguntemos cómo es que Locke plantea el proceder la resistencia civil en esta circunstancia. Para ello debemos revisar el parágrafo 16 del *Segundo Tratado*.

El estado de guerra es un estado de enemistad y destrucción[...]. Pues es razonable y justo que yo tenga el derecho de destruir a quien amenaza con destruirme a mí. [...] y un hombre puede destruir a otro que le hace la guerra, o a aquél en quien ha descubierto una enemistad contra él, por las mismas razones que puede matar a un lobo o a un león. Porque los hombres así no se guían por las normas de la ley común de la razón, y no tienen más regla que la de la fuerza y la violencia. Y, por consiguiente, pueden ser tratados como si fuesen bestias de presa: esas criaturas peligrosas y dañinas que destruyen a todo aquél que cae en su poder.

Debemos concluir entonces que cuando un estadista se encuentra en la situación descrita, no solo representa un peligro para el pueblo, sino para toda la humanidad y,

¹² En Locke podemos notar que la figura divina de Dios juega un papel importante; no obstante, aun cuando se recurra a Dios no podemos tomarlo como un juez en común. Esto nada más aplica para los jueces de orden terrenal. En el parágrafo 87 se menciona lo siguiente: «[...] aquellos que carecen de una autoridad común a la que apelar —me refiero a una autoridad en este mundo—, continúan en el estado de naturaleza».

por lo tanto, debe ser tratado como una bestia salvaje. Locke nunca dice literalmente que ese debe ser el proceder del pueblo. Esta omisión se explica porque tiene una postura en contra de la rebelión o revolución como medio de cambio.

Si analizamos las consecuencias de esta interpretación, entonces podemos decir que Locke, aun cuando no lo dice textualmente, presenta una postura violenta frente al Estado y, de manera más precisa, frente al estado monárquico absolutista. No obstante, existen otras consecuencias que parecen aún más graves. Una de ellas es la obvia posibilidad de un juicio errado y exagerado por parte de quien se siente ofendido a causa de un acto que califica como injusto. Según lo dicho por Locke, esta persona está en todo su derecho, cuando no existe a quien recurrir como juez común, de actuar de la manera que crea conveniente para salvaguardar su propiedad y a la humanidad. Si tenemos en cuenta lo descrito en la última cita, sabremos que la manera más recomendable, según el autor inglés, es destruyendo esa amenaza. Esto puede poner en peligro claramente la paz, la conservación de los demás y, con ello, el orden civil y la sociedad. De este modo, Locke entra en contradicción: su método de salvaguardar la sociedad civil se torna en un peligro para ella misma.

2. ¿Desobediencia civil o insurgencia?

Debemos preguntarnos ahora si la teoría política de Locke se inclina más hacia una teoría de la desobediencia civil o hacia una teoría de la insurgencia. Para ello es necesario que hagamos una revisión de cada concepto con el fin de esclarecer sus objetivos y características.

Generalmente cuando se habla de desobediencia civil la entendemos en un sentido bastante amplio y solemos confundirla con cualquier tipo de acción que implique una crítica y un desacato a la ley con la cual uno no está de acuerdo. Antes de definirla, es importante mencionar aquello con lo que más se le suele confundir: la objeción de conciencia. Ella puede ser vista en la figura de Sócrates ante los jueces

atenienses, quien a pesar de que no está de acuerdo con la aplicación de la ley por parte de estos, se somete a la decisión por el respeto a las leyes que se tenía en ese momento¹³. En este sentido, la objeción de conciencia tiene una característica importante: ella se encuentra dispuesta a recibir la sanción que el Estado le imponga. Mas no siempre se tienen casos en los que la objeción de conciencia gira en torno a temas públicos y políticos, sino que se pueden extender en ocasiones hacia motivos privados. Además, ella generalmente no busca la derogación de la ley, sino una crítica de la misma, sea individual o colectiva, de modo pacífico.

Por otro lado, tenemos a la insurgencia o sedición. Este tipo de acción busca cambiar ya sea el orden del Estado o una ley por motivos públicos y políticos, así como también particulares. La gran diferencia con la objeción de conciencia es que la insurgencia 1) utiliza medios violentos para lograr sus objetivos, ya sea de revolución o de rebelión, y 2) no está de acuerdo con una aceptación de la sanción por parte del Estado porque lo considera como ilegítimo. La consecuencia inevitable de los actos de insurgencia es que el Estado utilice la fuerza para sancionar a los implicados, lo cual genera aún más violencia.

En el caso de la desobediencia civil, hay algunas características que se comparten y otras que resultan diferentes y relevantes para un buen manejo del concepto. Se comparte con la objeción de conciencia el modo pacífico de proceder, mas las consecuencias del castigo por ir en contra de la ley son aceptadas por razones diferentes. Con respecto a la desobediencia civil, el desacato se hace explícito y se busca modificar la ley o leyes del Estado. Cabe resaltar que esto no significa que no se tome al gobierno como legítimo, sino todo lo contrario. En otras palabras, lo que busca es criticar la ley o el manejo del orden civil a través de acciones y no de manera pasiva. Si la comparamos con la insurgencia, la búsqueda de una derogación o cambio de la ley es compartida, pero los medios son diferentes: no se persigue método violento alguno para poder lograrlo.

¹³ En el *Fedón* de Platón, Sócrates acepta tomar la cicuta como el castigo impuesto por el estado de Atenas.

Por lo tanto concluimos que no debe entenderse por desobediencia civil cualquier acción en contra de la ley, a su vez, que los medios manejados por John Locke lo sitúan en una posición teórica más acorde con la insurgencia.

Por otro lado, existen matices en las visiones de los autores con respecto a la desobediencia civil. Para ello analizaremos más adelante las propuestas de Thoreau, Gandhi y Rawls.

3. Fundamentos religiosos en la política de Locke

Dentro de esta sección analizaremos la importancia de la presencia de la religión cristiana en la propuesta política de Locke con dos miras principales: la primera hacer notar que su propuesta política depende en grado sumo de su concepción de Dios y la ley natural que este otorga al ser humano, y la segunda, resaltar que la religión en la propuesta política lockeana no puede ser discutida públicamente debido a que encierra en sí un autoritarismo religioso y moral que a su vez no hace posible el diálogo. Esto hace que la resistencia civil con miras a un bien público sea conducida por intereses privados, por lo que no logra resolver el problema de las leyes injustas. Esto último se relaciona con el análisis que haremos de la propuesta gandhiana más adelante. Por ello consideramos capital la consideración de la religión en su propuesta, que a su vez sirve para ilustrar otro de los grandes problemas de la resistencia civil: la imposición de ideas sin dejar espacio a la discusión de su contenido.

Una de las razones, como se vio anteriormente, de que se consideren ciertas acciones del gobierno o del gobernante como abusivas y que están más allá de la prerrogativa es el hecho de que va en contra de la propiedad, que no solo se refiere a lo material, sino también a lo corporal y a la vida de uno. Esto último no puede ser vulnerado debido a que está fundamentado en una igualdad que Locke reconoce en los seres humanos. Pero habría que preguntarse en qué se fundamenta esta igualdad. Para Locke todos los seres humanos comparten una capacidad intelectual de abstracción que

permite reconocer la existencia de Dios más allá de las diferencias que se puedan mostrar en la capacidad de razonamiento de cada uno. Sin embargo, para el autor inglés prevalece esta capacidad de abstracción, ya que no solamente nos muestra como iguales, sino que permite vernos a nosotros mismos como súbditos de Dios y no únicamente como «creaturas», es decir, reconocer qué es lo que él necesita de uno. El profesor de la Universidad de New York, Jeremy Waldron, nos ilustra esta posición al citar parte del sexto párrafo del *Second Treatise of government*:

[...] ellos tienen la capacidad de razonar hacia una comprensión de la existencia de Dios, luego son iguales los unos a los otros más allá de cualquier relación de autoridad. Esta racionalidad mínima muestra a cada uno de ellos como sirviente (y no solo como criatura) de Dios, «enviado a este Mundo según su mandato y para seguir sus intereses[...] hecho mientras él dure su voluntad y no la de otro»¹⁴.

De este modo, la igualdad fundamentada en esta capacidad no permite que un hombre sea subyugado por otro, sin importar el estatus social en el que se encuentre. Para explicar esto, el profesor Waldron cita parte del párrafo 95 del *Segundo Tratado*.

La igualdad básica se predica sobre esta capacidad intelectual más baja, de manera que nadie[...] «pueda ser[...] subyugado al poder político de otro sin su consentimiento»¹⁵.

Podemos entonces concluir, siguiendo esta lógica, que la idea de igualdad de los hombres en Locke depende en suma medida del reconocimiento de la existencia de Dios y que todos los hombres son súbditos de él. Lo que sucede dentro del ámbito político o social se da por consentimiento de los hombres, pero eso no elimina la igualdad que existe entre ellos «a los ojos» de Dios. Por lo tanto, subyugar a un hombre no significaba nada más una falta hacia él, sino una falta hacia lo que Dios había designado en principio.

¹⁴ WALDRON, Jerem. (2002). *God, Locke, and Equality: Christian foundations in Locke's political thought*. New York: Cambridge University Press, pp. 83 – 84.

¹⁵ *Ibídem*, p. 84.

Esto se fundamenta, asimismo, en el argumento de la ley natural que propone Locke. Siendo esta la que se reconoce a través de la razón natural y siendo esta razón natural común en todos los hombres, entonces todos los hombres deben reconocer en ella el mandato de Dios. Si esto es reconocible en los demás seres humanos, entonces la ley natural exige un respeto hacia el mandato divino. Una vez más, si los hombres son súbditos de Dios, no es dable el hecho de subyugar a otro hombre, siempre y cuando se tenga su consentimiento, como se citó anteriormente. Pero cabe remarcar que si somos súbditos de Dios nuestro cuerpo le pertenecería a él, por lo que no podemos simplemente consentir la esclavitud o el trabajo forzado. Lo única opción que tendría el hombre sería prestar servicios, mas no someterse al otro, debido a que su vida no le pertenece a él mismo, sino a Dios.

Además, la ley que nos dicta Dios es una ley racional, por lo que comportarnos bajo ella no solamente significa seguir su voluntad, sino seguir lo que realmente es razonable. El profesor Waldron cita también un pasaje del libro de Locke *Reasonableness of Christianity*¹⁶, donde nos dice lo siguiente:

En cuanto al contenido de la ley natural, Locke insiste en que las órdenes de Dios son necesariamente razonables: Dios le da al hombre la razón, «y con ella una ley que no puede ser otra más que aquello que la razón debe dictar; a menos que pensemos que una creatura razonable debe tener una ley que no lo es»¹⁷.

Esto, una vez más, es reconocible a través de la razón natural. Sin embargo, Locke no nos habla del contenido de la ley racional, lo cual eventualmente deja abierta la posibilidad de interpretar estas leyes de manera arbitraria y con ello imponer un sentido individual de lo razonable o justo.

Otra pregunta que surge inmediatamente es de qué forma la mente del hombre se desvía del mandato divino siendo la ley bajo la cual se maneja reconocida por todos de

¹⁶ Las referencias a este libro que se hagan de aquí en adelante son de la edición que Waldron cita en su libro. Para ella se utilizará la abreviación RC.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 97.

manera natural. La respuesta está en que tanto él como Hobbes consideraban que existen intereses y ambiciones en la mente del hombre, además de una costumbre y educación mal llevadas, de modo que la constante presencia de todo ello hace que se alejen de la ley natural¹⁸. Pero no solo eso, sino que estos obstáculos forman falsos principios sobre los cuales el hombre cae en actos equivocados y contradictorios. Locke declara que la única manera de lograr escapar es a través de la razón (acabar con los principios equivocados). Sin embargo, cabe resaltar una vez más que la razón está guiada por principios divinos y que juzgar con ella significaría en este caso hacerlo desde un punto de vista definido y considerado como verdadero. Esto nos lleva otra vez a caer en una imposición de un punto de vista específico sin si quiera ponerlo en tela de juicio. Es más, el problema para Locke es que el hombre «nunca logra hacer desde principios incuestionables, por deducción clara, un cuerpo entero hecho desde la ley natural»¹⁹. El filósofo inglés reconoce que es sumamente difícil establecer una moralidad adecuada con una razón que no es asistida por el mensaje cristiano²⁰, lo cual acentúa más el problema de la imposición no solo ética, sino también religiosa.

Por lo tanto, la crítica que se hace a las leyes que Locke consideraría injustas sería llevada a cabo desde esta concepción de igualdad. A su vez, como se dijo en una anterior parte del capítulo, las leyes positivas para Locke debían ser hechas teniendo como base la ley natural. Mas si hemos demostrado que la ley natural en el autor inglés depende de la voluntad de Dios, el criterio para evaluar la ley positiva se da como correcta o no a través de esta ley natural, en otras palabras, depende del concepto de Dios y de religión (ya que involucra su voluntad) decidir si las leyes que dictamina el gobierno abusan de la prerrogativa y van más allá del bien público. Como también

¹⁸ Jeremy Waldron dice: «En ética y en el razonamiento de la ley natural, por contraste, intereses y ambición están constantemente presentes, y representan a su vez una perenne amenaza a la integridad de nuestro pensamiento. [...] Locke se da cuenta de cómo «la mente ocupada del hombre» es capaz de llevarnos hacia lo absurdo y lo monstruoso, así como también a la verdad, a la razón y a la luz: «no puede ser de otra manera en una criatura, cuyos pensamientos son más que los granos de arena y más amplios que el mismo océano». Cf. *Ibidem*, p. 98.

¹⁹ En palabras de Locke: «Nunca se logra, a través de deducciones claras y desde principios incuestionables, un cuerpo entero de la ley natural» (RC: 140).

²⁰ Locke nos dirá: «Es muy difícil para una razón que no es asistida (por la revelación divina) establecer una moralidad en todas sus partes, sobre un verdadero cimiento» (RC: 139).

hemos dejado en claro, para Locke este es un hecho para dudar de la legitimidad del Estado. Queda demostrado que la propuesta de resistencia civil del filósofo inglés contiene tres problemas principales: el autoritarismo moral, el autoritarismo religioso y a esto se suma la posibilidad de tener a la violencia como medio para poder llevar a cabo la resistencia ante las leyes. De esta manera, debido a la diferencia que hicimos entre los conceptos con los cuales se suele confundir a la desobediencia civil, se refuerza la idea de que Locke propone una resistencia civil a través de la insurgencia.

4. Resistencia civil después de Locke: una respuesta liberal en dos revoluciones

Las ideas de la política de Locke y lo logrado en Inglaterra por Guillermo de Orange inspiraron las acciones de otros pueblos. Esto se ve reflejado en dos hechos históricos de suma relevancia: la independencia de Estados Unidos a través de la revolución de 1776 y la revolución francesa realizada en 1789. No solamente se trata de una crítica de parte ambos pueblos hacia la monarquía absoluta, sino también hacia cualquier clase de opresión por parte del gobierno que no consideraban justa.

En el caso de Estados Unidos, estamos hablando de una colonia británica que recibía de los colonos la inspiración y el conocimiento que necesitaba para independizarse. Francia, por otro lado, era la cuna del gobierno absolutista con Luis XIV al mando. Este gobernante fue criticado y limitado por los intelectuales de la época que, a su vez, estaban informados de lo sucedido en Inglaterra y de lo que sostenía John Locke.

En las siguientes secciones analizaremos la evolución de las ideas que llevaron a cabo cada una de estas acciones enfocadas en realizar un cambio en sus sociedades. Cabe decir que las ideas políticas a resaltar en cada caso están referidas a la resistencia civil y a los límites impuestos al gobierno, debido a los objetivos y temática de la presente tesis.

4.1. La independencia de los Estados Unidos

Bernard Bailyn, historiador norteamericano, relata en su libro *The Ideological Origins of the American Revolution* cómo los colonos no dejaban de preocuparse por los cambios que se estaban realizando en la corona del Imperio Británico. Esto, para ellos, estaba reflejado en el cobro de impuestos que les imponía el Parlamento inglés, por lo cual decidieron tomar una posición en contra de esto debido a que era considerado un abuso del gobierno británico. Si bien los cambios que se daban en Inglaterra preocupaban sobremanera a los colonos, estos se vieron sumamente favorecidos en cuestiones ideológicas: sabían que los ideales liberales ingleses que se estaban forjando los ayudarían a considerar su libertad y derechos, no solamente políticos, sino también como británicos en sí.

No obstante, no todos los colonos tenían en mente desafiar al Parlamento inglés, pero coincidían en su gran mayoría que el *Bill of Rights* los protegía de la imposición de impuestos por una asamblea que no los representaba directamente. Las ideas contra el gobierno británico y se divulgaban de diversas maneras, pero una de las más representativas eran los panfletos. En ellos se expresaban los pensamientos políticos que se estaban cultivando. Incluso, con el paso del tiempo, se formaron grupos de resistencia hacia el gobierno: algunos actuaban de una manera más pacífica y otros recurrían a la violencia para poder lograr sus objetivos.

A pesar de que con las protestas lograron un gran avance en la reducción de impuestos, los grupos antielitistas más radicales, aquellos que no poseían derechos políticos, arremetían contra el gobierno y no se conformaban con la medida tomada por este. Las medidas que utilizaban la fuerza por parte de la Corona no se hicieron esperar, mas esto no logró otra cosa que intensificar la preocupación y el sentimiento de libertad

de los colonos británicos: ante los ojos del pueblo norteamericano, el gobierno británico había tomado acciones despóticas.

En el proceso de independización de los Estados Unidos, se cultivaron aún más las ideas políticas que criticaban al gobierno y se redactó la Declaración de Independencia (4 de julio de 1776) luego de varias batallas en las que se derramó sangre. Este documento tiene una importancia única en la historia de las ideas políticas y sirve de ejemplo para la inspiración lockeana de la que hablábamos. En las primeras líneas podemos leer lo siguiente: «[...] Que en el momento en el que cualquier forma de gobierno se torne destructiva de estos fines, es Derecho del pueblo cambiarlo o abolirlo». Vemos entonces que, debido a las circunstancias y al pensamiento político liberal que se manejaba en la Inglaterra de ese tiempo, fue inevitable que los colonos norteamericanos hayan recibido la influencia de este mismo pensamiento. Sin embargo, no afirmamos que sea algo determinante, ya que las causas materiales e intereses varios contribuyeron en gran parte a que se diera la revolución norteamericana. Si bien la desobediencia civil en este punto no está desarrollada, somos testigos de un avance del concepto a través de las críticas que se hacían de manera pacífica por gran parte de los colonos, aunque al final haya acabado en un derramamiento de sangre y se haya perdido el espíritu pacífico para tratar de lograr la libertad que reclamaban.

4.2. La revolución francesa

En el caso de Francia, las ideas políticas influenciadas por el debate británico entre el absolutismo y el liberalismo comienzan a aparecer principalmente a finales de la primera mitad del siglo XVII, cuando Bossuet escribe su *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*²¹. En esta obra, el autor expone su desacuerdo con el pacto social debido a que consideraba al estado natural del hombre como poco apto para formar el estado de derecho. Para ello, fue necesaria la intervención divina con la ley propuesta por Dios a través de la figura de Moisés. En opinión de André Jardin, la

²¹ Libro redactado entre 1677-1678, pero publicado en 1709.

influencia hobbesiana estaba presente en este obispo francés²², pero no solo ella, sino también el debate inglés mismo antes mencionado. Ello se hace patente en su intento de limitar al monarca mediante las leyes que impone la moral cristiana.

Jurieu, al escribir sus *Lettres pastorales* (1683), va un poco más lejos al sostener que es posible oponer resistencia al gobernante cuando hay una amenaza de la vida o de los bienes de los súbditos, pero no se trata de una crítica directa a la monarquía absoluta, sino hacia la tiranía. Ambas eran diferenciadas por este auto, no obstante, Jardín nos señala que en Francia no se buscaba trasplantar el régimen inglés y que, a pesar de que existía la influencia del pensamiento lockeano, la revolución más se inclinaba hacia reivindicaciones de la aristocracia francesa²³.

Otro de los pilares en la política francesa, dentro la primera mitad del siglo XVIII, fue Montesquieu. Este autor sostuvo en *El espíritu de las leyes* que el abuso de parte del Estado es evitable cuando el poder mismo contiene al poder, es decir, planteaba poner un límite al gobierno a través de la separación o división de poderes. Para él esto era necesario para que la libertad política pudiera mantenerse: tanto república como monarquía son moderados en tanto no haya un abuso de poder. Esta división podría lograr una legislación más atenta y así evitar una promulgación de leyes que lleven consigo consecuencias opresivas. No obstante, si es que se daba el quiebre que quería evitarse, Montesquieu no porpone atacar al rey debido a que esto, en su juicio, causaría una tiranía en el Estado, por lo que su presencia es necesaria, mas es posible enjuiciar a los ministros en calidad de malos consejeros.

En el caso de los enciclopedistas, la figura de Diderot fue relevante para el ámbito de la resistencia civil, pues consideraba que la insurrección era el camino para

²² Jardín, André. *Historia del liberalismo político: De la crisis del absolutismo a la Constitución de 1875*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, pp. 14-15.

²³ *Ibíd*em, pp. 17-18.

acabar con una nación corrompida en la que ninguna reforma ha podido causar cambio alguno²⁴.

La influencia de la filosofía en la Revolución Francesa fue sumamente discutida en el siglo posterior hasta el día de hoy y muchos sostienen que las causas fueron económicas y administrativas, las cuales mantenían al país en una continua miseria. Uno de los autores que defiende esto es Faguet en su libro *Questions politiques* (1899). Sin embargo, Mario Roustain publicó *Philosophes et la société française* (1906) para oponerse a esa idea y darle a la filosofía un lugar relevante en la revolución de 1789.

Por otro lado, Jardin reconoce la influencia de parte de la filosofía política de la época en la Revolución Francesa, pero no la cree determinante. Si bien los filósofos del momento criticaron al régimen, deseaban que la monarquía se estableciera sin corrupción ni con acciones absolutistas o despóticas. Para este autor, las crisis financieras y económicas pesaron aún más en las causas, mientras que la filosofía es solo una manifestación, como también la consideraban Tocqueville y Jauré²⁵. En conclusión, tanto en la Revolución francesa, como en la norteamericana, estuvo presente la violencia y no hubo un concepto desarrollado de desobediencia civil.

²⁴ *Ibidem*, pp. 54.

²⁵ *Ibidem*, pp. 69-71.

CAPÍTULO II

LA RESISTENCIA CIVIL PACÍFICA: EL INDIVIDUALISMO DE THOREAU Y LA NO VIOLENCIA DE GANDHI

Hasta el momento hemos visto cómo John Locke ha desarrollado su teoría de la resistencia civil con el objetivo de salvaguardar la sociedad. Sin embargo, la consecuencia de lo que proponía tornaba su preocupación por el desorden civil en una realidad que conjugaba elementos de violencia, los cuales aseguraban el terreno para que la «anarquía y el desconcierto» gobiernen la sociedad y con ello se vuelva sumamente difícil recuperar el orden luego de las acciones abusivas cometidas por el regente.

Mas, con el paso del tiempo, la influencia de la propuesta política de Locke se desarrolló en las mentes de los pensadores que llevaron a cabo la independencia y la recuperación la libertad en países como Estados Unidos y Francia. No obstante, hemos sido testigos de que la filosofía de la época no fue determinante para poder lograr dichas cosas, sino una de las tantas causas o incluso una manifestación del pensamiento independentista.

La violencia de la propuesta aún conservaba su presencia en la manera en que se pensaba lograr la paz y la libertad ante un opresor. Pero aun cuando esto era así comenzaron a aparecer pensamientos que involucraban otra vía para poder lograr la tan

ansiada sociedad justa: una acción pacífica que no involucre derramamiento de sangre alguno o al menos en la menor medida posible.

En el presente capítulo evaluaremos la evolución histórica del concepto de resistencia civil inclinado hacia una desobediencia civil, a través de las mentes de Henry D. Thoreau y Gandhi. A su vez, se analizará y se tratará de hallar los problemas principales que podrían surgir en esta propuesta. Veremos también qué tan viable puede ser proceder según lo que cada uno de ellos plantea y si realmente existe dicha evolución en el concepto mediante la vía pacífica.

1. El deber de desobedecer: la propuesta de Thoreau

Pilar del pensamiento norteamericano, y uno de los autores más importantes del siglo XIX, Henry David Thoreau (1817-1862) logró concentrar en su prolífica obra ensayística el pesar de muchos antiesclavistas y de quienes sentían la guerra con México, entre 1845 y 1847, como un procedimiento injusto por parte del gobierno estadounidense.

Dentro de todo lo escrito por el autor, destaca un ensayo titulado originalmente en inglés *The Rights and Duties of the Individual in relation to Government* (*Los derechos y deberes del individuo en relación al gobierno*), publicado en 1849, que póstumamente fue titulado *Civil Disobedience* (*Desobediencia Civil*) en 1866²⁶. Y

²⁶ Muchos autores aún discuten acerca de las fechas y títulos exactos que se le atribuyeron al ensayo de Thoreau (*Desobediencia civil*). Así, Antonio Lastra nos cuenta un poco más sobre cómo se han ido cambiando los títulos para este ensayo: «De hecho, el término no parece tener una autoridad clara. Con el título “Civil disobedience” apareció en 1866, en una recopilación póstuma de sus escritos, *A Yankee in Canada, with Anti-Slavery and Reform Papers* (*Un yanqui en Canadá, seguido de ensayos antiesclavistas y reformistas*), una versión del ensayo que Henry David Thoreau había publicado dieciséis años antes, el 14 de mayo de 1849, en la revista *Aesthetic Papers* de Boston, con el título “Resistance to Civil Government” (resistencia al gobierno civil), que a su vez era una versión de las dos conferencias que Thoreau había pronunciado en el Concord Lyceum a principios de 1848 con el título “The Rights and Duties of the Individual in Relation to Government” (Derechos y deberes del individuo en relación con el gobierno), en las que explicaba las razones por las que se había negado a pagar durante años el

sobresale porque es el que sirve de suma influencia tanto al pensamiento de Mahatma Gandhi como al de Martin Luther King y de muchos que lograrán captar la esencia de las ideas de Thoreau para aplicarlo a sus propias propuestas de desobediencia civil.

En el citado ensayo destaca una anécdota muy bien conocida por el pueblo estadounidense y que además es tomada como ejemplo de desobediencia ante el gobierno desde las convicciones morales. Thoreau fue encarcelado en 1846 debido a que se negó a pagar los impuestos que exigía el gobierno (o de manera más precisa el gobierno de Concord, Massachusetts). El objetivo principal era no participar en lo que consideraba una acción injusta y condenable del Estado por utilizar los impuestos para sostener la esclavitud, sobre todo en el sur de Estados Unidos, y la guerra contra México. Pero ¿qué era lo que realmente significaba para él una desobediencia civil? En términos conceptuales será revisado en la siguiente sección del presente subcapítulo.

1.1. La desobediencia civil en Thoreau

En el capítulo anterior se dijo que la desobediencia civil se caracteriza por ser un desacato explícito contra una ley o un mandato del gobierno. Ello está plasmado en el pensamiento de Thoreau en la medida en que para este autor hay un límite de obediencia hacia las leyes que nos impone el Estado: las propias convicciones morales. Es decir, si lo dictaminado por una ley va en contra de lo que uno considera justo, debe desobedecerla. Esto por el simple hecho de que, para Thoreau, uno debe «ser hombre primero y ciudadano después. Lo deseable no es cultivar el respeto por la ley, sino por la justicia», en otras palabras, más vale lo que uno crea correcto, debido a que «la única obligación que tengo derecho a asumir es la de hacer en cada momento lo que crea justo»²⁷; «Lo que se necesita son hombres, no políticos, hombres íntegros que

impuesto de capitación del Estado de Massachusetts –que indirectamente revertía en el mantenimiento de la esclavitud en la Unión y costeaba la guerra de México- y había tenido que pasar una noche en la cárcel por ello». Cf., LASTRA, Antonio. (2012). *Desobediencia civil: historia de un concepto*. En: *Desobediencia civil*. Madrid: Tecnos, p. 21.

²⁷ THOREAU, Henry D. (2012). *Desobediencia civil*. En: *Desobediencia civil y otros escritos* Madrid: Alianza Editorial, p. 85. Para futuras referencias a los ensayos incluidos en este texto utilizaremos las siguientes abreviaciones por ensayo: UVSP («Una vida sin principios»), DC

reconozcan que existe una ley superior a la Constitución o a la decisión de la mayoría»²⁸. Esta ley superior de la cual nos habla es la que el hombre califica como correcta frente a la ley positiva. Si existe o no alguna relación entre la ley superior y una formación religiosa será discutido más adelante. Por otro lado, Thoreau opinaba que el Estado está al servicio del pueblo y no viceversa. Mas, la Constitución pesaba mucho en la praxis del poblador de Massachusetts, de tal modo que incluso cuando se discutió la Ley de Esclavos Fugitivos, el debate no era acerca de si era justa o no, sino de si era constitucional o no²⁹.

Las leyes que se dan para garantizar un orden civil a veces tienen un objetivo o interés que el ciudadano puede considerar injusto o perjudicial, o incluso particular del gobernante sin miras al bien público, ya sea para la comunidad de la cual es miembro o para un territorio externo. Esta es una de las razones por la cual Thoreau comienza su ensayo *Civil Disobedience* criticando la existencia del gobierno. Para este autor, «el gobierno por sí mismo, que no es más que el medio elegido por el pueblo para ejecutar su voluntad, es igualmente susceptible de originar abusos y perjuicios antes de que el pueblo pueda intervenir»³⁰. Sin embargo, el autor no era un anarquista. Él consideraba al gobierno simplemente como un mal recurso y que su mínima intervención en la vida de sus gobernados era la mejor manera de proceder, es decir, mientras el gobierno no se metiera con él, él tampoco se iba a meter con el gobierno. Thoreau «estaba dispuesto a aceptar un gobierno mejor, especialmente si podía obtener uno que lo dejara en paz»³¹, mas estaba de acuerdo en que existe una evolución del sistema de gobierno que puede llevar a cabo un respeto por el individuo, «el progreso desde una monarquía absoluta a otra limitada en su poder, y desde esta última hasta una democracia es un progreso hacia el verdadero respeto por el individuo»³².

(«Desobediencia civil»), EM («La esclavitud en Massachusetts») y ACJB («Apología del capitán John Brown»). Junto a cada abreviación se anotará la página a la que corresponde la cita teniendo como referencia el libro completo.

²⁸ EM, p. 139.

²⁹ EM, p. 137.

³⁰ DC, p. 83.

³¹ WAGENKNECHT, Edward (1985). *Así era Henry David Thoreau: retrato de un hombre extraño*. Buenos Aires: Editorial Fraternal, p. 172.

³² DC, p. 119.

Para nuestro autor, la ley no influye en el carácter de la persona, debido a que si la sigue es más por respeto que por una convicción. Según nos dice él, «la ley nunca hizo a los hombres más justos y, debido al respeto que les infunde, incluso los bienintencionados se convierten a diario en agentes de la injusticia»³³. Si las leyes son injustas, entonces también lo serán las acciones que las siguen, por lo que si hay una obediencia ciega, seremos cómplices de las injusticias del Estado, «de este modo la masa sirve al Estado no como hombres, sino básicamente como máquinas, con sus cuerpos»³⁴. De lo que se trata para Henry Thoreau es servir al Estado no como máquinas, sino como seres con consciencia, es decir, con una actitud crítica frente a lo que no nos parece correcto, por eso, dice el autor, que muchas veces el Estado considera a ciertos individuos como sus enemigos. Para él, actuar según lo dictaminado por el gobierno, aun cuando nos parezca injusto, es perder nuestra dignidad.

Notamos entonces que esta posición trae muchos reparos. En primera instancia nos preguntamos qué hace de Henry Thoreau un hombre tan seguro con respecto a sus convicciones morales o a las de otros, para considerarlas correctas. Si pensamos nuestras convicciones morales como una ley superior a la positiva, podemos caer sin problema alguno en la arbitrariedad. Entonces la pregunta es, ¿qué es lo que hace que Henry Thoreau piense que las leyes que él decide seguir, según su consciencia, son más correctas que las impuestas por el Estado, supuestamente en beneficio del pueblo? El criterio no es claro.

Aun cuando de lo que se trata, al no pagar impuestos, es de evitarle una fuente de dinero al Estado para que no siga con objetivos con los cuales Thoreau, como individuo, no está de acuerdo, esto tiene como referencia su propia subjetividad sin tener en cuenta el bienestar de la mayoría o de todos, sino simplemente el suyo. Estamos entonces frente a una posición que busca tan solo autosalvarse de los errores del Estado. El autor creía muy poco en la acción de masas³⁵, pues opinaba que «bajo un gobierno como este muchos creen que deben esperar hasta convencer a la mayoría de la

³³ DC, p. 85.

³⁴ DC, p. 86.

³⁵ DC, p. 92. Donde se puede leer lo siguiente: «Hay muy poca virtud en la acción de las masas».

necesidad de alterarlo»³⁶, por lo que creía que era más eficaz una acción individual. Esto nos lleva a concluir que le tenía sin cuidado la discusión pública de su criterio sobre lo que podría ser considerado “correcto”. Thoreau dice:

Si la injusticia forma parte de la necesaria fricción de la máquina del gobierno, dejadla así, dejadla. Quizás desaparezca con el tiempo; lo que sí es cierto es que la máquina acabará por romperse. [...] Lo que tengo que hacer es asegurarme de que no me presto a hacer el daño que yo mismo condeno³⁷.

Thoreau deja notar incluso una posible salida hacia la revolución cuando el abuso de poder por parte del gobierno se sale de control. Nos dice que «todos los hombres reconocen el derecho a la revolución, es decir, el derecho a negar su lealtad y a oponerse al gobierno cuando su tiranía o su ineficacia sean desmesuradas e insoportables»³⁸. Más adelante sostiene que «cuando resulta que la fricción se convierte en su propio fin, y la opresión y el robo están organizados, yo digo: hagamos desaparecer esa máquina»³⁹. Incluso dejaba una puerta abierta a la violencia cuando las causas y las circunstancias lo ameritaban, además creía que las armas en las manos correctas guiaban aquella violencia de manera correcta: «yo no deseo matar, ni ser matado, pero puedo vislumbrar circunstancias en las cuales ambas cosas me resulten inevitables», y más adelante, «yo creo que por una vez los rifles *sharps* y los revólveres se emplearon en una causa justa. Los instrumentos estaban en las manos del que sabía utilizarlos»⁴⁰. Por lo tanto, estamos hablando de revolución, mas no de una resistencia a modo de desobediencia civil. Sin embargo, para el norteamericano, esto es algo que debe evitarse en la medida de lo posible y que solo aplicarse en circunstancias especiales, aun cuando se reconozca un abuso por parte del gobierno, aunque tampoco especifica criterios claros de estas *circunstancias especiales*. Él prefería no participar de

³⁶ DC, p. 96.

³⁷ DC, p. 97.

³⁸ DC, p. 88.

³⁹ Ídem.

⁴⁰ ACJB, pp. 179-180. A quien se refiere en esta cita es al capitán John Brown (1800 – 1859). Abolicionista estadounidense que llevaba a cabo métodos violentos para poder acabar con la esclavitud. Sin embargo, debido a la poca aprobación de su manera de llevar a cabo su empresa y los diversos asesinatos llevados a cabo, fue ejecutado el 2 de diciembre de 1859. Muchos críticos opinan que Thoreau desconocía muchas de las acciones del capitán Brown y que solo veía en él su objetivo abolicionista.

las acciones del Estado que consideraba injustas, por ello fue que decidió no pagar sus impuestos por años, decisión que lo llevó a la cárcel. Sin embargo, la gente no reconocía la situación por la que pasaba Estado Unidos como un detonador para poder actuar en contra del gobierno, como sí sucedió en 1776, en otras palabras, sus conciudadanos, en su gran mayoría, preferían obedecer las leyes antes que quebrantarlas.

Thoreau criticaba aquellas personas que decían estar en contra de la esclavitud y la guerra cuando en realidad no hacían nada por terminar con ellas, mas habría que preguntarse si sus ideas políticas, y la acción que las seguía, lograban realmente acabar con ambas. Incluso se preguntaba «¿cuál es el valor de un hombre honrado y de un patriota hoy? Dudan y se lamentan y a veces redactan escritos, pero no hacen nada serio y eficaz»⁴¹. A pesar de ello, creía seriamente que el hombre no tiene como deber erradicar el mal de esta Tierra, pero lo que al menos podía hacer era «lavarse las manos de él»⁴². Ello por supuesto demuestra que Thoreau cae en el error que él mismo criticaba: no resulta para nada eficaz tan solo lavarse las manos, al hacer esto lo único que espera es a que alguien más solucione el problema. La acción de no participar no cambia la ley injusta o el abuso en ella. Las acciones individuales en una crítica a través de la consciencia para poder salvarse a sí mismo no eliminan el problema de raíz, tan solo ubica una salida para poder huir de los efectos de él por más pacífica que sea la acción. El autor no logra cumplir con el objetivo ilustrado en su ejemplo del «vecino estafador», donde tenemos la siguiente analogía:

Si tu vecino te estafa un solo dólar, no quedas satisfecho con saber que te ha estafado o diciendo que te ha estafado, ni siquiera exigiéndole que te pague lo tuyo, sino que inmediatamente tomas medidas concretas para recuperarlo y te aseguras de que no vuelvan a estafarte⁴³.

Sin embargo, debemos rescatar que Thoreau creía que las personas que realizan una acción crítica hacia el gobierno deberían afrontar las consecuencias que le

⁴¹ DC, p. 91.

⁴² DC. P. 94.

⁴³ DC, p. 96.

corresponden, es decir, si infringían la ley, deberían asumir los castigos que implicara dicha acción. Es por ello que en su escrito DC opinaba que si un gobierno «encarcela a alguien injustamente, el lugar que debe ocupar el justo es también la prisión»⁴⁴.

En cuanto a lo que él consideraba una revolución pacífica, la define en los siguientes términos:

Si mil hombres dejaran de pagar sus impuestos este año, tal medida no sería ni violenta ni cruel, mientras que si los pagan, se capacita al Estado para cometer actos de violencia y derramar la sangre de los inocentes. Esta es la definición de una revolución pacífica, si tal es posible⁴⁵.

Para él, en términos generales, hacer una revolución pacífica se trata de no participar de los mecanismos que el Estado utiliza para lograr fines que la población podría considerar injustos a través de actos que no involucren violencia o derramamiento de sangre alguno. No obstante, apunta que la realización, y con ello la eficacia de tal, se daría a través de la acción de varios hombres contra el Estado. Esto, sin embargo, choca con el hecho de que para él la acción de masas es poco efectiva debido a la escasa participación de todos. Como señala Wagenknecht: «La desventaja evidente reside en que los hombres que trabajan solos no pueden conseguir mucho, pues esos resultados están al alcance sólo de los hombres que cooperan». A esto último habría que agregar que esto es en caso de que coopere alguno, lo cual tampoco espera Thoreau. Por más que la acción individual de los hombres podría causar un impacto de manera pacífica en el Estado, esto resulta poco eficaz para la eliminación de la ley que se considera injusta. Por lo tanto, una vez más estaríamos huyendo del problema sin darle solución alguna: nos encontramos, entonces, ante un inviabilidad tanto conceptual como fáctica.

Thoreau logra desarrollar con un concepto de desobediencia civil que busca cambiar las acciones del gobierno por otros medios que no impliquen violencia o

⁴⁴ DC, p. 100.

⁴⁵ DC, p. 101.

derramamiento de sangre, mas la acción que considera adecuada para persuadirlo de no cometer actos condenables es más pasiva que activa debido a que no tiene como objetivo principal la eliminación de la ley o el cambio de la misma. Lo único que se busca es salvaguardar la integridad de cada individuo y no el mal que puede caer sobre toda la comunidad en sí. En otras palabras, su propuesta de desobediencia civil no logra resolver los problemas que se dan frente a un gobierno opresor.

1.2. La influencia de Emerson

Ralph Waldo Emerson (1803–1882), además de ser un poeta estadounidense sumamente reconocido, escribió prolíficamente ensayos sobre gran variedad de temas, muchos de los cuales tuvieron como base las conferencias que dictaba. Además, también fue uno de los más importantes representantes del trascendentalismo⁴⁶ e influyó en escritores y poetas, como Walt Whitman o el mismo Henry D. Thoreau.

La cercanía entre este último y Emerson fue bastante importante para el desarrollo intelectual de muchas de las ideas de Thoreau. Con ello, lo que se busca en esta parte del subcapítulo no solo es analizar la influencia que pudo haber tenido en su posición sobre la desobediencia civil y el individualismo de su teoría, sino establecer cómo la postura trascendentalista nos ayuda a comprender mejor el concepto de ley superior utilizado por Thoreau, así como también nos servirá para reconocer si existe algún grado de relación o dependencia de este concepto con una postura religiosa, lo cual se examinará en el siguiente punto. Además, el trascendentalismo nos ilustrará acerca de la relación que tiene el individuo con el Estado, ya descrita en parte por Thoreau. Por ello, nos concentraremos en aquellos detalles que tengan como fin analizar estos temas específicos; los demás en los que Emerson pudo haber influido en él escapan a los alcances de la presente tesis. Por esta razón comenzaremos resumiendo el

⁴⁶ Básicamente lo que propone el trascendentalismo es la unidad entre el mundo y Dios, lo cual significaba que así como el mundo está impregnado de Dios y es manifestación suya, el alma también lo es, de modo que ella contiene todo lo que Dios representa. Lo que se concluye de ello es que incluso lo que el ser humano considera correcto tiene una base divina.

planteamiento político de Ralph Waldo Emerson y en seguida analizaremos su influencia y la relevancia del mismo.

Emerson comienza señalando la diferencia ontológica entre Estado y ciudadano. Si las instituciones que pertenecen al Estado fueron creadas por actos humanos, el autor reconoce un lazo de dependencia entre el este y los ciudadanos, de modo que ontológicamente el hombre es superior, a pesar de que cuando nace el Estado se encuentra presente. Emerson dirá en su ensayo *Politics*:

En relación con el Estado, debemos recordar que sus instituciones no son primeras que el hombre, aunque existieran antes de que nosotros naciéramos; que no son superiores al ciudadano; que cada uno de ellos fue alguna vez el acto de un solo hombre⁴⁷.

Una vez que Emerson establece la superioridad del hombre frente al Estado pasa a evaluar lo que regula el comportamiento del ciudadano en la comunidad, es decir, las leyes positivas. Él concluye entonces, a partir de lo dicho líneas arriba, que, debido a que los actos de los individuos son los que le dan forma a las instituciones del Estado, es este último el que debe seguir el carácter del ciudadano y no al contrario, en otras palabras, las leyes no hacen al Estado (ni son superiores al individuo), sino que el hombre hace al Estado. Para reafirmar esto, más adelante dice:

Pero el sabio conoce que la tonta legislación es una cuerda de arena la cual parece al retorcerla; que el Estado debe seguir el carácter y progreso del ciudadano, y no liderarlo⁴⁸.

Es el hombre el que logra formar al Estado, y la evolución de este último mediante de su historia no es otra cosa que el progreso del pensamiento y la cultura

⁴⁷ EMERSON, Ralph W (2014). *Politics*. En: *Essays*. The Electronic Classic Series. Pennsylvania State University, p. 289. Para futuras referencias a este ensayo de Emerson se utilizará esta edición.

⁴⁸ Ídem.

humanos⁴⁹. De ser así entonces la pregunta que puede surgir inmediatamente es si es posible construir un mejor Estado y con ello mejores leyes. La respuesta de Emerson se deja ver claramente en su posición sobre la educación del hombre, de modo que «las instituciones compartirán su mejora y el sentimiento moral escribirá la ley del país»⁵⁰. Él opinaba que los gobiernos deben su origen a la identidad moral de los hombres⁵¹, por lo que, siguiendo su razonamiento, una mejora en la calidad moral de ellos originaría un mejor gobierno. No obstante, es de suma importancia tener en cuenta que la educación del hombre, para Emerson, estaba referida a la capacidad de seguir mejor lo que él denominaba «voz interior», que a su vez seguía los dictámenes de lo que llamaba «ley superior», que no es otro más que Dios:

Un poco de consideración respecto a lo que ocurre cada día a nuestro alrededor nos enseñaría que una ley superior a nuestra voluntad regula los acontecimientos, y que nuestros trabajos forzados son innecesarios e improductivos; que solo nuestra acción sencilla, libre y espontánea nos hace fuertes y que llegamos a ser divinos limitándonos a la obediencia. La creencia y el amor: un amor creyente nos aliviará de una vasta carga de preocupaciones. Oh hermanos míos, Dios existe⁵².

Líneas después, Emerson nos dice que seguir a esta ley superior que se expresa en nosotros como voz interior no solamente nos hará actuar de manera correcta, sino a también hará de nosotros la medida de lo que es realmente verdadero y correcto:

Poneos en medio de la corriente de poder y sabiduría que alienta todas las cosas que flotan y seréis empujados sin esfuerzo hacia la verdad, el bien y una alegría perfecta. Entonces pondréis en apuros a quienes lo niegan. Seréis el mundo, la medida del bien, de la verdad, de la belleza⁵³.

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 290.

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 292.

⁵¹ *Ibíd.*, p. 296.

⁵² EMERSON, Ralph W. (2012). *Leyes espirituales*. En: *Desobediencia civil*. Madrid: Tecnos, p. 134.

⁵³ *Ibíd.*, p. 135.

Y de esta manera: «Lo que nuestro corazón considera grande es grande. El énfasis del alma siempre tiene razón»⁵⁴.

Podemos entonces sostener hasta este punto que la propuesta trascendentalista de Emerson en la política no solo se trata de escuchar a una consciencia que critica la ley positiva para poder seguir su propia voz, sino de que el hombre sea educado y siga la voz dentro de sí de manera adecuada. Esto también con el objetivo de que las leyes que el Estado pueda generar en su proceso histórico sean acordes con lo que el individuo considere correcto. Ya que el Estado generalmente ha permanecido dominado por la astucia e interés personal de los diferentes líderes que han estado o están al mando, Emerson opinaba que todo Estado es corrupto y que lo correcto para los *buenos hombres* (*good men*) es no obedecer las leyes del todo⁵⁵, en otras palabras, desobedecer las leyes que no se adecúen a lo que consideran como correcto. El autor sostiene incluso que debido a que la naturaleza del hombre le indica qué es lo correcto y malo para él, como reflejo para conocer a los otros individuos, el sometimiento de los demás sería sobrepasar los límites naturales, puesto que para poder mantener esa relación, a la cual llama *falsa*, se debe sostener una mentira. Como ello no tendría mucha duración, se vuelve una mentira práctica ejecutada a la fuerza⁵⁶ para poder justificar la superioridad de unos sobre otros. Si esto se proyecta hacia lo que sería el Estado, Emerson entonces sostiene que son los fines particulares los que gobiernan y que, por lo tanto, mientras menos gobierno haya, es mejor, y del mismo modo, si menos son las leyes, menos es el poder que se confía⁵⁷.

Aun cuando los partidos que dan forma al Estado tienen una base natural en los instintos, los objetivos humildes que se trazan se degeneran con la sagacidad del líder, de modo que al ser guiados por él abandonan toda base natural para perseguir los intereses personales de este último: es aquí donde los partidos se corrompen⁵⁸. Emerson, entonces, reconoce como el vicio de los partidos líderes la persecución de propósitos

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 138.

⁵⁵ EMERSON, *Politics*, op. cit., p. 293.

⁵⁶ *Ibíd.*, p. 297.

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 298.

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 294.

particulares, incluso cuando reconocen la base natural necesaria para guiarlos hacia un bien común para el pueblo.

El vicio de nuestros partidos líderes en este país es que ellos mismos no se sitúan sobre los cimientos profundos y necesarios, los cuales ellos han reconocido respectivamente, sino que se enganchan ellos mismos furiosamente hacia el cuidado de algún plan para un fin en particular local y momentáneo, de ningún modo útil para el bien común⁵⁹.

Respecto a lo que afirmaba sobre la acción de masas, el autor criticaba la idea de seguir un ideal para poder alcanzar objetivos. Para Emerson, la acción de los hombres o de una nación llevada a cabo por ideales de libertad o conquista tenía como resultado la total confusión y un caos que devenía en acciones extravagantes que escapaban a lo que en principio deseaban alcanzar⁶⁰.

Entonces, la solución para Emerson es el crecimiento del individuo frente a los abusos del Estado, y así formar hombres sabios ante los cuales el gobierno sea solo una pobre imitación⁶¹. Por lo tanto, para el autor, la aparición del hombre sabio hace innecesaria la existencia del Estado, debido a que el hombre sabio es el Estado⁶², es decir, se gobierna a sí mismo. Sin embargo, habría que tener en cuenta que Emerson no da detalles sobre la clase de educación o los modos de crecimiento, los cuales el hombre común debe tener para ser un hombre sabio.

Vemos entonces que la influencia de Emerson en Thoreau es patente, aunque las diferencias también se dejan notar. En primer lugar, así como Emerson, Thoreau también reconoce una superioridad del ciudadano, ya que ambos afirman que el Estado debe servir al pueblo, aunque la diferencia ontológica no está marcada del modo en el que la expone Emerson. Sin embargo, detrás de esta afirmación tenemos la idea emersoniana de que es el hombre el que hace al Estado. Si bien Henry Thoreau no habla

⁵⁹ Ídem.

⁶⁰ *Ibíd.*, p. 294.

⁶¹ *Ibíd.*, p. 298.

⁶² *Ídem*

del hombre como espejo para conocer a los demás, sí somos testigos de que existe la posibilidad de que el gobierno mejore, así como Emerson creía que una educación moral de los hombres podría mejorar el Estado. Como dijimos antes, la educación moral del hombre en este se encuentra ligada a su propuesta de la voz interior como representante de una ley superior a la positiva, propuesta que también influyó en Thoreau. Esto último se evidencia en la siguiente cita de *Desobediencia Civil*: «El Estado nunca se enfrenta voluntariamente con la consciencia intelectual o moral de un hombre sino con su cuerpo, con sus sentidos. No se arma de honradez o e inteligencia sino que recurre a la simple fuerza física. [...] Sólo pueden obligarme aquellos que obedecen una ley superior a la mía»⁶³. Pero del mismo modo en el que el Estado puede evolucionar en algo mejor también puede corromperse, y ambos autores creían que el gobierno americano estaba corrupto debido a que lideraban intereses particulares. Como consecuencia de ello, las leyes que produzca el jefe de Estado en base a intereses personales tendrán como objetivo la obtención de algo alejado del bien del común. Por lo tanto, habrán leyes que los gobernados pueden considerar injustas, dicen ambos autores, y son ellas las que el ciudadano debe desobedecer. Esto también lleva a ambos autores a concluir que cuanto menos gobierno haya es mejor para los gobernados. Por otro lado, ambos también creían que la acción de masas no llevaría a nada concreto, por lo que decidieron concentrarse en el desarrollo del individuo.

Mas las diferencias también se notan en que Thoreau buscaba de una manera más activa que Emerson enfrentar al gobierno. De ahí que este no nos hable de una complicidad del ciudadano cuando se obedecen las leyes injustas, aunque podemos conjeturar tal vez que pudo haber estado de acuerdo con esa idea. Además, lo que diferencia a ambos autores al querer ir contra el gobierno es la idea de revolución. Vimos que esto se podía dar de manera tanto pacífica como violenta, aunque esta última como medida extrema, siendo la medida ideal la pacífica. Junto a este planteamiento vimos que Thoreau también defendía el hecho de que los recurrentes a la desobediencia deben afrontar el castigo por parte de la ley. No vemos entonces en el autor el cultivo de un hombre *sabio* como en lo que proponía de Emerson, pero sí creía que existía una ley superior a la cual el hombre podía tener acceso para poder diferenciar lo correcto de lo que no lo es.

⁶³ DC, p. 106.

1.3. Religión y naturaleza en Thoreau

Es inevitable que nos encontremos, en la lectura de los diferentes escritos de Thoreau, ya sea en *Desobediencia Civil* o en otros ensayos, pasajes como este:

Si le he quitado injustamente la tabla al hombre que se ahoga, debo devolvérsela aunque me ahogue yo. [...] Aquel que salve su vida, en este caso la perderá. Este pueblo debe dejar de tener esclavos y de luchar contra México aunque le cueste su existencia como tal pueblo⁶⁴.

O como este otro: «Confío en que jamás venderé mi primogenitura por un plato de lentejas»⁶⁵. En estas citas se hace referencia a la Biblia, a los pasajes de Mateo 10:39 y Génesis 25:34. No cabe duda de que estas referencias, así como otras tantas, dan cuenta del gran conocimiento que tenía Thoreau sobre la Biblia, mas nos preguntamos si esto hace que su propuesta política dependa de la religión cristiana o en qué grado la religión asume un papel dentro de lo que entiende como desobediencia civil.

En esta parte sostenemos que sí existe una dependencia, pero no necesariamente de la religión cristiana sino de su concepción religiosa de *naturaleza*. Para ello nos apoyaremos en las investigaciones de Christopher A. Dustin sobre la relación entre Dios y naturaleza en Thoreau⁶⁶ y partiremos de sus conclusiones para dar cuenta de las consecuencias políticas que se dan en la propuesta de desobediencia civil de Thoreau una vez comprendida la situación de la religión en la misma. Comenzaremos hablando de la crítica de Thoreau a la práctica religiosa cotidiana y a la interpretación de lo divino que usualmente observaba en sus compatriotas. Luego pasaremos a exponer su concepción de naturaleza. En tercer lugar, explicaremos cómo su entendimiento de Dios y de la naturaleza entran en armonía. Por último, concluiremos cuáles son las consecuencias en su propuesta de desobediencia civil.

⁶⁴ DC, p. 90.

⁶⁵ UVSP, p. 56.

⁶⁶ Las referencias al trabajo de Dustin son de *Thoreau's Religion, En: A political companion to Henry David Thoreau*, Kentucky: The University Press of Kentucky.

Para comenzar es menester tener en cuenta que en el estilo de Thoreau, tanto de crítica como de argumentación, suele tomar una posición que luego es refutada por otra sostenida por él mismo, de modo que podríamos decir que presenta un estilo dialectico. Para ilustrar este punto el profesor Dustin cita tanto el inicio como la conclusión de *Walden*. De este modo, en primera instancia, tenemos lo siguiente: «Ya no acampamos por la noche, mas nos hemos asentado sobre la tierra y olvidado el cielo[...] Hemos construido para este mundo una mansión familiar y para lo que sigue una tumba familiar»; y luego en la conclusión: «La Naturaleza no tiene habitantes humanos que la aprecien... ¡Hablan del cielo! Desgracian la tierra»⁶⁷.

Una vez que se tiene eso en cuenta, podemos entender cómo es que Thoreau en un comienzo parece defender la existencia del Dios cristiano y luego critica la práctica religiosa cotidiana de la que es testigo en situaciones como la salida de la iglesia de quienes van a congregarse. Esto se da debido a que para Thoreau la práctica religiosa del hombre de su época ha tergiversado el significado original de los términos religiosos, poniendo por encima su conveniencia antes que alabar a Dios⁶⁸. En palabras de Thoreau: «Me parece que el dios que es comúnmente adorado en países civilizados no es para nada divino, aunque porte un nombre divino, sino que es la autoridad abrumadora y la respetabilidad de la raza humana combinada. Los hombres se reverencian unos a otros y no a Dios»⁶⁹.

Esto es ilustrado por Thoreau en un punto importante que marcará su posición religiosa: la celebración de la vida. El autor sostiene que el hombre ha perdido contacto con la vida para solo preocuparse por las lamentaciones y por cómo la religión puede suplir sus necesidades de salvación o de consolación. Dustin lo explica de la siguiente manera: «Lo que hace falta no solamente es un amor más grande por la naturaleza, sino

⁶⁷ Ambas citas son tomadas del trabajo de Christopher Dustin en referencia a *Walden*, 34; *Walden*, 138, respectivamente. Cf., DUSTIN, op. cit., p. 712-713.

⁶⁸ Cf., DUSTIN, op. cit., p. 718. Aquí se lee lo siguiente: «aunque el latín *religens* sugiere una especie de atadura, Thoreau no lo rechaza simplemente, sino que trata de restaurarlo en su sentido original».

⁶⁹ THOREAU, *A week on the Concord and Merrimack Rivers*, p. 65. Cita extraída de cf., ibídem, p. 719.

una alabanza memorable hacia Dios[...] lo religioso debería ser más que simplemente consolar nuestros miedos mundanos»; y más adelante: «No es lo religioso tal cual, sugiere Thoreau, sino nuestra adhesión convencional hacia ello lo que está corrompida. Nuestra “comunicación con los santos” no es una verdadera comunión. Cualquier religión está corrupta cuando está desconectada de la vida»⁷⁰. Entonces, para Thoreau, la relación que tienen ellos con lo divino es falsa pues no hay una conexión directa, sino una con falsos dioses, lo cual sería la representación tanto de sus egos como de sus intereses personales: la religión debe atarnos entonces hacia la misma fuente de la vida⁷¹.

Por otro lado, hablar de Dios y de la divinidad es imposible para el autor, ya que sostiene que lo divino es inefable e incommunicable. También afirmaba que si uno pretende conocer la personalidad del mismo Dios, termina corrompiendo el concepto de este último. En palabras de Thoreau: «¿Puedes poner lo misterioso en palabras? ¿Presumes de hablar de lo que no se puede hablar? ¿Qué clase de geógrafo eres que hablas de la topografía del cielo? ¿De quién eres amigo que puedes hablar de la personalidad de Dios?»⁷². Por ello, debemos hacer notar que Thoreau no está criticando lo religioso o la religión como tal, sino la falta de verdadera religiosidad que tienen las prácticas citadas anteriormente, ya que no son verdaderamente religiosas.

Cabe preguntarnos entonces dónde es que el autor ubica la experiencia religiosa que no encuentra en la religión de la vida cotidiana. La respuesta es en la naturaleza. Thoreau nos dice: «Siento que he llegado cerca al entendimiento del gran secreto de mi vida en mi relación cercana con la naturaleza. Hay una realidad y salud (presente) en la naturaleza; la cual no puede ser encontrada en ninguna religión... Supongo que lo que es para otros hombres religión es para mí amor por la naturaleza»⁷³. Pero, ¿qué entiende por naturaleza? No se trata de caminar solamente hacia los bosques o vivir al costado de un lago y alejarse de la ciudad, para él la experiencia de estar en la naturaleza es mejor descrita como una *participación* en ella. Esta participación se da a través de ver y de

⁷⁰ *Ibíd.*, p. 715; p. 716.

⁷¹ *Ibíd.*, p. 720-721.

⁷² THOREAU, *A week*, p. 70 – 71. Cita extraída de Cf. DUSTIN, *op. cit.*, p.722.

⁷³ *Ibíd.*, p. 713.

escuchar, no solamente pararse en medio de árboles, ya que la mente de uno puede estar en diferente lugar al cuerpo. En otras palabras, alejarse de la ciudad y ubicarse en el bosque no garantiza que la mente también se encuentre en este, sino puede hallarse llena de lo que la ciudad o la vida cotidiana continuamente corrompe, como ya se mencionó antes. Si se da así, lo único que captaremos serán partes de la naturaleza y no la integridad que se busca. Sin embargo, la participación en la naturaleza asegura una verdadera religiosidad: «La crítica mantiene la promesa de una auténtica religiosidad viva»⁷⁴.

Participar en la naturaleza, según Thoreau, implica también una comunión. Sin embargo, y a diferencia de las pretensiones de la religiosidad cotidiana de poner lo divino en palabras, hacer esto desde la participación en la naturaleza nos acerca a una comunicación y expresión de la misma cercanas a las que realizan los animales. Dustin nos lo ilustra de la siguiente manera:

Solo así uno puede comunicarse, o poner en palabras, lo que uno ve (y oye). Así como nosotros no podemos comprender lo divino desde nuestros esquemas [...]. Del mismo modo como el gorrión le canta a la fuente divina, nuestras palabras deben reconocer, y expresar, la infabilidad de la naturaleza. [...] Si nuestro mitologizar puede ser como el de las aves y las bestias, nosotros debemos participar del lenguaje en el que nos habla lo misterioso»⁷⁵.

Por otro lado, Dustin nos dice que la comunión que busca Thoreau está ligada con su búsqueda de libertad: «La religión de Thoreau, sostengo, está enraizada en una manera de ver. Este modo de ver es esencialmente una forma de comunión. La comunión que Thoreau busca a través del compromiso con el mundo natural es una realización de (lo que él llama) “libertad moral”⁷⁶».

Para Thoreau la libertad política es una libertad aparente ya que depende de otras personas, del Estado y de sus leyes. Debido a esto, el autor sostiene que la libertad

⁷⁴ *Ibíd.*, p. 714.

⁷⁵ *Ibíd.*, p. 725.

⁷⁶ *Ibíd.*, p. 710.

política es falsa, pues seguimos siendo esclavos de algo externo a nosotros. Para él, la verdadera libertad se encuentra en el lado moral y esta solo puede conseguirse a través de una verdadera comunión con la naturaleza. Mas esta libertad moral, a diferencia de la que plantea Kant, no se funda en la racionalidad sino, en la naturaleza. Es aquí donde somos testigos de la existencia de leyes que rigen los fenómenos naturales: «La manera en la que los fenómenos naturales respetan ciertas leyes produce un respeto correspondiente en el observador atento a ellas»⁷⁷.

Cabe preguntarnos por qué es que Thoreau sitúa la base moral en la naturaleza. La clave está en recordar lo que le hacía falta a las otras prácticas religiosas: la fuente de vida. El autor sitúa la presencia de este elemento esencial en la naturaleza, y específicamente, en lo que se expresa a través de lo que llama «*wildeness*», es decir, *lo salvaje*: «Lo que Kant ubica solo en la razón, Thoreau lo descubre en una visión redentora de “lo salvaje” —una visión realizada a través de la participación o comunión con el mundo natural»⁷⁸. Sin embargo, este elemento permanece misterioso ante el hombre y lo salvaje solo puede ser una referencia de aquel, mas no lo es en sí. Al ser misterioso adquiere un carácter superior y trascendente al ser humano, es decir, adquiere un carácter divino. En palabras de Dustin: «La visión de Thoreau de la naturaleza apunta hacia algo más allá de la naturaleza, hacia una fuente creativa divina. [...] Así como Thoreau la ve, la naturaleza apunta más allá de sí misma, hacia un suelo trascendente que no es ni separable de ni reducible a él»⁷⁹. Esta fuente de vida es la que guía estas leyes, las cuales son conocidas por el hombre al participar en la naturaleza y también son reconocidas como agentes que rigen en él.

Al reconocer en la naturaleza algo divino, Thoreau afirma que esta es fuente de vida, por lo que es caracterizada como misteriosa y divina. En otras palabras, la comunión o participación que busca Thoreau nos permite comunicarnos con lo divino. De este modo, se entiende que las críticas antes citadas a la forma de religiosidad cotidiana no contenían el elemento que el autor que sostiene que puede encontrarse en la naturaleza. Cabe resaltar, sin embargo, que así como la religión sin la fuente de vida tan

⁷⁷ *Ibíd.*, p. 746.

⁷⁸ *Ibíd.*, p. 738.

⁷⁹ *Idem.*

solo es un esquema vacío, participar en la naturaleza sin la comunión con lo divino no logra sus objetivos. Es decir, tanto lo divino como la naturaleza son interdependientes: «Él [hombre] no solamente necesita ser espiritualizado, sino también naturalizado sobre el suelo de la tierra[...] Necesitamos ser nacidos desde la tierra así como también nacidos desde el cielo⁸⁰». Las leyes que reconocemos, entonces, en la naturaleza son las de lo divino y, por lo tanto, las que deben guiar nuestro comportamiento moral. Esto se sustenta aún más cuando Thoreau considera al ser humano como un producto de la naturaleza, en el cual también se encuentran estas leyes.

De ser así, cabe recordar que la desobediencia civil debe basarse en la ley superior que citaba Thoreau para poder criticar las leyes positivas injustas del Estado. Esa ley, a su vez, está dentro de nosotros, por lo que aquello que nos dicte moralmente termina siendo la medida a través de la cual se juzga una ley como correcta o no. Pero no se trata nada más de una evaluación crítica de lo que nos parece injusto desde lo que consideramos éticamente correcto, sino de que para Thoreau dicha evaluación es de lo que está corrompido desde lo divino. No obstante, esto significa, como en el caso de Locke, el peligro nuevamente de caer en un autoritarismo moral. Thoreau termina siendo la medida de lo que es o no éticamente correcto. Esto resulta ser un peligro aún más grande, ya que su postura: 1) es individualista, es decir, busca salvarse a sí mismo y 2) deja abierta la posibilidad a la violencia cuando está en lo correcto éticamente hablando.

Más allá de que hemos demostrado que la propuesta política de Thoreau termina dependiendo de su comprensión de lo divino y lo religioso, cabe resaltar una vez más que el individualismo tiene el problema de no solucionar lo incorrecto de las leyes positivas calificadas como injustas y además hace que uno mismo sea la medida de lo éticamente correcto, sin tener en cuenta un diálogo con los demás, pues se considera como inútil una acción de masas. Esto, sumado al hecho de que se deja abierta la posibilidad a la violencia, además de un autoritarismo religioso y cultural, termina en un peligro para la sociedad, por lo que deben ser identificados como los principales problemas de la propuesta de desobediencia civil que se vislumbra hasta Thoreau.

⁸⁰ THOREAU, *A week*, pp. 379-380.

2. Desobediencia civil gandhiana

Antes de comprender al hombre cuya devoción del pueblo hindú hizo que se ganara el título de *Mahatma*, es importante tener claro el contexto bajo el cual Gandhi surgió como agente político. El Imperio Británico ocupó la India con objetivos paternalistas que nacieron desde una interpretación autoritaria del liberalismo inglés. Muy pronto esto se vio radicalizado al ser parte de una primera revuelta importante a manos de los cipayos entre los años 1857 y 1858. Como diría Pouchepadass, «el autoritarismo colonial va acompañado aquí, como se ve, de la convicción de que la *pax britannica*, especie de despotismo benévolo y eficaz, representa para la India el mejor gobierno posible»⁸¹. El Gobierno inglés optó por una postura centralista en la que incluso el administrador principal ejerció funciones tanto ejecutivas como judiciales, de manera que se fue en contra de la *common law* británica⁸².

Los intelectuales hindúes que conformaron el Congreso Nacional Hindú fueron nutridos en la tradición liberal inglesa y buscaron la participación representativa de los locales en las diversas instituciones que impuso el Imperio Británico en la India⁸³, es decir, trató de mantener la relación entre países para así tener la mayor autonomía posible. Sin embargo, de este mismo movimiento intelectual, y junto con una profunda necesidad de volver a los elementos originales, comenzó a nacer un incipiente movimiento nacionalista. Dentro de este mismo marco, estuvieron presentes tanto los movimientos nacionalistas que buscaron romper con la cultura occidental como los que persiguieron una evolución de la India a partir de elementos occidentales. En cuanto al primer grupo, tenemos a hombres como Swami Dayananda Saraswati con el movimiento *Arya Samaj* (1877) y a B. G. Tilak. La diferencia de este último con respecto al primero es que si bien ambos manejan un discurso religioso tradicionalista,

⁸¹ POUCHEPADASS, J. (1976). *La India del siglo XX*. México: Fondo de Cultura Económica, p. 67.

⁸² *Ibídem*, p. 74.

⁸³ *Ibídem*, p. 92.

Talik utiliza las motivaciones religiosas para poder llevar a cabo sus objetivos⁸⁴. El Gobierno inglés actuó contra este movimiento a través de la división de Bengala. Además, aprovechó las diferencias entre musulmanes e hindúes para debilitarlo, de modo que ganaba fieles musulmanes para la Corona al fingir preocupación por sus intereses⁸⁵. No obstante, esto causó que el movimiento nacionalista respondiera rápido a estas medidas. Una de esas respuestas fue que la población dejó de consumir productos importados de Inglaterra y solo compró productos hindúes⁸⁶. Otra respuesta nacionalista también se dio mediante revueltas que provocaron que el Imperio británico optara por responder a través de las armas y de leyes que intentaban impedir la sedición. En 1908, Tilak fue encarcelado y esto provocó que estallara la primera huelga política en la historia de la India. Un año después nació un antagonismo comunal que conllevó a que en 1911 Bengala sea nuevamente unificada⁸⁷.

Otra líder destacada es Annie Besant. Ella poseía los mismos objetivos que Talik, mas trataba de llevar a cabo la concientización del estado de la India mediante la educación en política y los libros que podían ayudar a impulsar el movimiento nacionalista. Luego de una intensa actividad política, fue apresada en 1917. Sin embargo, lejos de disuadir la acción nacionalista, solo logró acrecentarla. Debido a que Turquía se convirtió en enemiga del Reino Unido⁸⁸, los musulmanes hindúes tomaron una posición en contra del Gobierno inglés, de modo que su causa se une al movimiento nacionalista antes mencionado, haciéndolo aún más fuerte⁸⁹.

Es dentro de este marco político que surge Mohandas Karamchand Gandhi (1869-1948). Se dedicó a una vida retirada cuando se unió a la causa hindú, y por esto la población vio en él a un santo, a uno de esos hombres que son tomados como divinos. Esto explica en parte el hecho de que Gandhi haya gozado de una gran popularidad

⁸⁴ *Ibíd.*, p. 96.

⁸⁵ *Ibíd.*, p. 99.

⁸⁶ *Ibíd.*, p. 102.

⁸⁷ *Ibíd.*, pp. 104-106.

⁸⁸ Debemos tener en cuenta que Turquía en ese momento era un país de mayoría musulmana, por lo que su enemistad contra el Reino Unido resultaba en una enemistad que debían compartir, o al menos eso sentían, los demás musulmanes.

⁸⁹ *Ibíd.*, pp. 110-111.

entre sus conciudadanos. Ello también ayudó muchísimo a que su mensaje fuera escuchado y sobre todo seguido.

Su educación como abogado tuvo lugar en Londres y es ahí donde tuvo la oportunidad de leer a diversos autores que influenciaron en su pensamiento, «[...] desarrolló su estrategia de la *satyagraha* gracias a sus lecturas de *La desobediencia civil*, de Henry Thoreau, *El reino de Dios está en vosotros*, de Tolstói, y *A este último*, de John Ruskin»⁹⁰.

Es a través de esta experiencia que Gandhi logró dar forma a los conceptos de *Satya* (verdad) y *ahimsa* (no violencia), que a su vez guiaron su pensamiento y accionar. Esto, junto con la experiencia personal que tuvo en Sudáfrica⁹¹, hizo que se comprometiera con la mejora de los derechos para los hindúes. Es en estas tierras que da forma a otro de los conceptos centrales en su pensamiento: *satyagraha*, que significa actuar valientemente por medio de la no violencia en búsqueda de la verdad⁹².

Gandhi comienza a actuar políticamente al involucrarse con minorías hindúes que sufren problemas de injusticia y de constantes abusos. Un suceso que logró llamar la atención del Gobierno inglés, al menos en la provincia donde ocurrió, fue la lucha por los derechos de los trabajadores de las plantaciones, lo cual tuvo como resultado un beneficio para los mismos y la irritación de los propietarios. Acciones de este tipo fueron llamadas campañas de *satyagraha* o simplemente *satyagrahas*. Como esta hubo otras en diversas provincias y comarcas de la India, mas, a pesar de las intenciones de Gandhi, la violencia fue desatada en muchos lugares, por lo que tuvo que replantearse los mecanismos para seguir realizando campañas de este tipo⁹³. Esto se dejó notar grandemente en la respuesta del Gobierno inglés al crear los proyectos de Leyes Roslatt, que trataban de intimidar toda actividad subversiva o que ellos calificaran como tal. Sin

⁹⁰ JAHANBEGLOO, R. *La hora de Gandhi*. Galaxia Gutemberg, p. 24.

⁹¹ Gandhi fue discriminado por su nacionalidad en un tren en Sudáfrica cuando lo abordó en primera clase.

⁹² POUCHEPADASS, op. cit., p. 117.

⁹³ *Ibíd*em, pp. 119-120.

embargo, Gandhi organizó otra *satyagraha* en 1919 con el objetivo de que esas leyes no procedan, y trató de llevarla a cabo mediante de una acción de amplitudes nacionales, pero esto terminó en un derramamiento de sangre que el mismo Mahatma no esperaba⁹⁴.

No obstante, esto fortaleció la relación de Gandhi con el pueblo hindú y tuvo como efecto que fuera nombrado líder del movimiento nacionalista. Esto, sumado al hecho de que el último *satyagraha* logró la participación de gran parte de la población, tuvo como resultado que el movimiento nacionalista obtuviera más fuerza y representatividad. Luego pasó a liderar el Congreso y a organizar diversas acciones de cooperación con el Imperio británico para poder combatirlo desde adentro. Sin embargo, estas medidas también fueron acompañadas de violencia no calculada por el líder hindú y en 1921 el Gobierno inglés emprendió detenciones masivas, dejando libre sólo a Gandhi, aunque no por mucho tiempo, ya que al cabo de un mes, Gandhi es condenado a 6 años de prisión⁹⁵. Como era de esperarse, esto debilitó en suma medida al movimiento nacionalista y a la fuerza del Congreso, al punto que hasta el mismo liderazgo de Gandhi fue cuestionado. Incluso surgió un movimiento extremista hindú conocido con el nombre de *Hindu Mahasabha*, lo cual trajo como consecuencia el debilitamiento de las relaciones entre hindúes y musulmanes. Ante esto, Gandhi trató de seguir con su campaña visitando pueblos hindúes apartados para lograr un compromiso a consciencia y calmar los ánimos entre estas dos religiones⁹⁶.

A pesar de que Gandhi quiso lograr la mayor autonomía posible para la India, los otros líderes del movimiento exigieron la independencia total de la misma. Frente a esto, él se comprometió a seguir esta medida si al término de un año no encontraba respuesta positiva del Gobierno inglés respecto al estatuto de Dominio que se dio a inicios de 1929. Mas no halló respuesta y las facciones políticas, tanto hindúes como musulmanas, se inclinaron hacia la radicalización. Manifestación de esto se encontró en la aparición política de Subhas Chandra Bose, líder hindú que se opuso a las ideas gandhianas, el cual formó un partido llamado *Forward Bloc*, que no buscó otra cosa sino la independencia total de la India por el medio que sea necesario, incluyendo los

⁹⁴ *Ibíd*em, pp. 121-122.

⁹⁵ *Ibíd*em, pp. 132-134.

⁹⁶ *Ibíd*em, pp. 137-139.

actos de violencia. Sin embargo, Gandhi no se rindió y trató de ponerle un punto final al colonialismo inglés a través de su movimiento *Quit India*, el cual se amenaza al Imperio británico con una oleada de desobediencia civil en masa si es que no abandonaban la India. Desafortunadamente, esto tampoco salió como el Mahatma esperaba y una vez que fue apresado la violencia se apoderó de las masas. Es aquí cuando se dieron por terminados los movimientos de no cooperación no violenta para combatir la independencia de la India⁹⁷. Mas, aun cuando esto fue así, el Imperio británico concedió la independencia a la India.

La lucha de Gandhi fue sumamente admirada por sus compatriotas y las personas de todo el mundo. Dentro de su país fue visto como el *Padre de la Nación*. Sin embargo, aún existía gran oposición al proceder y a las ideas de Gandhi por parte de los grupos extremistas. Es así como el 20 de enero de 1948, camino a una de sus ya conocidas oraciones públicas, fue asesinado⁹⁸.

2.1. La no violencia como guía de la desobediencia civil

Gandhi pensaba que el individuo está siempre por encima del Estado, es decir, este debe estar al servicio del ciudadano. Para él, entonces, al igual que para Thoreau, prima el crecimiento del hombre, ya que el gobierno es producto de la actividad de los sujetos políticos, en otras palabras, el hombre es anterior ontológicamente al gobierno. No obstante, existe la posibilidad de que los estadistas busquen un interés personal, dejando de lado el bienestar del pueblo. Esto, para Gandhi, está fundamentado en la base de la política moderna que busca la riqueza y el bienestar personal⁹⁹. Su crítica hacia el gobierno no se dirigía solamente hacia el Estado colonial, sino también hacia todo Estado moderno, ya que consideraba que el beneficio propio y el ensalzar el éxito a través de la riqueza y el poder llevan necesariamente hacia la violencia, de modo que se pierde un vínculo con la comunidad. Siguiendo esta lógica, las leyes promulgadas por el

⁹⁷ *Ibíd*em, pp. 145-153.

⁹⁸ *Ibíd*em, p. 161.

⁹⁹ JAHANBEGLOO, op. cit., p. 33; p. 63.

Estado se tornan provechosas principalmente para quien dirige, por lo que su bienestar está primero del de los demás.

Ahora bien, Gandhi está en contra de una fidelidad total hacia el Estado y a su vez opina que el gobierno debe estar limitado en cuanto a sus acciones. Esto tiene como base la crítica gandhiana hacia el modelo absolutista hobbesiano sistema que atribuía un origen divino a los gobernantes. Si el jefe de Estado no tiene una decisión absoluta ni mucho menos divina, esto abre la posibilidad a que el pueblo recurra la desobediencia civil. Cuando sucede un abuso por parte del Estado, el ciudadano tiene derecho a criticarlo, pero no solo de manera verbal, sino también activa, mediante la desobediencia hacia las leyes que reconoce como injustas. Por ello, el sujeto no tiene como prioridad la obediencia total al gobierno, sino al deber moral, es decir, lo que el ciudadano juzga como correcto. Esto, asimismo, está también fundamentado en una máxima de Thoreau que reza así: «Lo que tengo que hacer es asegurarme de que no me presto a hacer el daño que yo mismo condeno»¹⁰⁰. Esta máxima es llamada, por Hugo A. Bedau, «el principio de Thoreau» donde «los actos injustos del gobierno no afectan sólo a sus víctimas, negros, indios y mexicanos en la situación considerada, sino, en general, al ciudadano o individuo gobernado»¹⁰¹.

Si el sujeto debe obedecer lo que cree que es correcto para llevar a cabo una crítica al Estado, entonces su acción debe fundamentarse en una reflexión ética. De este modo, es partir de ella que debe surgir la desobediencia civil. La clave para poder llevar a cabo esto con éxito es tener en cuenta que el mecanismo debe ser la no violencia, es decir, nuestra crítica y práctica éticas mediante la desobediencia civil al Estado debe ser guiada por la no violencia¹⁰². El modo en el que Gandhi plantea realizarlo es a través del diálogo entre la ética y la religión como base de la política. Sin embargo, el hecho de tener como clave de acción a la no violencia no quiere decir que la resistencia propuesta

¹⁰⁰ DC, p. 97.

¹⁰¹ LASTRA, op. cit., p. 11.

¹⁰² JAHANBEGLOO, op. cit., p. 43.

por Gandhi es pasiva, sino activa¹⁰³. Asimismo, para él, esta resistencia activa no implicaba que defendiera la posición de una resistencia armada, sino todo lo contrario:

La *Satyagraha* es pura y simplemente fuerza del alma, y allí donde haya lugar para el uso de armas o de la fuerza física o de la fuerza bruta y hasta el grado en que sea posible, deja de haber lugar para la fuerza del alma en ese mismo grado. Desde mi punto de vista, son fuerzas puramente antagónicas, y tengo plena consciencia de este antagonismo incluso en el momento del advenimiento de la *Satyagraha*¹⁰⁴.

Más adelante afirmará:

Además, mientras que no hay posibilidades para el amor en la resistencia pasiva, con la *Satyagraha* ocurre lo contrario, no solo no hay lugar para el odio, sino que es una ruptura positiva de su principio fundamental. Mientras que la resistencia pasiva deja la posibilidad del uso de las armas cuando se presenta una situación adecuada, en la *Satyagraha* la fuerza física está prohibida incluso en las circunstancias favorables. La resistencia pasiva es concebida a menudo como una preparación para el uso de la fuerza, mientras que la *Satyagraha* jamás admitiría tal uso.

[...]

En la resistencia pasiva siempre está presente la intención de hostigar al otro bando, mientras que a la vez se está dispuesto a sufrir cualquier penalidad que

¹⁰³ En el marco de sus conferencias, luego de la primera *satyagraha*, un magnate de Johannesburgo, el señor Hosken, comenzó a interesarse por el movimiento indio y criticó severamente la posición de Gandhi. Para ello se valió del término «resistencia pasiva» y la caracterizó como un movimiento débil. El Mahatma respondió de la siguiente manera al señor Hosken: «Para contestar al Sr. Hosken, definí nuestra resistencia pasiva como “fuerza del alma”. Me di cuenta en esta conferencia de que el uso del concepto “resistencia pasiva” podía dar lugar a una confusión indeseable»¹⁰³. Cf. GANDHI, M. *Resistencia pasiva vs satyagraha*. En: *Desobediencia civil*. Madrid: Tecnos, p. 283. Por esta razón, Gandhi decidió no utilizar el término «resistencia pasiva» para dar cuenta de su posición y del movimiento al cual lideraba, sino que lo definió como «fuerza del alma», el cual acabó por evolucionar en el término «satyagraha». Pedro Degregori nos ilustra mejor en su libro *La “no violencia” violenta* sobre la adopción de este término por parte de Gandhi: «Gandhi debió negar todas esas connotaciones y explicitar la verdadera naturaleza del movimiento indio; al mismo tiempo advirtió que una nueva palabra debía ser acuñada para designar su lucha. Como no podía encontrarla, a través del *Indian Opinion* ofreció un premio al lector que hiciera la mejor propuesta al respecto. Marilal Gandhi acuñó la palabra Satagraha (sat: verdad, agraha: firmeza) ganando el premio, pero luego, para que fuese más clara, Gandhi la transformó en Satyagraha». Cf. DEGREGORI, Pedro. (1973). *La “no violencia” violenta*. Buenos Aires: Paidós, p. 123.

¹⁰⁴ GANDHI, op. cit., p. 284.

nos resulte de esta actividad; mientras que en la *Satyagraha* no existe ni la más remota intención de dañar al oponente. La *Satyagraha* postula la conquista del adversario mediante el sufrimiento propio¹⁰⁵.

La no cooperación tuvo como objetivo dejar sin cimientos a las medidas tomadas por el Gobierno inglés en materia social, económica y política. Gandhi planteaba que esto sería posible si las víctimas del Estado dejaban de colaborar con el mismo. Podemos ser testigos de la presencia de Henry Thoreau en este planteamiento y lo que posibilita afirmar su influencia es la no cooperación de los impuestos hacia el gobierno. Gandhi trata de esta medida no solo a una individualidad, sino a todo el pueblo de la India, es decir, busca el bienestar de todos. Ahora bien, a diferencia de Thoreau, Gandhi proponía agregar un elemento más a su propuesta política: el amor. Planteaba que la no cooperación no debería hacerse inspirada ni en el odio ni en el deseo de hacer daño¹⁰⁶. Para él esta era una manera de comunicarle al prójimo el malestar de uno y así hacerle un bien, pues pretendía que, una vez que el otro sea consciente de esto, las injusticias sean eliminadas a través del amor.

En el caso de la desobediencia civil gandhiana vemos también un rasgo distintivo con respecto a otros planteamientos políticos. Ella no debe contener elementos violentos de ningún tipo y eso incluye que no sea ni irrespetuosa ni desafiante, ni inspirar odio ni ningún tipo de sufrimiento. La manera de lograr este carácter no violento tanto en el principio como en el resultado que se obtenga es mediante un equilibrio entre deberes y derechos. Se hace patente una brecha más con Henry Thoreau al limitar la desobediencia civil de tal modo que evite todo tipo de violencia. Thoreau si bien en principio no buscaba la violencia, ella era una alternativa secundaria.

Podemos afirmar entonces que la propuesta gandhiana de desobediencia civil tiene como objetivo el diálogo ético y político con el gobernante y el Estado en general a través de actos explícitos y totalmente pacíficos de desacuerdo con las leyes. Gandhi

¹⁰⁵ *Ibíd.*, p. 285.

¹⁰⁶ JAHANBEGLOO, *op. cit.*, pp. 36-37.

no buscaba, por otro lado, la supresión del gobierno: su objetivo mediante esta vía era el cambio gradual hacia una sociedad más justa y pacífica. La no cooperación y la desobediencia civil para el Mahatma son derechos constitucionales para frenar el abuso de poder. Plantea además que a través de estas dos medidas, el ciudadano es capaz de mejorar su calidad moral y a su vez la política que lo guíe; en otras palabras, la política es un medio por el cual se expresa el deber ético para lograr una mejora en todo aspecto social y alcanzar la autonomía. Es el acuerdo que surge a través del diálogo entre el pueblo y el gobernante el que da lugar a un avance en ambos campos de la actividad humana para enriquecer tanto su calidad de vida como su calidad de ser humano. Solo de esta manera, según Gandhi, es posible obtener una verdadera autonomía. Él era consciente de que los actos deliberados tanto de desobediencia civil como de no cooperación traen como consecuencia el castigo pertinente de las leyes desobedecidas, mas creía que eso es parte de no obedecer las leyes consideradas como inmorales.

La primera pregunta que surge es ¿a qué se refiere Gandhi con «verdad»? Para el Mahatma este concepto tenía dos maneras de entenderse. La primera hace referencia a Dios como verdad absoluta, y la segunda, a una verdad relativa que debe entenderse como el objetivo ético que Gandhi perseguía para poder llevar a cabo una sociedad no violenta y justa. Para ilustrar mejor este punto, Conrado Eggers Lan lo describe de la siguiente manera:

Gandhi experimenta que la lucha por la liberación de los oprimidos, primero en Sudáfrica y luego en la India, es precisamente una búsqueda activa de la verdad, y por eso la llama *Satyagraha*, en cuanto hay una fuerza que lucha por restablecer nuestra unión con la «verdad que está en nosotros», y que la opresión sume en tinieblas¹⁰⁷.

En otras palabras, la verdad que perseguimos en esta vida está referida a lo que es éticamente correcto y que el Estado intenta oprimir con leyes que buscan en algunos casos el interés de quien gobierna. No obstante, es importante tener en cuenta que hay una referencia explícita hacia la ley superior citada antes por Emerson y Thoreau, pero

¹⁰⁷ EGGERS LAN, Conrado. (1970). *Violencia y estructuras*. Buenos Aires: Ediciones Búsqueda, p. 127.

que Gandhi se plantea a través no de un autoritarismo moral, sino del diálogo intercultural e interreligioso. O al menos esa era la intención del Mahatma.

Aquí juega un rol muy importante la religión, la cual también es entendida en dos sentidos ligados a las dos maneras de entender la «verdad». Lo referido a Dios se encuentra en un plano netamente personal y privado, mientras que lo referido al bienestar del hombre se encuentra en un ámbito público. De este modo la religión, para Gandhi, es por una parte privada y por otra parte debatible públicamente. Debido a la gran cantidad y variedad de tradiciones culturales y religiosas, opinaba que estas deben entrar en diálogo para poder obtener lo mejor de ellas en el debate ético político y así lograr que el ser humano crezca moralmente, el cual debe darse en el ámbito público mediante la no violencia. A esta búsqueda de cimentación ética era a lo que Gandhi se refería cuando hablaba de espiritualizar la política.

Gandhi utilizaba términos de la tradición religiosa védica e hindú y los adaptaba a su propia necesidad. Es decir, las palabras que extraía de estas tradiciones obtenían un significado ya no solo religioso, sino político. Un ejemplo de ello es el *swaraj*, que en la tradición védica estaba referido al autogobierno para poder transformar tanto lo interior como lo exterior. Dentro de la filosofía política gandhiana, este término es entendido como la autonomía que requiere el ser humano para alcanzar la del Estado, en otras palabras, así como también sostenían Emerson y Thoreau, el Estado refleja la calidad moral del hombre.

El *swaraj* también implica la autorrealización del individuo, no solo ético o político, sino también educativo. Gandhi sostiene entonces una relación directa entre el desarrollo individual y el social. No pretende proponer un individualismo al estilo de Thoreau, sino que da un paso más allá, ya que la educación de uno mismo debe contribuir a la mejora de la comunidad. A este bienestar común Gandhi lo llama *sarvodaya*. El individuo, como agente moral, siempre está ligado a otros seres humanos, por lo tanto, no se puede pensar en el desarrollo individual sin tener en cuenta el de toda la comunidad. La autocrítica y el conocimiento de uno mismo son las claves para poder

obtener un mejor desarrollo de la política mas no es posible alcanzar el *swaraj* si no se mantiene regulado al Estado en el proceso de mejora. Esto solo puede darse a través de la acción de desobediencia civil pacífica frente a los abusos de poder, la cual debe llevarse a cabo mediante la educación de las masas. Una reflexión más profunda acerca de la religión en Gandhi y su importancia en la política será tratada en el siguiente punto del presente capítulo.

La desobediencia civil planteada por el Mahatma, al dejar la pasividad de lado, busca actuar junto con lo que él llama *valentía*, de modo que el desobediente pueda soportar los ataques físicos del Estado. El que recurre a la no violencia se mide en tanto se enfrenta al conflicto, en palabras de Lanza del Vasto, discípulo de Gandhi, «[...] no se puede hablar de no-violencia mientras no hay conflicto, no se puede llamar no-violento a aquel que se pone en lugar seguro mientras que el mundo está en llamas»¹⁰⁸. Esto, a su vez, se fundamenta en el principio de que si bien el Estado puede ejercer una fuerza física sobre el ciudadano, no lo puede hacer con la mente de quien critica. Es a través de esto que el Mahatma plantea la empatía como medio para disuadir a quien subyugue al otro, que no es otra cosa que sentirse identificado con el dolor del otro como si fuera uno mismo; ponerse en el lugar del otro.

Otro término utilizado por Gandhi era *ahimsa*, que significa «no causar daño». Para él, *ahimsa* daba cuenta de la empatía que debía tener el ser humano para con los otros. No se trataba ni de simpatía ni de compasión, sino de compartir sentimientos y pensamientos con el otro, de modo que uno se ponga en el lugar del otro. Con ello concluye que el ser humano puede reconocer diferencias y similitudes en los demás, así como también en uno mismo. Se trata de reconocerse como parte de una gran diversidad y no como el centro de la misma. Esta característica de la sociedad basada en el respeto y la tolerancia es llamada *Rama Rajya* («reino de Rama»). Es a través de esta empatía dialógica que es posible solucionar conflictos. A esto debe sumarse como medida la del «amor», mencionada líneas más arriba.

¹⁰⁸ LANZA DEL VASTO, G. (1977). *La aventura de la no-violencia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, p. 15-16.

Gandhi era consciente de los posibles efectos negativos que puede conllevar la desobediencia civil aun cuando se tuviera como principio la no violencia. Tenía presente que en la práctica algo así no era perfecto, de modo que trató de justificarlo diciendo que si bien estos actos podrían traer consigo ciertas injusticias en lo práctico, era menos ético que las injusticias estén resguardadas por la ley¹⁰⁹, por lo que valía la pena correr el riesgo.

Teniendo esto último en cuenta, podemos concluir que la desobediencia civil gandhiana persigue principalmente un objetivo, el cual es reformar éticamente la política para así llevar a cabo, a su vez, la reforma del Estado, transformándolo en uno no violento y justo. Aquí la política no es un fin en sí mismo, sino un medio para poder obtener dicha reforma, en otras palabras, no se persigue el poder político como fin. Con esto también se busca que el beneficiado no solamente sea uno, sino toda la comunidad afectada, como se dijo anteriormente. Como vemos, a diferencia de Thoreau, Gandhi busca el bienestar común y no solamente el individual pues, al contrario que Hobbes, planteaba que la política no era un mecanismo de autoconservación, sino un espacio para desarrollar la solidaridad entre los hombres y de ese modo crear una sociedad que busque un objetivo ético.

El Mahatma señala que el pueblo debe gobernar junto con la persona a la cual se le encarga el poder, en otras palabras, debe haber una soberanía compartida. Esto con miras a que el pueblo pueda evaluar si el gobierno sobrepasa los límites al cometer abusos e injusticias. Sin embargo, si se tiene en cuenta lo primero, veremos que prima la soberanía de los gobernados frente a un Estado que puede tornarse corrupto. Gandhi no solo piensa que el gobierno debe ser compartido, sino que a su vez diseña un plan para reformarlo, de modo que la estructura del mismo cambie progresivamente a través de la *satyagraha*. Para ello formulará tres conceptos claves. Uno de ellos es el ya mencionado *satyagraha*, y los otros dos son *swaraj* y *swadeshi*. *Swaraj* significa «autogobierno», tanto a nivel macro (a través de estructuras descentralizadas, autoorganizadas y autodirigidas para alcanzar una civilización moral más auténtica) como a nivel micro (mediante la autonomía del ciudadano). *Swadeshi* hacía referencia a la actividad propia

¹⁰⁹ JAHANBEGLOO, op. cit., p. 25.

de la región que conlleva una mejora económica mediante el concepto de buena vecindad.

La estructura de gobierno que proponía el Mahatma tenía como nombre *Panchayat*¹¹⁰. Esta consiste en la separación clásica de poderes en legislativo, judicial y ejecutivo. Por otro lado, quienes estarían a cargo serían cinco personas, por el lapso de un año, elegidas mediante el voto de ancianos, hombres y mujeres. El pueblo tendría un papel participativo dentro de la esfera pública y del Estado, de modo que no sería un gobierno solo de los cinco, sino de todos. Esto aplicaba a cada aldea, de manera que a través de la *Panchayat* alcanzaran la autonomía suficiente como para encargarse de sus propios asuntos. Este sistema, para Gandhi, constituye la base perfecta para una democracia justa. La clave del sistema es entonces una microsoberanía mediante de la participación de las diferentes comunidades. Él ve en la democracia participativa el modo para mantener la no violencia y así evitar que la política se corrompa. De esta manera, la no violencia no solamente es relevante para limitar las acciones del gobierno, sino también para modificarlo progresivamente y construir una democracia participativa.

En un contexto como el de la India, el diálogo entre comunidades y tradiciones era clave para Gandhi. Su sistema no solamente se centraba en desarrollar la política y la ética de un cierto pueblo, sino establecer el nexo dialógico intercultural, como se dijo anteriormente. Esto no solo concedía una mejora importante en los campos ya mencionados, sino también permitía un respeto y conocimiento de las tradiciones y culturas de otras personas. A pesar de que Gandhi mantenía un concepto del «otro», no debía ser rechazado y humillado, sino considerado como un importante aporte al conocimiento mismo del ser humano.

Gandhi mantenía una posición ecléctica. Para él siempre había algo que rechazar y algo que rescatar en la heterogeneidad, y esto era posible a través del diálogo. Era crítico aún con la propia tradición hindú, ya que para él lo dictaminado anteriormente en

¹¹⁰ JAHANBEGLOO, op. cit., p. 41.

una cultura, siempre debe someterse a un examen de la edad de la razón alcanzada hasta ese momento si se busca la aplicación política y ética de dicha cultura. Esta tolerancia que se plantea está estrechamente ligada a su concepto de no violencia, ya que ayuda a desarrollar la imparcialidad y consideración hacia los otros. De este modo, toda decisión que se toma para una mejora tanto ética como política, debe darse en un contexto de diversidad cultural. Pero así como promovía la interculturalidad, también era un asiduo crítico del fundamentalismo. Esto podrá verse de una mejor manera cuando tratemos su eclecticismo religioso.

Su Estado ideal estaba guiado por la máxima thoreauniana de «el mejor gobierno es el que menos gobierna», pues sostenía que mediante de la política de comunidades participativas el poder político monopolizado no tendría necesidad de existir. Si las comunidades se comportan de la manera en que Gandhi propone, ello es porque las personas se han convertido en sus propios gobernantes, por lo que así el gobierno no sería necesario. A esto Gandhi lo llama *anarquía ilustrada*. Es a través de la acción ética-política y no del Estado que se podrá lograr un bien común. La democracia, por lo tanto, como la entiende Gandhi, no se da a nivel del Estado, sino a nivel social/comunitario, esto debido a que depende de la relación del individuo con la comunidad.

Si lo que se busca por medio de la desobediencia civil no violenta es una sociedad justa y pacífica, debemos definir a qué se refiere Gandhi con justicia en términos de castigo. Siendo *ahimsa* el concepto que guía la acción del hombre hacia la comunidad y viceversa, la justicia como castigo no era aceptable. Gandhi propone hacerle frente a los males sociales teniendo presente la no violencia, lo cual es perdonar y ser compasivos. Justicia también debe entenderse en el Mahatma como la oportunidad de compartir todos los mismos derechos a partir de la regulación de los deberes, lo cual incluye una responsabilidad para consigo mismo y para con los otros.

No obstante, el mismo Gandhi plantea en sus escritos que no tenía como objetivo la coherencia de su pensamiento, lo cual lleva inevitablemente a que

encontremos contradicciones en su propuesta. Afirmaba que esto se debe principalmente a que su mismo pensamiento estaba siempre en constante cambio. Una de las principales contradicciones que encontramos hace referencia al pilar de las acciones sugeridas en la desobediencia civil: lograr la empatía a través del autosufrimiento. Esta medida puede ser usada como herramienta disuasiva y coactiva, ya que se obliga al otro a dejar de actuar como lo está haciendo por temor a que la persona que lo está llevando a cabo sufra un perjuicio. Esto se ejemplifica en el ayuno, tomado como medida para disuadir a quien comete el abuso. Sin embargo, parecería que esta medida tiene como consecuencia algo de violencia al ser coactiva. Como diría Pedro Degregori: «Parecería que en la no violencia hay un principio de violencia, que la ahimsa puede incubar la violencia, es decir que es algo así como un tipo de violencia activa»¹¹¹. Con esta propuesta, Gandhi no logra que el autosufrimiento entre en diálogo con el agresor directo, sino que se le obligue a dejar de hacerlo. En palabras de Eggers Lan: «[...] su método se maneja dentro de lo que hemos llamado “violencia coercitiva” [...]: *se obliga a alguien a hacer algo que no desea*»¹¹².

Por otro lado, como hemos visto, Gandhi sostiene como base de la ética que proponía el diálogo intercultural e interreligioso. Sin embargo, existen pasajes de sus escritos en los que se puede encontrar una contradicción con esto al sostener que la no violencia debe seguir estrictamente un tipo de fe en Dios, de manera que no se puede hablar estrictamente de una no violencia:

Esta sociedad ha de basarse naturalmente en la verdad y la no-violencia que, en mi opinión, no son posibles sin una fe viva en Dios —entendiendo por Dios una Fuerza que existe por sí misma, viva y omnisciente que impregna todas las fuerzas conocidas del universo, que de nada depende y que seguirá siendo cuando las otras fuerzas probablemente hayan perecido o cesado de actuar. Yo soy incapaz de dar razón de mi vida si no creo en esa omniabarcante luz viviente¹¹³.

¹¹¹ DEGREGORI, op. cit., pp. 126-127.

¹¹² EGGERS LAN, op. cit., p. 134. Las cursivas son del autor.

¹¹³ GANDHI, M. (1985). *La independencia*. En: *Hacia un socialismo no violento*. Buenos Aires: Editorial Le Pléyade, p. 19.

Por esta razón Gandhi despreciaba a cualquier grupo que no tuviera una fe en Dios, como en el caso de los grupos comunistas. En palabras de Norman Filkenstein «Gandhi era rotundo en que los comunistas y otros no creyentes no lo pretendieran, porque “considero completamente imposible el verdadero amor por los hombres sin amor a dios”»¹¹⁴.

A pesar de que aquí no se refiere exclusivamente a una concepción de Dios es inevitable notar que existe cierto grado de autoritarismo moral, ingrediente problemático de la desobediencia civil según nuestro análisis. No obstante, esta posición autoritaria se agravará un poco más en otro escrito del Mahatma:

Recordemos que la no-posesión es un principio aplicable a los pensamientos tanto como a las cosas. El hombre que se llena el cerebro con conocimientos inútiles viola ese principio inestimable. Los pensamientos que nos alejan de Dios o no nos impulsan hacia Él constituyen obstáculos en nuestro camino. [...] gran parte de lo que hoy respetamos como conocimiento es pura y simple ignorancia; por lo tanto, algo que nos hace mal en lugar de beneficiarnos¹¹⁵.

Aquí somos testigos de una condena del conocimiento que nos aleja de Dios, pero no de cualquier dios, sino de un concepto de Dios correcto para Gandhi. Todo lo demás es ignorancia. Una vez más, no hay espacio para el diálogo, por lo tanto, estamos ante una imposición de un código ético. Esto no hace posible el diálogo ni la creación de principios morales pensando en el otro, sino desde lo que uno considera correcto. Una vez más, como se dijo, tratamos con un autoritarismo moral que Gandhi trataba de evitar, pero en el que cae al no concebir una coherencia en su pensamiento.

¹¹⁴ FINKELSTEIN, Norman. (2013). *Lo que dice Gandhi sobre la no violencia, la resistencia y el valor*. Madrid: Biblioteca nueva, p. 34. Debido a que Filkenstein, a diferencia de nosotros, tuvo acceso a los tomos del corpus gandhiano completo, nos apoyaremos en las citas que haga de Gandhi, de manera que las citas incluidas de este en las suyas pertenecen a la edición que él cita.

¹¹⁵ GANDHI, M. (1985). *La no-posesión o pobreza*. En: *Hacia un socialismo no violento*. Buenos Aires: Editorial La Pléyade, pp. 34 – 35.

Este autoritarismo moral conlleva necesariamente la negación de la existencia de libertad en el accionar ético del hombre, ya que lo único correcto es lo que Gandhi considera como tal: «Sólo la conducta veraz puede alcanzar la verdad»¹¹⁶. A esto se suma el hecho de que para él, así como también para Emerson y Thoreau, las leyes no serán necesarias, pues cada uno representará la ley con su accionar. Sin embargo, si tenemos en cuenta lo citado en estas últimas líneas, vemos que ese tipo de praxis tiene necesariamente como resultado una imposición de lo que se cree que es correcto: «No serán necesarias las leyes ni las cortes porque cada uno será ley para sí mismo. Todos estarán en libertad de hacer lo que quieran»¹¹⁷. En conclusión, esto niega la misma libertad que defiende para los demás.

Como vemos, el corpus gandhiano está plagado de diversas contradicciones. En palabras de Finkelstein:

Con todo, tanto la vida como los escritos de Gandhi estaban llenos de contradicciones. Le gustaba citar a Ralph Waldo Emerson, «la coherencia absurda es la obsesión de las mentes inferiores». Gandhi le concedía poco valor a la coherencia, por eso «es una equivocación de las mentes estrechas intentar encontrarle sentido: las acusaciones de...incoherencia no deberían importar. Lo que debe contar en un servidor público es la aprobación de su propia conciencia». Pero Gandhi también insistiría en que él era consistentemente coherente: «la incoherencia es solo aparente...»¹¹⁸

Más adelante dirá:

Podía sostener que «en cualquier análisis de una conducta moral, la intención es el ingrediente principal» y, simultáneamente, argüir que «un hombre tiene que ser juzgado por sus actos, no por el motivo que los impulsa». Podía deplorar como un tipo de violencia «una muralla humana de manifestantes que impidiera el paso a los lugares de los manifestantes», pero al mismo tiempo aconseja a un compañero indio, a quien un soldado británico había quitado el asiento en el cine, que debería «colocarse de pie de manera que deliberadamente impidiera que el usurpador viera». Podía considerar que incluso en el «ejemplo clásico de

¹¹⁶ GANDHI, M. (1985). *¿Qué es ser socialista?*. En: op., cit., p. 29.

¹¹⁷ GANDHI, M. (1985). *Las conclusiones erróneas*, p. 21.

¹¹⁸ FINKELSTEIN, op. cit., pp. 21 -22.

la hermana o la madre indefensa que se ve acosada sexualmente por un rufián malintencionado», no estaría justificado recurrir a la violencia y al instante siguiente “defender” el empleo de la violencia «contra el mundo entero si me veo arrinconado sin poder evitar la violación de una joven desamparada»¹¹⁹.

Si a este autoritarismo moral le sumamos el concepto de voz interior —concepto base no solo para Gandhi, sino también para Emerson y Thoreau— para dirigir los ayunos y otras medidas coercitivas contra quienes cometen abusos, obtenemos no solamente un autoritarismo moral ya demostrado líneas arriba, sino además algún que deja paso a expresarse mediante de un tipo de violencia. Como diría Finkelstein:

Quando Gandhi se embarcaba en una campaña de desobediencia civil, en un ayuno o en negociaciones, no lo hacía —en todo caso, no conscientemente— después de una estimación material del «equilibrio de fuerzas», sino más bien siguiendo el impulso de un «deseo interior», una «voz interior», o «un regalo de Dios». «No me guía la razón», decía «sino el instinto o, en otras palabras, la voz interior, y uno nunca sabe dónde le llevará esa voz»; «no dependo de mi intelecto para decidir sobre una acción. Para mí, el proceder congruente es que sea la voz interior quien la apruebe». Parece obvio que, sobre esta base, el movimiento que forjó Gandhi no podía ser más autoritario: ¿cómo puede discutirse con una «voz interior»?¹²⁰.

A esto también habría que agregarle el que Gandhi creyera que él era la única autoridad en la *satyagraha* por ser el más experimentado *satyagrahi*. Esto entra en contradicción con la posición de la voz interior que busca evitar el seguir a alguien en todo lo que dicte:

[...] cada uno debe seguir la voz de su interior...en ningún caso debéis seguir ciegamente a nadie».

Sin embargo, Gandhi reivindicaba un derecho exclusivo sobre la resistencia no violenta porque él era la «única autoridad en la *satyagraha*», el «más experimentado *satyagrahi*» y «autor de la *satyagraha* y general en la acción de la *satyagraha*». Y en vista de que era, o se consideraba, el único que tenía el privilegio de conocer los misterios de la *satyagraha*, nadie tenía la cualificación necesaria para debatir sobre ella: «Creo y siento que es dios dentro de mí quien

¹¹⁹ Ibídem, p. 26.

¹²⁰ Ibídem, pp. 34-35.

me mueve y me utiliza como su instrumentos» [...] Simple y llanamente, dudar de Gandhi era dudar de dios¹²¹.

Existe otro elemento de suma importancia en el pensamiento gandhiano y que también crea contradicciones: la valentía. Este concepto está referido al hecho de no huir ante el peligro inminente, sino enfrentarlo aunque ello signifique morir en el intento. Por lo que vamos conociendo de Gandhi hasta el momento, esta valentía no debe recurrir a la violencia, como lo concibe al describir lo que entiende por *satyagraha*. No obstante, encontramos una contradicción más en Gandhi cuando este prefiere la elección de la violencia a una cobarde huida:

En cualquier caso, no es cuestión de cobardía: si es necesario hacer una elección entre la cobardía y la violencia aconsejaré la violencia...opino que los que creen en la violencia deben aprender el manejo de las armas. *Preferiría, sin dudar*, que la India hubiese recurrido a las armas para defender su honor antes que verla volverse o quedarse cobardemente testigo impotente de su deshonor¹²².

A esto debe sumarse que Gandhi detestaba la sumisión disfrazada de no violencia. Como vimos, para él es más importante luchar hasta con el último recurso que se tenga, aun si eso implica actuar violentamente: «Gandhi detestaba más la muda sumisión que la violencia y, a sus ojos, lo que era aún más inmoral era el sometimiento disfrazado de resistencia no violenta»¹²³.

A pesar de esto, Gandhi sostiene que pelear por la libertad no tiene sentido si eso incluye la destrucción de los que necesitan de ella:

La causa de la libertad sería una mofa si el precio que hay que pagar es la destrucción masiva de aquellos que tienen que disfrutar de esa libertad”, sin embargo, también podía afirmar que el mayor mal que le puede suceder a un

¹²¹ *Ibíd.*, p. 37

¹²² Texto citado por Conrado Eggers Lan de MAHATMA. *La joven India*, introducción, XX. Cf. EGGERS LAN, *op. cit.*, p. 130.

¹²³ FINKELSTEIN, *op. cit.*, p. 57.

pueblo es perder su independencia”, y que las naciones ocupadas por los nazis deberían preferir la aniquilación antes que cooperar con los invasores¹²⁴.

Para Gandhi la valentía lleva consigo un sacrificio y, aunque ello signifique la aniquilación de todos los que luchan por ella, morir es mejor que huir cobardemente, porque morir significa, para él, haber luchado con valentía. Y como vemos, esto deja abierta la posibilidad a la violencia que, a su vez, también era preferible a huir. Según Gandhi, la violencia es una opción si esto representa un último recurso de lucha por una causa justa: «Por eso, aunque personalmente renunciara a ello, reconocía la legitimidad del recurso a la violencia en una causa justa: “la autodefensa es el derecho natural de todos”»¹²⁵; «Frente a los insultos personales y “si os sentís humillados”, Gandhi opinaba, más próximo a Malcom X que a Martin Luther King, “estará justificado que abofeteéis al bravucón en el rostro o que toméis cualquier acción que estiméis necesaria para resarcir vuestra dignidad”»¹²⁶.

Sobre este punto, Filkenstein cita¹²⁷ varios escritos del Mahatma entre 1920 y 1939 bajo el título *Antes que la cobardía solo puedo preferir la violencia*, donde se pueden leer los siguientes pasajes en palabras del mismo Gandhi: «Cuando solo se puede elegir entre la cobardía y la violencia, tengo que aconsejar la violencia»; «Preferiría que la India recurriera a las armas para defender su honor antes que contemplara cobardemente, como un testigo indefenso, su propia ignominia»; «Mi no violencia no admite que se huya del peligro y se dejen los seres queridos sin protección. Entre ser violento y huir cobardemente, solo puedo preferir la violencia a la cobardía»; «La autodefensa [...] es la única trayectoria correcta cuando no hay disposición para la autoinmolación»¹²⁸.

La muerte y la vida en la posición gandhiana resultan problemáticas por el hecho de la poca importancia que le da en varios de sus escritos a la muerte de los *satyagrahis*.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 28.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 53.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 54.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 60.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 60-65.

Para Gandhi la muerte de uno de ellos resultaba motivo de júbilo, no de sobrecogimiento ni de pena: «Nada será mejor que si este grupo de *satyagrahis* muere». El sacrificio último de un *satyagrahi*, según Gandhi, no solo remueve la conciencia pública, sino que también “purifica a aquellos que quedaron atrás y despierta un mayor espíritu de servicio”¹²⁹.

Sobre este tema, Finkelstein cita otro escrito de Gandhi de 1939 bajo el título *Me causaría júbilo enterarme de que han matado de un tiro a un compañero*, en el que se puede leer lo siguiente: «Me causaría júbilo enterarme de que han matado de un tiro a un compañero como Jairamdas o de que le han roto el cráneo a ese otro compañero, de reputación igual de intachable»¹³⁰. Esto por un lado puede darnos a entender que el Mahatma perseguía un culto a la muerte, mas esto se aplaca cuando en otro escrito del mismo año, citado también por el autor antes mencionado, Gandhi menciona que «no hay la menor razón para sentirse afligido por la muerte de los amigos. Nadie muere antes de que le llegue su momento». Más adelante dirá: «¿Por qué os sentís tan desgraciados? Después de todo, no os ha sacudido una tragedia»; «¿Por qué, entonces, deberíamos llorar la muerte de nadie? Solo muere el cuerpo. Esa es su naturaleza y por eso no hay motivo para extrañarse cuando muere»¹³¹.

Podríamos estar hablando entonces no de un culto a la muerte, sino más bien de una visión banal de la misma. De ser así, cabe preguntarnos entonces por qué la muerte de un *satyagrahi* tendría que representar alguna importancia para quien es el agresor, siendo tanto la vida como la muerte parte de un ciclo natural. Si lo que Gandhi rescata no es el cuerpo sino la mente o el alma, podríamos refutar esta posición con sus propios objetivos de libertad y justicia terrena, ya que no buscaba salvación póstuma:

Si el objetivo de la *satyagraha* era ablandar el corazón de Hitler con la esperanza de una liberación *terrestre* y, sin embargo, no produce resultados durante la vida terrenal de las víctimas, entonces debe considerarse que es un fracaso *político*. Dicho de otra manera,

¹²⁹ *Ibidem*, p. 47.

¹³⁰ *Ibidem*, pp. 72-73.

¹³¹ *Ibidem*, pp. 74-76.

si todo lo que Gandhi tenía para ofrecer a sus discípulos era la redención póstuma, era improbable que el movimiento político que encabezaba hubiera tenido amplio alcance. La expectativa de una recompensa terrena estaba implícita en su mensaje político. Si no fuera sí, ¿por qué se llamaba a sí mismo “reformista *práctico*” e “idealista *práctico*”¹³².

Como escribió también Jahanbegloo: «[...] [Gandhi] rechazaba cualquier acción que fuera “promovida por la esperanza de felicidad en la otra vida”»¹³³.

Aun cuando Gandhi entraba en contradicción con sus mismas ideas en sus diversos escritos durante toda su campaña, es importante rescatar lo que aportaba al problema de la desobediencia civil. Menciónese como ejemplo de ello su objetivo de no solo salvarse a sí mismo, sino a toda persona que se vea afectada por una ley positiva abusiva, además de tener como clave la no violencia que representa el carácter pacífico de su propuesta. A esto tendríamos que agregarle que la no violencia también sirve para manejar un diálogo intercultural e interreligioso sin la imposición de ideas y con ello formar conceptos que conformen una reflexión ética inclusiva, es decir, incluir la posición del otro, todo esto llevado de la mano de la política. Sin embargo, esta política no es entendida como un fin, sino como un medio que permite llevar este diálogo y reflexión éticos a un nivel macro para de esta manera lograr un intercambio de ideas entre el pueblo y el gobernante.

2.2. Eclecticismo religioso como base de lo político

En esta parte del capítulo analizaremos cuál es la naturaleza de la propuesta política gandhiana ligada a la religión. Gandhi recurrió a diversas tradiciones para poder forjar su planteamiento religioso, esto debido a que, como se mencionó anteriormente, defendía el diálogo intercultural e interreligioso, de modo que un diálogo entre las diversas tradiciones religiosas era fundamental para extraer de ellas lo que mejor tenían. Una huella patente de su propuesta religiosa se halla en los vedas, así como también en la tradición budista, jainista y musulmana: «Gandhi consiguió crear nuevas palabras a

¹³² *Ibíd.*, p. 130.

¹³³ JAHANBEGLOO, *op. cit.*, p. 29.

partir de la sabiduría antigua, convirtiendo el concepto hinduista y jaimista de *ahimsa* [evitación de la violencia] en un temperamento cívico y un compromiso democrático»¹³⁴. Así como el concepto de *ahimsa*, otros fueron sacados del constante diálogo interreligioso, como se mencionó en la exposición de su pensamiento político, además el concepto de no violencia fue extraído de este mismo diálogo: «Debemos apuntar que Gandhi no inventó la idea de no violencia; él mismo lo dice: “La no violencia es tan vieja como las montañas”. En efecto, aparece en las Sagradas Escrituras, en Buda, en los libros del Tao chino, en el Talmud, en el Corán»¹³⁵. Por otro lado, «siendo pequeño, aunque su espíritu no era religioso, trató mucho a los monjes jainitas, que practican una religión que les prohíbe matar aun a los insectos»¹³⁶.

También influenciaron de manera relevante el hinduismo y el cristianismo (específicamente el *Bhagavad Gita* y el Sermón de la Montaña respectivamente):

Pero el libro que realmente ejerció una verdadera influencia en su espíritu fue el *Bhagavad Gita*. Su lectura le descubrió la filosofía de la no violencia. Muchos lo criticaron argumentando que esa interpretación del libro sagrado era totalmente personal, que sus convicciones eran el resultado de la lectura de la Biblia, especialmente del Sermón de la Montaña[...]»¹³⁷.

Gandhi hizo dialogar toda tradición religiosa que llegaba hasta él:

Se había acostumbrado a rumiar conceptos. La ortodoxia no tenía cabida en su mente. El Sermón de la Montaña lo conmovió; Buda lo impactó; Krishna lo atrajo. Debió conocer también la historia de los esenios, su piedad, su vida recoleta, su quietismo, su celibato, la pobreza, la posesión en común¹³⁸.

Como vemos, Gandhi no se conformaba con una sola propuesta religiosa. Él proponía la formación de conceptos a partir de cada una de ellas para que pudieran

¹³⁴ *Ibíd.*, p. 21.

¹³⁵ DEGREGORI, *op. cit.*, p. 127.

¹³⁶ *Ibíd.*, p. 101.

¹³⁷ *Ibíd.*, p. 79.

¹³⁸ *Ibíd.*, p. 119.

servir en el debate público. Como se expuso, existe una parte de la religión que pertenece a la esfera privada y otra, a la esfera pública, mas cabe resaltar que para poder entrar en un debate público, como lo es el político y ético, los conceptos necesitan salir de la esfera privada de la religión. Entonces, la formación de los mismos debe darse en el debate de su contenido, mas tampoco se trata de extraerlo fuera de su contexto. Si bien debían ser debatidos públicamente, contenido de los conceptos está ligado a la tradición religiosa aun cuando se salga de la esfera privada. De modo que se hace posible poner en diálogo a la ética, la política y la religión. «Pero la religión en Gandhi no quedaba confinada, como la de muchos otros, a templos, iglesias, libros o rituales; estaba estrechamente relacionada con las esferas de la política y lo social»¹³⁹.

¹³⁹ JAHANBEGLOO, op. cit., p. 29.

CAPÍTULO III

PERSPECTIVAS CONTEMPORÁNEAS: RAWLS Y LA VIABILIDAD DE LA DESOBEDIENCIA CIVIL

Un elemento importante dentro de las propuestas de filosofía política en la modernidad fue sin dudas la noción de contrato social. Ella constituye el inicio del acuerdo entre los hombres y busca, como vimos, por ejemplo, en el caso de Locke, no solo resguardar lo que se posee, sino también trata de salvaguardar la libertad de cada uno. Esto entonces nos lleva a dar cuenta de la importancia del aparato legal para poder asegurar la libertad de los miembros de un grupo en específico. El contrato social también nos indica que la relevancia de la formación de una sociedad civil recae en proteger los intereses del individuo y que el gobernante, y del mismo modo el Estado, pasarían a ser solo una herramienta para poder llevar a buen puerto dicho plan. Esto se relaciona asimismo con que tanto Thoreau, Emerson y Gandhi consideraran al individuo como fuente primaria de las instituciones políticas y que por ende el individuo sería superior ontológicamente hablando, ya que el contrato social permitiría la creación del Estado por parte de los hombres.

Como se vio en los capítulos precedentes, esta noción de contrato social, así como el hecho de que se reconozca al individuo como creador del orden civil, da paso a la posibilidad de resistirse contra el gobierno cuando este sobrepasa los límites impuestos tanto por los intereses de los individuos o los límites que marcan las leyes. Esto se complica cuando tomamos en cuenta a las minorías que podrían formarse una vez que el Estado esté formado y funcione mediante leyes ya establecidas. Debido a que son parte también de la sociedad, y que sus derechos podrían no ser reconocidos, nos

damos cuenta entonces de que no es suficiente establecer un orden civil que resguarde los intereses del pueblo. Nos vemos en la necesidad no solo de reformular constantemente el aparato legal, sino de reconocer las directrices o principios que guiarán la creación del mismo, de un modo tal que las minorías que se vayan formando con el pasar del tiempo puedan ser escuchadas y tomadas en cuenta. En otras palabras, lo que hace falta para crear leyes, así como también para criticarlas, o para determinar el orden que seguirá el Estado y el constante mejoramiento del mismo, ya sea mediante palabras o actos, son principios normativos que no solo guíen el actuar político, sino que puedan ser reconocidas por todos los miembros de la comunidad. Estos principios deben asegurar los deberes y derechos de los miembros de la sociedad, es decir, asegurar la libertad e igualdad de cada uno, además de darle una base objetiva tanto a la legislación como a la desobediencia civil. Política y ética van de la mano para poder evitar la mayor cantidad de conflictos sociales posibles y establecer así un diálogo constante entre gobernante y gobernados.

La noción del contrato social ha sido nuevamente retomada por un autor contemporáneo norteamericano: John Rawls (1921 – 2002). Rawls se vale de esta para poder desarrollar una teoría que tratará de dar cuenta de la manera en que puede construirse un Estado justo, teniendo en cuenta lo mencionado líneas arriba, es decir, la creación de principios de justicia tales que puedan mantener el orden de la sociedad civil y con ello salvaguardar los derechos y deberes sin tratar de aplastar a las minorías. Este capítulo entonces estará dedicado a la posibilidad de dicho planteamiento y su relación con la desobediencia civil y a reflexionar, en base a lo investigado, la posible viabilidad de la desobediencia civil.

1. El Estado y la sociedad según Rawls

Rawls tiene como objetivo que el orden del Estado, expresado en leyes e instituciones sociales produzca en primer lugar justicia social. A su vez que esta concepción de justicia no sea desarrollada por individualismos o por el acto de una sola persona o de varias sin conexión o meta alguna. Si lo que se busca es el mejoramiento del Estado y el

desarrollo de una producción de justicia, Rawls nos dice que esta debe apoyarse en la cooperación social, así como en la distribución de bienes y servicios de una manera adecuada a este objetivo: «[...] la cooperación social hace posible para todos una vida mejor de la que pudiera tener cada uno si vivieran únicamente de sus propios esfuerzos»¹⁴⁰.

De hallarse en una sociedad injusta, Rawls propone identificar las causas de tal injusticia y además, la deliberación acerca de qué principios pueden hacer a una sociedad más justa, en otras palabras, que los principios apunten a una concepción de justicia como meta y que tanto el accionar del gobierno como el del ciudadano, parta o tenga como objetivo esa misma concepción: «El punto que deberá tenerse presente es que es por sí mismo valioso tener una concepción de la justicia para la estructura básica»¹⁴¹.

1.1. La sociedad «casi justa»

Para indagar acerca de estos principios de justicia, Rawls se vale del concepto de contrato social¹⁴². Ello da cuenta de una situación ideal en la que personas de diversos intereses deliberarían acerca de cómo debe estructurarse la sociedad de manera que todos, a su vez, estén de acuerdo sobre los principios establecidos. El problema surge si se considera que cada individuo partiría desde un punto de vista que incluya su situación económica u otros intereses privados, de manera que su propuesta buscaría defender dichos intereses.

Rawls no tiene como objetivo salvaguardar lo que Locke en algún momento llamó ‘*property*’, sino establecer directrices que hagan un Estado justo para todos más

¹⁴⁰ RAWLS, John. (1995). *Teoría de la Justicia*. Traducción de María Dolores González, México: F.C.E., p. 18.

¹⁴¹ *Idídem*, p. 22.

¹⁴² Cabe mencionar que Rawls no entiende la noción de contrato social en términos históricos. Cf. *Ibídem*, op. cit., p. 25.

allá de la situación económico-social. Sin embargo, la crítica primera que podría venirnos a la mente es cómo piensa Rawls que cada uno de los miembros dejará de lado sus propios intereses. Parecería imposible desprenderse de ello. Habría en esa situación un claro conflicto de intereses entre propuestas igualitarias y desigualitarias, de modo que se justifica la estructura política más conveniente a su posición. Se trata entonces de perseguir un consenso desde una imparcialidad, o como lo llama él: la justicia como imparcialidad¹⁴³. La situación en la que se delibera acerca de los términos del contrato social, es denominada por Rawls como la posición original:

[...] la posición original de igualdad corresponde al estado de naturaleza en la teoría tradicional del contrato social. [...] Entre los rasgos esenciales de esta situación, está el de que nadie sabe cuál es su lugar en la sociedad, su posición, clase o *status* social; nadie sabe tampoco cuál es su suerte en la distribución de ventajas y capacidades naturales, su inteligencia, su fortaleza, etc. Supondré, incluso, que los propios miembros del grupo no conocen sus concepciones acerca del bien, ni sus tendencias psicológicas especiales¹⁴⁴.

Como dijimos antes, siendo una de las metas de Rawls hallar las causas y principios que podrían ayudar a cambiar una sociedad injusta, el autor norteamericano declara que el problema principal recae entonces en la falta de imparcialidad de los acuerdos establecidos en el gobierno, legal y constitucionalmente hablando. Mas el solo consenso en la posición original no es suficiente. Una vez más, nos hallamos en el mismo problema: si no se dejan de lado los intereses de los individuos que deliberaran acerca de la reformulación de la sociedad, podrían terminar estando de acuerdo en una estructura donde unos sean los oprimidos legalmente y así resguardar sus intereses. Rawls propone para ello un velo de ignorancia¹⁴⁵, de modo que las personas puedan dejar de lado estos intereses o prejuicios. No obstante, se plantea una pregunta acerca de qué tan posible es desprenderse de estos prejuicios privados de los individuos. Si la respuesta es una negativa, entonces qué medidas podrían tomarse para poder deliberar con imparcialidad.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 27.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 25.

¹⁴⁵ *Ídem*.

El filósofo estadounidense se pregunta entonces qué principios de justicia podrían escoger los individuos que se reúnan a deliberar acerca de los mismos una vez que se tiene en cuenta el escenario de imparcialidad y el velo de ignorancia en la posición original. Para poder dar cuenta de los mismos, y debido a la imposibilidad de desprenderse de prejuicios o intereses privados con tan solo la voluntad del individuo, Rawls recurre a la teoría de la elección racional: «[...] la cuestión de la justificación se resuelve elaborando un problema de deliberación: tenemos que averiguar qué principios sería racional adoptar dada la situación contractual. Esto conecta la teoría de la justicia con la teoría de la elección racional»¹⁴⁶. Esta teoría nos indica qué opción entre varias escogería un individuo si tuviera que maximizar los beneficios obtenidos de la decisión que tome y minimizar los riesgos que esa elección conllevaría. Se propone el siguiente ejemplo para ilustrar esta teoría¹⁴⁷.

Digamos que un grupo de amigos decide ir por unas bebidas a un bar del centro de la ciudad. Uno de ellos lleva a los demás en su auto. Cuando llegan, el mozo del lugar les ofrece tres opciones de bebidas entre las cuales pueden escoger una. La primera opción es agua mineral, que no gusta ni disgusta al grupo de amigos, pero que asegura un beneficio debido a que no existen riesgos en ingerirla; a esta bebida se le asignará un valor de 5¹⁴⁸. La segunda bebida es cerveza y esta sí contiene un porcentaje de alcohol aunque mínimo, además gusta al grupo de amigos más que el agua mineral. Sin embargo, esta bebida podría ocasionar problemas, ya que al regresar en el auto podrían encontrarse con la policía y que a su vez este halle cierto grado de alcoholemia. Debido a que no siempre las cosas resultarán bien con la cerveza pero gusta más que el agua se le asigna un valor positivo de 20 en un 90% de las veces, pero se le asigna un valor negativo de -100 un 10% de las veces. La teoría de la elección racional nos indica que cuando existen estos casos debemos sacar la utilidad media, que en este caso sería de 8. Por último, la tercera bebida es pico sour y es la que más agrada a los amigos, más que el agua y más que la cerveza. No obstante, el grado de alcohol en la bebida es mucho mayor que el de la cerveza, por lo que la probabilidad de que se presenten

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 30.

¹⁴⁷ Estoy en deuda con el profesor Darin Macnabb por el ejemplo que brinda en su explicación de la teoría racional. El ejemplo que cito es una modificación del mismo.

¹⁴⁸ Cabe resaltar que los números asignados a las bebidas son valores que permiten ilustrar el ejemplo.

problemas no solamente con la policía sino con posibles accidentes de tránsito es muy alta. A la bebida tercera se le asignará un valor de 100 un 2% de las veces y un valor negativo de -200 un 98% de las veces. Esto último nos da una media de -193. La pregunta entonces es ¿qué bebida elegirían los amigos? Según esta teoría a la primera opción se la denomina MAXIMIN, es decir se máxima el mínimo valor de beneficios, pero existe mucho menor cantidad de riesgo; a la segunda opción se le conocerá como MAXIUTIL que representa la opción media; la tercera opción será denominada como MAXIMAX, donde se busca maximizar el máximo beneficio con un alto grado de que las cosas terminen mal. Cabe mencionar que la media obtenida de promediar tanto el valor negativo como positivo tan solo representa la probabilidad mayor de riesgos o beneficios según la opción que se elija, no designa una situación real donde existe un cálculo matemático. Rawls, por su parte, evitaba usar estos términos¹⁴⁹. Por otro lado, podemos decir que Rawls se encuentra más cerca del pragmatismo al no solo quedarse con un mero cálculo, ya que su teoría de la justicia debe tener en cuenta las consecuencias prácticas de una decisión racional: «En ausencia de impulsos de benevolencia, fuertes y duraderos, un hombre racional no aceptaría una estructura básica simplemente porque maximiza la suma algebraica de ventajas, sin tomar en cuenta sus efectos permanentes sobre sus propios derechos e intereses básicos»¹⁵⁰.

Si la situación que nos describe Rawls es un escenario en el cual no se trata de una serie de toma de decisiones sino de una sola decisión que guiará las acciones del futuro, la elección racional nos indicará que debemos seleccionar el MAXIMIN¹⁵¹, debido a que existe un mínimo riesgo. En términos de concepción de justicia. Si los individuos que deliberan en la situación original y en velo de ignorancia escogieran el MAXIMAX o el MAXIUTIL cabría la posibilidad de que se encuentren en una posible situación de subyugación o pobreza. En este caso Rawls nos indica que cada de uno de ellos elegirá de tal modo que busque no perjudicarse. Antes de pasar a los principios, Rawls nos dice que existen cinco condiciones para los principios de justicia: a) generalidad, es decir, no recurrir a nombres propios, b) universalidad, c) carácter

¹⁴⁹ *Ibíd.*, p. 88.

¹⁵⁰ *Ibíd.*, p. 27.

¹⁵¹ Rawls nos dice lo siguiente: «[...] es útil como método heurístico el pensar en los dos principios como la solución maximin al problema de la justicia social. Existe una relación entre los dos principios y la regla maximin para escoger en condiciones de incertidumbre». Cf. *Ibíd.*, p. 150.

público, d) ordenamiento (en el sentido de ordenar demandas conflictivas) y por último e) carácter definitivo (que los principios sean la última autoridad. De ser así, debe asegurarse el primer principio, que es el principio de libertad que reza así: «Cada persona ha de tener un derecho igual al más amplio sistema total de libertades básicas, compatible con un sistema similar de libertad para todos»¹⁵². En otras palabras, asegurar la libertad de todos de modo que no se perjudique la de los demás. Con este principio se corre el mínimo riesgo a caer en una sociedad desigual. Por otro lado, se genera a su vez un segundo principio que reza así: «Las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para a) mayor beneficio de los menos aventajados, y b) que los cargos y las funciones sean asequibles a todos, bajo condiciones de justa igualdad de oportunidades»¹⁵³.

Debido a que el alcance de la tesis plantea un análisis de la desobediencia civil, nos detendremos en este punto, ya que no habría razón en seguir desarrollando la teoría de la justicia de Rawls. Mas antes de pasar al siguiente punto es menester que consideremos lo siguiente.

Un punto que puede reforzar la idea de la elección racional para los principios de justicia en Rawls es el llamado Equilibrio de Nash, la cual es parte de la teoría de juegos. Esta teoría fue desarrollada por el matemático John Nash (1928 – 2015): «Por definición, un equilibrio de Nash es un conjunto de estrategias, con una estrategia factible para cada jugador, tal que cada uno maximiza su pago [beneficio] esperado dado lo que predice que harán otros jugadores. Luego en cualquier juego, una predicción que no sea un equilibrio de Nash no será creíble, porque en tal caso al menos un jugador preferirá elegir otra estrategia distinta a la predicha. O sea, un escenario que no constituya un equilibrio de Nash no puede ser generalmente aceptado como solución del juego»; en otras palabras, «debe constituir la única predicción racional de conducta de los jugadores»; «sobrevivirá a una prueba de anuncio anticipado: si todos los jugadores anunciaran sus estrategias en forma simultánea, nadie querría reconsiderar la

¹⁵² *Ibíd.*, p. 67.

¹⁵³ *Ibíd.*, p. 68.

situación»¹⁵⁴. Esto refuerza la teoría de la elección racional de Rawls debido a que si se eligiera una estrategia en la que se perjudica a uno sí y a otros no, uno puede terminar en una situación desfavorecida o perjudicado. De ser esto así, uno querrá cambiar de estrategia y se generarán conflictos sociales, en términos de justicia. Por lo tanto, un equilibrio de Nash en materia de justicia propone un escenario en el que se maximizará el beneficio de todos con una posibilidad de mínimo conflicto y donde la elección sea razonable y beneficiosa para todos o, en el caso de los principios de justicia, que no se vean perjudicados. Hablamos de posibilidad mínimo de conflictos porque en la realidad existen situaciones en las que se desconocen los diversos factores que pueden terminar apareciendo en la sociedad civil. Sin embargo, esto garantizará que la posibilidad de que eso ocurra sea menor. Esto último lleva a concluir también que existe por lo tanto un margen de error que es inevitable aunque mínimo con respecto a las otras elecciones racionales. Como se dijo, un margen de error reflejado no solo en los conflictos sociales, ya sea desobediencia civil o insurgencia, sino también en la creación de leyes injustas.

Por otro lado, Rawls olvida que la creación de leyes para el orden gubernamental se estaría llevando a cabo desde principios que por su misma universalidad pueden ser interpretados desde diferentes puntos de vista. Esto hace que incluso sea posible la creación de las mismas leyes injustas que pueden oprimir a una o a varias minorías. La pregunta entonces es ¿qué se debe tener también en consideración para que la creación de leyes respete en lo más que se pueda los derechos y deberes de los diversos grupos minoritarios o el pueblo en general?

Rawls reconoce que las leyes creadas desde el principio de justicia deben salvaguardar su carácter público, de modo que sean discutibles a través de un debate que pueda ir mejorando las condiciones del gobierno y el orden del mismo. La razón por la que la sociedad es casi justa y no justa totalmente, es porque existe aún la posibilidad de que se creen leyes injustas que puedan no reconocer derechos y deberes

¹⁵⁴ La cita se extrae de un archivo rescatado en el siguiente enlace:
http://www.ebour.com.ar/derecho_lgc/09%20TEORIA%20DE%20LOS%20JUEGOS%20JUSTICIA%20Y%20DERECHO.pdf.

en una o varias minorías, de modo que si bien los principios nos guían a través de las acciones políticas estos son susceptibles de ser interpretados. La aplicación de la teoría a una realidad política tiene un margen de error por lo comentado en líneas arriba.

Sin embargo, si esto deja abierta la posibilidad de que tanto gobernante como gobernados interpreten los principios de justicia. Entonces nos preguntamos qué punto de vista se debe tomar para interpretar estos principios de justicia de modo tal que se haga aún menor la posibilidad de conflictos sociales que puedan terminar tanto en desobediencia civil como en insurgencia. Al ser estos principios tanto generales como universales, se comportan como normativas que necesitan de un contenido para que la interpretación de las mismas sea llevada a cabo tratando de tener en cuenta a los grupos minoritarios en el pueblo.

2. La propuesta de desobediencia civil de Rawls

Ahora bien, una vez que hemos comprendido la función de los principios de justicia y su fundamentación en la teoría de la elección racional desde el punto de vista de la creación del gobierno, debemos pasar al otro plano: al de los gobernados y la posibilidad de desobediencia civil.

2.1. Legitimidad de la desobediencia civil

Rawls comienza por advertir que su propuesta de desobediencia civil estará enmarcada dentro de una sociedad casi justa, y la describe como «un sociedad bien ordenada en su mayor parte, pero en la que, no obstante, ocurren graves violaciones de la justicia»¹⁵⁵. Ahora bien, a su vez, esta sociedad manejará una concepción de justicia pública que estará basada en los principios de justicia; asimismo, estos principios permitirán que la Constitución que guía dicha sociedad sea justa. Sin embargo, la interpretación de la

¹⁵⁵ *Ibíd.*, p. 331.

Constitución, es decir, de los principios de justicia que la guían, termina en manos de los gobernantes en una creación de leyes tanto justas como injustas. En el marco del alejamiento de las leyes positivas de la Constitución, y por lo tanto, una violación a los principios de justicia expresada en un obstáculo a reconocer derechos y deberes de las minorías y de la sociedad en general, es en el que se da la desobediencia civil.

Ahora bien, el autor norteamericano define la desobediencia civil como «un acto público, no violento, consciente y político, contrario a la ley, cometido habitualmente con el propósito de ocasionar un cambio a la ley o en los programas del gobierno»¹⁵⁶. Este acto contrario a la ley, sostiene Rawls, no debe estar guiado por intereses privados, es decir, no debe apelar ni a cuestiones de moral personal o críticas desde una fe o doctrina religiosa en particular, y a pesar de que coincidan o apoyen las razones por las cuales se recurre a la desobediencia civil, no deben ser tomadas en cuenta como la fuente principal de la cual debe partir. Esto último es debido a que los intereses privados pueden expresarse tanto individual como colectivamente. La razón principal, nos dice Rawls, para poder recurrir a la desobediencia civil debe ser justamente lo que se describió líneas arriba, es decir, el recurrir a la concepción de justicia que se comparte públicamente. Es esta concepción de justicia, que por ser reguladora de los asuntos políticos, la que se debe utilizar para medir los grados de injusticia que se cometen en las leyes cuando se decide recurrirse a la desobediencia civil.

Este acto se debe llevar a cabo públicamente, es decir, no solo en el sentido en el que recurrimos a una concepción pública de la justicia, sino que cometemos los actos en público, de modo que sean juzgados tanto por quienes son gobernados como por quien gobierna. Es así que las razones, y el mismo acto, pueden ser debatidos públicamente y someterse al juicio de los demás. Esto logrará no solo una identificación de la concepción de justicia como razón principal, sino que podría identificar y eliminar los diversos intereses privados que podría haber tras ello. Es así que podríamos identificar a Thoreau, entre lo que Rawls llama rechazo u objeción de conciencia y la desobediencia civil, con una ligera inclinación más hacia el primero. Si bien, Thoreau daba conferencias para debatir públicamente sus ideas, la propuesta de desobediencia civil de

¹⁵⁶ *Ibíd.*, p. 332.

ese autor no tenía como objetivo principal la participación o unión de los demás miembros de la comunidad. El rechazo de conciencia, para Rawls, se diferencia de la desobediencia civil en que no tiene como objetivo apelar al sentido de justicia públicamente reconocido o incluso al de la gran mayoría, además de no tener la pretensión principal de cambiar la ley o políticas manejadas por el gobierno¹⁵⁷. Asimismo, el rechazo de conciencia puede albergar o partir desde principios privados que no necesariamente pueden ser políticos o incluso debatidos públicamente. Aun así, Rawls reconoce que en un acto real, la desobediencia civil se puede confundir en un principio con el rechazo de conciencia debido a los elementos comunes entre ambos.

Por otro lado, Rawls rechaza los actos violentos dentro de un acto de desobediencia civil. Ello por dos razones básicamente. La primera es que la violencia representaría «violación a las libertades civiles de los demás» y ello «tiende a oscurecer la calidad de desobediencia civil del propio acto»¹⁵⁸. La segunda razón es porque actuar dentro del reconocimiento de la concepción de justicia, y por lo tanto dentro de la constitución justa y los principios de justicia, lleva consigo el respeto y fidelidad hacia las leyes que se reconocen también como justas. De este modo, la desobediencia civil, como acto contrario a la ley que es, debe afrontar las consecuencias y castigos que le imponga el aparato legal. Caso contrario sucede con la acción militante, la cual, según nos dice Rawls, no acata el castigo que le impone la ley debido a que no reconoce la concepción de justicia del Estado como la correcta y, por lo tanto, no estaría actuando desde lo que considera debería ser la verdadera concepción de justicia.

Si bien es cierto que Rawls legitima la desobediencia civil dentro de un marco de una sociedad casi justa, ello no quiere decir que si la sociedad no es casi justa la desobediencia civil no será legítima. De afirmar esto estaríamos cayendo en una falacia de la siguiente forma:

P1: $p \rightarrow q$

¹⁵⁷ RAWLS, op. cit., p. 335.

¹⁵⁸ RAWLS, op. cit., p. 334.

P2: $\sim p$

$\sim q$

Esta conclusión no es válida, debido a que solo estaríamos afirmando que hay una alta probabilidad que se dé así. Sin embargo, lo importante no es el haber hallado la falacia, sino las consecuencias de ello. Si tomamos esto en cuenta entonces cabe preguntarnos qué es lo que hace realmente la desobediencia civil algo legítimo o en que nos basamos para decir que una sociedad es casi justa. No solamente bastante con tener presente los principios de justicia a los cuales apelar para llevar a cabo una legislación o un acto de desobediencia civil, sino que juega un papel importante la interpretación de los mismos. En otras palabras, las leyes que se promulgan o los actos de resistencia civil, en este caso de desobediencia civil, se basarán en una interpretación de los principios de justicia. Esto explica por qué se crean leyes injustas o se cae en autoritarismo cuando se comete un desacato a la ley. La interpretación de dichos principios parte de nuestra concepción ética, entonces, y no solamente política. Como se dijo anteriormente, los principios son normativas que guían pero que no tienen un contenido específico. Aquello que llevará a cabo una ley justa o injusta será la perspectiva ética o los conceptos éticos desde los cuales interpretamos los principios de justicia. De este modo, si se tiene en cuenta un diálogo entre las diversas tradiciones o puntos de vista (cultural o religioso) que conviven dentro de una comunidad, existe una menor posibilidad de que la ley promulgada o la desobediencia civil sean injustas, y por lo tanto haya una menor posibilidad de conflictos sociales. No solamente hacen falta principios de justicia para no aplastar a las minorías, sino la posible interpretación que ellas puedan tener de los mismos. De este modo, estaríamos hablando de una retroalimentación entre quien gobierna y es gobernado para que paulatinamente el gobierno sea regulado y los conflictos sociales evitados.

2.2. Justificación de la desobediencia civil

Podríamos comenzar este apartado preguntándonos si debemos obedecer todas las leyes que promulga el Estado aun cuando algunas de ellas puedan ser injustas. La respuesta de Rawls es afirmativa, aunque no siempre se debe de dar el caso. El autor estadounidense nos dice que el hecho de que una ley pueda ser injusta no es motivo suficiente para desobedecerla o no cumplir, del mismo modo que el hecho de que algo sea legal no quiere decir que razón suficiente para acatarlo o seguirlo¹⁵⁹. Mientras las leyes no sobrepasen en un grado mayor los límites de justicia es menester acatarlas. Esto se debe, sustenta Rawls, a que todas las leyes que pueden ser reconocidas como injustas no están al mismo nivel: unas serán más injustas que otras. El filósofo norteamericano nos indica que hay dos maneras de producirse una injusticia:

Los acuerdos existentes pueden diferir en varios grados de las normas públicamente aceptadas, que son más o menos justas; o puede ser que estos acuerdos se adecuen a la concepción de la justicia que tenga una sociedad, o a la visión de la clase dominante, pero esta misma concepción puede ser irracional, y en muchos claramente injusta¹⁶⁰.

O incluso cuando hay claros intereses privados de por medio que favorecen a una clase o clases en particular, no hay otro medio más que oponerse tanto a los intereses de ese grupo como a las instituciones que por medios legales justifican tal injusticia. Las injusticias se dan básicamente porque no existe tampoco un medio perfecto de asegurar que las leyes creadas a partir de la constitución sean totalmente justas, como se explicó en el apartado anterior sobre por qué una sociedad es «casi justa» y no totalmente justa. La sociedad al elegir una constitución, elige también lo que Rawls llama una «regla de mayorías», de modo que se aceptan ciertos defectos que puede conllevar¹⁶¹.

Rawls nos advierte diciéndonos que la enumeración siguiente de la justificación de la desobediencia civil, solo será una presunción, ya que podría darse bajo otras circunstancias y se requerirá de otro tipo de argumentos para poder justificarla. Así, nos

¹⁵⁹ RAWLS, op. cit., p. 321.

¹⁶⁰ *Ibíd.*, p. 322.

¹⁶¹ *Ibíd.*, p. 324.

dice que en primer lugar, la desobediencia civil estaría justificada si, más allá de recurrir a la concepción pública de justicia, la limitamos hacia aquellas injusticias que resulten como obstáculos para poder resolver otras, es decir, tendrán una mayor jerarquía y mayor grado de importancia. Por ello, sostiene Rawls, la desobediencia civil debe concentrar, en primer lugar, su justificación hacia las violaciones graves del primer principio de justicia, el de la libertad, y hacia la segunda parte del segundo principio de justicia, el principio de igualdad de oportunidades. Esto es debido a que las dificultades que se puedan presentar con primera parte del segundo principio de justicia, el principio de la diferencia, son difíciles de reconocer, sostiene Rawls, ya que puede incluir en ello la influencia de intereses privados y prejuicios. Debido a que el principio de libertad es el que permite la igualdad ciudadana en un régimen constitucional y además permite el orden político, Rawls afirma que las violaciones hacia este principio deben las razones más apropiadas para justificar la desobediencia civil. Si se acata este principio en su totalidad, el filósofo estadounidense nos dice que las demás injusticias que se den dentro del gobierno serán controlables por más insistencia que presenten.

Una segunda justificación está en el hecho de haber recurrido a medios legales para poder ir en contra de una injusticia. Así, la desobediencia civil se convierte en el último recurso, por lo que Rawls declara que se debe estar seguros de si es necesaria. Debido a que las acciones a las cuales se recurrieron para poder reparar las injusticias no sirvieron y fueron estériles, Rawls sostiene que otro intento de lo mismo tendría el mismo resultado, por lo que la desobediencia civil queda justificada.

En un tercer caso, más que una justificación representa una restricción o un límite. Rawls nos dice que muy a pesar de que se satisfagan las dos condiciones previas de justificación, existen circunstancias en las que no debe apelarse a la desobediencia civil. Es el caso en el que muchas o diversas minorías o grupos sociales justifiquen su desobediencia civil al mismo tiempo, de modo que esto podría generar «un grave desorden que podría minar la eficacia de una constitución justa»¹⁶². El actuar de este modo, según el autor norteamericano, podría traer consecuencias graves para la comunidad y el orden civil. Incluso el objetivo de la desobediencia civil podría verse

¹⁶² *Ibidem*, p. 340.

deformado y salir de la apelación al sentido de justicia públicamente reconocido. Mas, nos dice Rawls, es posible solucionar esta situación con una alianza política cooperativa de las minorías, de modo que se pueda adoptar un plan justo para que todas las demandas sean consideradas equitativamente.

A pesar de que es un recurso ilegal, Rawls considera a la desobediencia civil un recurso estabilizador del sistema constitucional. Proceder a través de ella con una «debida moderación y sano juicio, ayuda a mantener y reforzar las instituciones justas»¹⁶³. Mas este acto de resistencia hacia las injusticias debe partir, dice Rawls, de un acto político y no religioso. Aun cuando apoyen o ratifiquen los juicios, los principios desde los cuales la desobediencia civil debe partir son los principios de justicia.

Por último, aun cuando los actos de desobediencia civil estén justificados y se actúe conforme a los principios de justicia, es posible que haya situaciones o resultados que no se puedan controlar del todo. Mas en este punto Rawls resalta que la desobediencia civil estará siendo llevada por motivos de consciencia y no privados o intereses personales. El autor estadounidense sostiene que no hay, entonces, un modo de evitar totalmente los peligros que tal vez pueda generar una desobediencia civil, pero si la desobediencia civil ha sido justificada, Rawls nos dice que la responsabilidad no es de quien protesta, «porque emplear el aparato coercitivo del Estado para mantener instituciones manifiestamente injustas es una forma de fuerza ilegítima a la que los hombres tienen derecho a resistir»¹⁶⁴.

A pesar de que Rawls es consciente de los diversos modos en los que pueden darse justificaciones de desobediencia civil, se empeña por desdeñar el aporte de la ética a los manejos políticos. Esto se evidencia en su afán por señalar constantemente la sola apelación a los principios de justicia. De ser estos interpretables, la misma cooperación social no podrá lograrse solamente teniendo en cuenta los principios. Para una

¹⁶³ *Ibidem*, p. 348.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 354.

cooperación social que minimice los conflictos sociales es menester entrar en diálogo con quienes son gobernados, no solamente entre pueblo y Estado, sino entre ciudadanos. Si bien tampoco esto asegurará un cien por ciento la cooperación social, como en el caso de la sola dirección de los principios de justicia, al menos logrará que se de en un mayor grado.

Esto mismo aplica al hecho de dejar de lado las diversas tradiciones o puntos de vista que pueden estar presentes en una comunidad. Una vez más, sostenemos que los principios de justicia por sí solo actúan como directrices que son susceptibles de ser interpretadas. De ser así, el mismo diálogo intercultural aportará a la formación de conceptos éticos que logren que dicha interpretación sea llevada a cabo tomando en cuenta la mayor cantidad de personas posibles y en una constante actividad, de modo que se eviten en mayor medida los conflictos sociales. En las mismas palabras de Rawls, «la ausencia de una autoridad final que decida, y la de una interpretación oficial que todos deben aceptar no origina confusión sino que es una condición necesaria para el avance teórico»¹⁶⁵.

3. Viabilidad de la desobediencia civil

Una vez que hemos analizado y estudiado la desobediencia civil en la propuesta de diversos autores y hemos identificado tanto debilidades como puntos fuertes, además de diferenciar los matices con otras clases de resistencia al gobierno como la objeción de conciencia o la insurgencia, es menester que nos planteemos qué posibilidades tiene la desobediencia civil de ser viable.

En consideración de las premisas, conclusiones y críticas hechas podemos identificar como problemas que pueden presentarse en una propuesta de desobediencia civil: la posibilidad del autoritarismo moral y la posibilidad de que este pueda ser llevado con violencia aun cuando se busque lo contrario. Sin embargo, algo que nos

¹⁶⁵ *Ibíd.*, p. 353.

ayudará a definir bien la propuesta de la misma es en primer lugar la delimitación y función de las diversas acciones que pueden llevarse a cabo dentro de una resistencia al Estado. Mas esto no evita que por razones de intereses privados individuales o de grupos se pueda llevar a cabo la desobediencia civil por motivos personales. Si la desobediencia civil debe ser un acto regulador de una democracia, como lo dijo Rawls, esta debe basarse en una fuente lo más objetiva posible.

Ahora bien, esto último se podría relacionar con el diálogo intercultural propuesto por Gandhi. El intercambio de ideas desde diversas perspectivas, tradiciones u horizontes culturales, puede ayudar no solamente a confirmar o a apoyar una posición política o ética, sino enriquecerla. A diferencia de Rawls, Gandhi, como se dijo, distingue entre dos ámbitos de la religión, y por ende de la cultura o tradición: uno privado y otro público. Es posible crear conceptos éticos a partir de las diversas tradiciones o puntos de vista a través del diálogo de modo que se alejen del ámbito privado y que aun así conserven la carga de la tradición, de modo que su discusión pueda ser llevada al ámbito público sin dejar de tener en cuenta la procedencia de su contenido. De este modo, si se decide desobedecer los actos de un gobierno, se hace desde el más amplio rango de tradiciones que se expresan en conceptos éticos discutidos dialógicamente. No obstante, aun así esto podría caer en un cálculo de intereses privados, ya que no hay una base objetiva políticamente hablando que no solamente tenga en cuenta estos conceptos éticos, sino que de una base normativa y procesal que pueda buscar modificar una ley o programa del gobierno sin caer en intereses privados individuales o colectivos. Esta base privada puede hallarse en la concepción de justicia. Apelando a una concepción de justicia de base formal es posible conducir los conceptos éticos formados dialógicamente hacia una discusión o debate público que tiene en cuenta un amplio esquema de tradiciones y que a su vez tiene una base política formal, de modo que la interpretación de este último, como se dijo en los apartados anteriores, pueda llevarse a cabo desde la interculturalidad.

La formación de la constitución y las leyes, muy a pesar de que pueden partir de principios de justicia formales, pueden terminar alejándose de los mismos por una interpretación que puede llevar consigo intereses personales. Por lo tanto, no solamente

se puede aplicar la combinación de ambas a la acción de la desobediencia civil, sino también puede ser útil para legislar y que de este modo, desde ambos aspectos pueda reducir los conflictos sociales. La desobediencia civil, entonces, se hace viable cuando tenemos una base política objetiva que pueda comportarse de manera normativa y formal, así como también un diálogo que pueda enriquecer los conceptos éticos que pueda hacer posible el debate público desde la gran mayoría de tradiciones posibles. Muy a pesar de lo titánico de la tarea o la imposibilidad de hacer entrar en diálogo todas las tradiciones que existen dentro de un Estado, se hace menester que se lleve a cabo, de modo que no se excluya a las minorías de derechos y deberes que goza la mayoría.

CONCLUSIONES

1. Locke propone que el límite de la prerrogativa sea el cansancio del pueblo. El sentir de este resulta una base no objetiva para la resistencia civil. De ello se sigue que el pueblo puede ir en contra de un gobierno totalmente legítimo. En otras palabras, Locke pone en peligro lo que buscaba resguardar: la sociedad civil.
2. Locke nos dice lo siguiente: «el derecho de destruir a quien amenaza con destruirme a mí», y «no hay más regla que la de la fuerza y la violencia» (parágrafo 16, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*); incluso dice que la amenaza debe ser tratada como una bestia salvaje. El gobernante, entonces, no solo es un peligro para la sociedad, sino para toda la humanidad, por lo que, según Locke, debe ser tratado como una bestia salvaje. Con esto se concluye que el autor inglés presenta una postura violenta contra el Estado. A esto se suma que si el actuar del pueblo frente al gobernante debe ser violento, entonces que el sentir del pueblo sea la medida se torna en una postura peligrosa para la sociedad civil. Ello, a su vez, hace patente que Locke entre en una contradicción: el método para salvaguardar la sociedad civil se torna en su posible destrucción.
3. Objeción de conciencia: es la acción que critica al Estado y acepta la sanción por parte del mismo. Puede incluir tanto motivos privados como públicos y generalmente no busca un cambio o derogación de una ley, sino una crítica de manera pacífica. Insurgencia o sedición: busca cambiar al Estado o una ley específica. Puede incluir tanto motivos públicos como privados y utiliza como medio la violencia para alcanzar sus objetivos. Debido a que no reconoce al Estado como legítimo, no acepta las sanciones que le son adjudicadas cuando se comete un desacato a la ley. Esto genera más violencia por parte del gobierno. Desobediencia civil: utiliza métodos no violentos y acepta los castigos que le son impuestos por el Estado cuando se comete un desacato a la ley. Además, busca establecer un cambio en la(s) ley(es). Una vez que tenemos estos

conceptos claros, concluimos, que por lo sostenido anteriormente, Locke está más cerca de la insurgencia que de la desobediencia civil.

4. Debe tenerse en cuenta que ya que las leyes positivas son creadas desde la ley natural, deben ser juzgadas desde la misma, es decir, juzgadas desde el concepto de Dios y de religión que posee Locke. Se reconocen entonces tres problemas principales en su propuesta de resistencia civil: a) autoritarismo moral, b) autoritarismo religioso y c) posibilidad de llevar a cabo la resistencia civil a través de la violencia. Esto no hace más que reforzar la idea de que Locke cae en la insurgencia: dentro de su propuesta de resistencia no hay lugar para el diálogo.
5. Si Thoreau piensa que el hombre es la medida de lo correcto, ello tiene como resultado una diversidad de posiciones de lo correcto, es decir, se podría caer en una arbitrariedad si se sostiene que se debe seguir lo que se plantea como ley superior, ya que ello depende del concepto de lo que es «correcto» para uno.
6. Una de las razones para que Thoreau proponga un individualismo es que no creía en la acción de masas, debido a la poca probabilidad de convencer a los demás para formarla y a la ineficacia de la misma. El problema con esto es que su criterio de «lo correcto» no estaría siendo debatido públicamente, por lo que su posición no solo es individualista, sino que parte del ámbito privado y con ello cae fácilmente en un autoritarismo moral. Además, Thoreau sostiene que el objetivo principal del hombre es no prestarse al mal que uno mismo condena. Para el autor estadounidense el hombre no debe tener como objetivo erradicar el mal de la tierra, pero al menos debe lavarse las manos de él.
7. Si la ley superior es aquella desde la cual debe partir nuestra crítica hacia el gobierno y por lo tanto liderar las motivaciones para la desobediencia civil, es decir, como medida de lo correcto, el peligro de un autoritarismo moral es patente. Si a esto le sumamos el hecho de que se busca la salvación individual y se deja abierta la posibilidad de violencia, el resultado puede ser aún más peligroso.

8. La propuesta de Thoreau, por lo tanto, termina dependiendo en grado sumo de su concepción religiosa. Debido a esto, no hay un espacio para el diálogo con otras perspectivas éticas. Identificamos entonces tres problemas en la propuesta de desobediencia civil de Thoreau: a) autoritarismo moral, b) autoritarismo religioso y cultural, y c) posibilidad de llevarlo a cabo a través de la violencia. Además, termina acercándose más hacia una objeción de conciencia que hacia una desobediencia civil.

9. Mohandas K. Gandhi afirmaba que su pensamiento político carecía de coherencia y se apoyaba en que los conceptos que iba desarrollando en el proceso de sus luchas fueron evolucionando con ellas, de modo que él aceptaba que se podían encontrar contradicciones. No obstante, es legítimo hacer un análisis de su propuesta y hallar a partir de ella las diversas contradicciones en las que cae el autor mencionado. Una vez halladas y expuestas en la presente tesis, debemos rescatar los siguientes puntos: a) el objetivo de no salvarse a sí mismo, sino de beneficiar a toda persona que se vea afectada por una ley positiva injusta, b) la no violencia, c) el diálogo intercultural e interreligioso sin la imposición de ideas y con ello la formación de conceptos que sean llevados a cabo a través de una reflexión ética inclusiva, incluyendo o teniendo en cuenta la posición del otro, y d) todo esto llevado de la mano de la política, pero no una política entendida como fin en sí misma, sino como medio que permita el diálogo tanto entre ciudadanos como entre el gobierno y el pueblo.

10. La teoría de la elección racional para la creación de principios de justicia nos pone como condición una imparcialidad tal que estos terminan obteniendo un carácter normativo formal. A su vez, la elección de los mismos resulta tener un escenario en el que quienes los eligen no querrán cambiar de estrategia para no verse perjudicados a sí mismos. Esta situación es comparable a un equilibrio de Nash, ya que este se define como la solución a un juego o problema donde cada uno elegirá la mejor estrategia para obtener el máximo beneficio posible y minimizar así los posibles daños, de modo que cualquier otra solución no será creíble por el hecho de que algún jugador siempre querrá cambiar de estrategia. En materia de justicia, se busca que se minimice los conflictos o injusticias

sociales de manera que cada miembro de la sociedad, al no saber qué situación tendrá en el Estado, no se vea perjudicado a sí mismo.

11. Al ser estos principios de carácter normativo formal, son susceptibles de interpretación una vez aplicados tanto al momento de elegir una constitución como al de proceder a legislar. Esta interpretación se da en una combinación de perspectivas éticas y morales, de modo que aun cuando estos principios en un inicio pueden parecer favorecer a todos los miembros de la sociedad, aún haya la posibilidad de caer en una injusticia y poner obstáculos a los derechos de las minorías. Es por ello que un diálogo intercultural como el propuesto por Gandhi hace posible la formación de conceptos éticos de tal forma que se incluya a la mayor cantidad de visiones o tradiciones posibles. De este modo se llevaría a cabo una interpretación de los principios de justicia desde una visión más amplia y se reduciría la posibilidad de legislar injustamente, minimizando así los conflictos sociales. La constante retroalimentación entre ciudadanos, y entre ciudadano y Estado resulta sumamente relevante en este punto.

12. Es viable actuar a través de la desobediencia civil, ya que este mecanismo, aunque ilegal, puede regular las acciones del Estado en algún grado. Esto siempre y cuando se tenga en cuenta el punto anterior, pues por una parte se recurrirá a una concepción de justicia basada en principios formales y, por otra, a conceptos éticos con un amplio horizonte cultural, todo esto con el objetivo de no caer ni en un autoritarismo moral ni en la degeneración de la desobediencia civil en actos de violencia, al menos en el menor grado posible. En otras palabras, se trata de hallar un equilibrio entre ética y política en el proceder de la desobediencia civil.

BIBLIOGRAFÍA

ALCÁNTARA, M. (2013). *El oficio de político*. Madrid: Tecnos.

ALEGRÍA, C. *et al* (2009). *Hacia una cultura de la paz*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

- BRAUD, P. (2006). *Violencias políticas*. Madrid: Alianza Editorial.
- BUCHANAN, J. (2009). *Los límites de la libertad: entre la anarquía y el leviatán*. Madrid: Katz Editores.
- COLOMBO, Ariel. "Los límites impuestos a la desobediencia civil: una revisión". *Polis*. Vol. 4, núm. 11 (2005).
- DEGREGORI, Pedro. (1973). *La "no violencia" violenta*. Buenos Aires: Paidós
- EGGERS LAN, Conrado. (1970). *Violencia y estructuras*. Buenos Aires: Ediciones Búsqueda.
- EMERSON, Ralph W (2014). *Essays*. The Electronic Classic Series. Pennsylvania State University. Elemento recuperado en: http://www2.hn.psu.edu/faculty/jmanis/rw-emerson/essays_rwe.pdf
- FINKELSTEIN, Norman. (2013). *Lo que dice Gandhi sobre la no violencia, la resistencia y el valor*. Madrid: Biblioteca nueva
- FRANKLIN, J. (1978). *John Locke and the theory of sovereignty: mixed monarchy and the right of resistance in the political thought of English Revolution*. Cambridge: University Press.
- GANDHI, Mahatma. *Mi socialismo*. Buenos Aires: La pléyade.
- GANDHI, M. (1985). *Hacia un socialismo no violento*. Buenos Aires: Editorial Le Pléyade.
- GARCÍA GONZÁLEZ, Dora. "La desobediencia civil como recurso de la sociedad civil para el alcance de la justicia". *Signos Filosóficos*. Vol. VIII, núm. 15 (enero – junio 2006): 25 – 64.
- HENAO CASTRO, Andrés. "La teoría postrawlsiana de la desobediencia civil". *Estudios Políticos*. 28 (enero – julio 2006): 63 – 97.
- ILIVITZKY, Matías. "La desobediencia civil: aportes desde Bobbio, Habermas y Arendt". *CONfines de Relaciones Internacionales y Ciencia Política*. Vol. 7, núm 13 (enero – mayo 2011): 15 – 47.
- JAHANBEGLOO, R. *La hora de Gandhi*. Galaxia Gutenberg.
- JARDIN, A. (1989). *Historia del liberalismo político: de la crisis del absolutismo a la constitución de 1875*. México: Fondo de Cultura Económica.
- KYMLICKA, W. (1995). *Filosofía política contemporánea: una introducción*. Barcelona: Editorial Ariel.
- LANZA DEL VASTO, G. (1977). *La aventura de la no-violencia*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

- LASTRA, A. (Ed.) (2012). *Desobediencia civil: historia y antología de un concepto*. Madrid: Tecnos.
- LASSIER, Suzanne (1976). *Gandhi y la no-violencia*. Madrid: Ediciones Paulias.
- LOCKE, John. (1990). *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*. Carlos Mellizo (trad.). Madrid: Alianza Editorial
- LOCKE, John (1970). *Two treatises of civil government*. London: Everyman's Library.
- MARCONI, Julieta. "Las razones de la desobediencia civil en las sociedades democráticas". *Andamios*. Vol. 5, núm. 10 (2009): 39 – 69.
- MASSÓ GUIJARRO, Ester. "La desobediencia civil como forma de participación política [cuando la rebeldía es un deber porque la discrepancia no es un derecho]". *Theoria*. Vol. 6, núm. 2 (2007): 9 – 23.
- MCLEAN, G. (1996). *Civil Society and social reconstruction*. Washington: The Council for Research in Values and Philosophy.
- MINGO RODRIGUEZ DE, Alicia. "Noviolencia, desobediencia civil y ejemplaridad". *Revista de Paz y Conflictos*. 3 (2010): 62 – 75.
- POUCHEPADASS, J. (1976). *La India del siglo XX*. México: Fondo de Cultura Económica.
- PORTELA, Jorge. "La justificación iusnaturalista de la desobediencia civil y de la objeción de conciencia". *Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas (Universidad Pontificia Bolivariana)*. Vol. 36, núm 105 (julio – diciembre 2006): 341 – 360.
- RAWLS, J. (2009). *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- RAWLS, J. (2010). *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ROY, Ramashray (1985). *Self and Society: a study in Gandhian thought*. New Delhi: Sage Publications.
- SOLIS, Carlos (2003). *Desobediencia civil*. Tesis (Licenciado en Ciencias Jurídicas). Iquique, Chile, Universidad Arturo Prat, Escuela de Derecho.
- SOREL, G. (2005). *Reflexiones sobre la violencia*. Madrid: Alianza Editorial.
- STRAUSS, Leo. et CROPSEY, Joseph (2004). *Historia de la filosofía política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- THOREAU, Henry. (2012). *Desobediencia civil y otros escritos*. Madrid: Alianza Editorial.
- TORRES GUILLÉN, Jaime. "La desobediencia civil como praxis en las sociedades democráticas. Una perspectiva latinoamericana". *Espiral*. 42 (mayo – agosto 2008): 9 – 39.

VATTER, Miguel (2012). *Constitución y resistencia: ensayos de teoría democrática radical*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.

WAGENKNECHT, Edward (1985). *Así era Henry David Thoreau: retrato de un hombre extraño*. Buenos Aires: Editorial Fraterna.

WILLIAMS, E. N. (1978). *El antiguo régimen en Europa*. Madrid: Ediciones Pegaso.