

La verdad como fundamento en Lev Tolstói y Mohandas K. Gandhi
Una interpretación para la ética de la noviolencia
Truth as a fundament in Lev Tolstoy and Mohandas K. Gandhi
An interpretation for the ethics of nonviolence

JAIME FERNÁNDEZ GIANZO

IES Arabuleila
jaimegianzo@gmail.com

Resumen

Nuestra pretensión es dilucidar qué papel ocupaba la búsqueda de la verdad en las fundamentaciones de la noviolencia expuestas por Lev Nikoláevich Tolstói y Mohandas K. Gandhi. Una vez propuesta y analizada la diferencia entre verdad relativa y verdad ontológica, se proponen algunas manifestaciones que podrían servir para hacer tangible dicha verdad ontológica. Como concepto inefable y escurridizo que es, reflexionamos sobre si su expresión cotidiana puede encontrarse –así lo proponemos– en la práctica virtuosa del amor, la justicia o la humildad, entre otros valores.

En la primera parte del trabajo se ofrece una recopilación comparativa de las reflexiones legadas por estos dos referentes de la noviolencia; mientras que en la segunda parte se proponen algunas claves para interpretar la expresión de esta verdad ontológica. Dichas claves se harán concordar con las ideas y palabras de los propios autores, y se ofrecerán como expresión de la ética que puede cultivarse desde la noviolencia.

Palabras clave: Tolstói, Gandhi, noviolencia, ética, verdad, verdad ontológica, Satyagraha

Abstract

Our work is an attempt to elucidate the role of truth and how it is considered in the foundations of nonviolence expressed by Lev Nikolaevich Tolstoy and Mohandas K. Gandhi.

Once the difference between relative truth and ontological truth has been proposed and analyzed, this review reflects on some daily manifestations which could express this ontological truth. Accepting that we are dealing with an ineffable and elusive concept, we reflect on whether its daily expression can be found -as we propose- in the virtuous practice of love, justice or humility, among other values.

In the first part we will compile the reflections bequeathed by these two mentors of nonviolence; in the second part we will offer some keys to interpret those expressions of this ontological truth. These keys will be matched with the ideas spreaded by the authors themselves, and will be offered as the ethical values that may be cultivated by the nonviolence thinking.

Keywords: Tolstoy, Gandhi, nonviolence, ethics, truth, ontological truth, Satyagraha

1. Introducción

La búsqueda y la indagación de la verdad son constantes cuando estudiamos a estos dos referentes de la no violencia. Pero, ¿qué quieren decirnos cada vez que aluden a ella? Y lo que es más importante para nuestro ámbito: ¿qué papel ocupa esta búsqueda de la verdad en las reflexiones sobre la no violencia que nos legaron el escritor ruso Lev Tolstói y el Mahatma Gandhi? Nuestro cometido en las siguientes páginas será compilar cómo la concebían, e intentar comprender por qué era esencial en su pensamiento y en su práctica de la no violencia.

No trataremos la verdad en términos jurídicos o como testimonio de terceros para dirimir litigios; así como tampoco en términos equivalentes a «tener la razón», a «ser veraz». Aunque no son aproximaciones epistemológicas incompatibles, el objetivo no es interpretar el carácter heurístico del concepto sino el camino de descubrimiento que ellos emprendieron. Sus búsquedas ansiaban una fundamentación ética y no un método para verificar proposiciones ni las relaciones entre conocimiento, demostrabilidad y verdad.

Dado que Tolstói y Gandhi eran tan sagaces en términos políticos como intuitivos en términos espirituales, su concepción de la verdad era a veces sencilla y cotidiana, y a veces trascendental e inefable. Esta naturaleza indeterminada (que bien pudiera ser un obstáculo para otras disciplinas) constituye la fuerza primordial de la verdad para la no violencia, tal y como veremos.

El desarrollo de este trabajo se ha planteado en dos fases:

Una primera parte en la que se ofrecen algunas definiciones básicas del concepto de verdad. Con base en ellas, luego se compilan y exponen reflexiones al respecto de Tolstói y

Gandhi. Sus testimonios al respecto servirán para una visión comparativa y el análisis.

En la segunda parte se propondrá una interpretación de cómo se materializa la verdad, en tanto que concepto abstracto. Desde ahí podrá justificarse el porqué priman unos valores éticos sobre otros. Llamaremos «ropajes de la Verdad» a los valores que, en su práctica de la no violencia, parecen tener sostén en la verdad ontológica.

2. La Verdad como paradigma

Como síntesis de partida, sabemos que las interpretaciones del concepto «verdad» varían según nos refiramos a proposiciones o a realidades. En este sentido, y de acuerdo al Diccionario *filosófico* de André Comte-Sponville:

Se pueden distinguir estos dos sentidos, al hablar respectivamente de veritas rei y de veritas intellectus, como hacían los escolásticos (la verdad de la cosa y la verdad del entendimiento), o bien al distinguir, como Heidegger, la aletheia (la verdad como desvelamiento del ente, lo que yo llamaría más bien la pura presentación de lo real) y la veritas (la verdad como acuerdo o correspondencia entre el pensamiento y lo real) (Comte-Sponville, 2003: 545)

La *aletheia* griega nos remite a una dualidad, según el *Diccionario de Pensamiento Contemporáneo* (el cual introduce también *'emeth/'emunah*, la noción hebrea): «lo que aparece ante nosotros y el fundamento de lo que aparece o, en otros términos, la auténtica verdad. De modo que la noción griega de verdad remite a lo permanente, mientras que la hebrea refiere un aspecto más bien dinámico» (Moreno Villa, 1997: 1214).

En el *Diccionario de Filosofía* de José Ferrater Mora vemos cómo Julián Marías ya añadió esta tercera consideración tomada del hebreo: «estima que, metódicamente, hay que distinguir entre la verdad como ἀλήθεια, como *'emunah* y como *veritas*. La primera es patencia; la segunda, confianza; la tercera, veracidad» (Ferrater Mora, 2004: 3660). Ahora bien, si nos mantenemos en el lema «verdad» que nos ofrece este diccionario, encontraremos una clasificación más amplia, la cual reúne las interpretaciones básicas que debemos considerar: «1) verdad metafísica (u ontológica), 2) verdad lógica (o semántica); 3) verdad epistemológica, 4) verdad nominal (u oracional)» (Ferrater Mora, 2004: 3661).

A la luz de esta clasificación, nosotros hemos de ubicarnos en la «verdad metafísica u ontológica», pues nuestros protagonistas parten de profundas convicciones espirituales. Además, su preocupación por qué pueda ser la verdad no depende de la veracidad o falsabilidad de ciertas proposiciones; es más, la búsqueda especulativa de la verdad –de ahí los «experimentos con la verdad» de Gandhi– es para ellos un encuentro con el adversario y no una necesidad de afincarse en sus propias certezas. A su vez, y según la tríada propuesta por Marías, estaríamos más próximos a la ἀλήθεια («des-ocultar», pues al término ληθος, *lethos*, ocultar, esconder, le precede el prefijo privativo α-). En lo concerniente a *veritas*, Pável Florenski¹ nos argumenta su desarrollo más tardío y su difusión gracias a Cicerón, quien habitualmente lo empleaba en términos morales y en relación al derecho. Con respecto al término hebreo, escribe Florenski: «la Verdad no es un concepto ontológico como para los eslavos, ni gnoseológico como para los

helenos, ni jurídico como para los romanos, sino que es un concepto histórico o, más precisamente, relativo a la historia sagrada, teocrático» (Florenski, 2010: 51-52).

Si bien hemos de posicionarnos en la verdad entendida en términos ontológicos, todas estas apreciaciones comparten el hecho de ser abstracciones. No obstante, como sostiene el *Diccionario filosófico*, «esta abstracción [la verdad] es lo único que nos permite pensar» (Comte-Sponville, 2003: 545); y no solo es una abstracción indispensable para el pensamiento, sino que lo es en virtud de lo que Roy Rappaport estudió profusamente en *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, concretamente en su capítulo «Verdad y orden». Como veremos, para Tolstói y Gandhi la búsqueda de la verdad tiene carácter sagrado. No es tanto porque se desvele a través del ritual, sino debido a que las verdades fundamentales:

aunque se formulan en palabras, la verdad que reivindicamos no es la verdad contingente que otras expresiones pueden poseer (...). Reivindicamos la verdad de lo que es, la absoluta «verdad de las cosas»: no la mera veracidad temporal sino la verdad eterna (Rappaport, 2001: 479)

Esta alusión a la «verdad eterna» no debe entenderse en sentido doctrinal, sino de acuerdo a reflexiones tales como la de Pascal en *Sobre el tratado del vacío* («la verdad debe siempre llevar ventaja, aunque se vuelva a descubrir, porque siempre es más antigua que todas las opiniones que se han tenido») o Frege en *Escritos lógicos* («el ser verdadero de un

¹ Brillante ingeniero, filósofo y teólogo ruso de origen azerí (1882-1937). Su vasta obra abarca las matemáticas, la teología, la filosofía y la creación artística. Es apenas conocida en España. Murió ejecutado en el gulag.

pensamiento es independiente del tiempo»), afirmaciones recogidas en la entrada «verdad» del *Diccionario filosófico* (Comte-Sponville, 2003: 548).

Así pues, la verdad ontológica que buscan nuestros protagonistas tiene un anclaje en lo contingente, si bien lo trasciende. Dado que dicha verdad ontológica es una abstracción, tanto Gandhi como Tolstói aluden a ella mediante intuiciones y términos específicos: *ístina* por parte de Lev Nikoláevich, *satyagraha* por parte de Gandhi. Por nuestra parte, para evitar redundancias y facilitar la lectura de este trabajo, en adelante la veracidad o verdad contingente será sencillamente *verdad*; mientras que la verdad ontológica será consignada como *Verdad*, con mayúscula inicial.

En resumen, entenderemos por verdad toda experiencia cotidiana que concuerda con la realidad; y como Verdad toda certeza que, de modo subyacente a aquella, dicen intuir Tolstói y Gandhi. Mientras que la primera se puede confirmar en el momento presente –en virtud de la verificabilidad–; de la segunda parece que sólo pueden tenerse accesos, destellos. Mientras que la verdad es aprehensible y puede relacionarse con categorías como «certeza» o «error», la Verdad es pura aspiración, pues solo puede vislumbrarse cuando se trasciende lo contingente².

2.1 La Verdad en Lev Tolstói

El desarrollo de la agónica búsqueda de la Verdad que emprendió Tolstói está influido por la cultura rusa de su época. Hemos de remontarnos a finales del siglo XVIII. Los aristócratas, expuestos a las ideas francesas y alemanas, empiezan a preguntarse qué sentido tienen sus vidas, sus preocupaciones frívolas y la futilidad de sus aspiraciones. Desde Europa llegaban noticias que vaticinaban el fuego de los revolucionarios, y muchos aristócratas se aplicaron a un estudio concienzudo gracias a su ociosidad y a las posibilidades que les brindaba el desahogo económico (Billington, 2011: 315).

Tolstói no fue ajeno a este fenómeno de profundo cuestionamiento, el cual aun hoy se conoce como las «malditas preguntas» (*proklátые voprosy*, проклятые вопросы³). Se trata del cuestionamiento esencial que todo intelectual o artista en Rusia debía afrontar para aclarar sus convicciones (Berlin, 2008: 77-78). Las preguntas más habituales interrogaban sobre qué hacer, cómo vivir y cuál es el sentido de la existencia. Eran una especie de *sapere aude* kantiano de obligado cumplimiento, pues la osadía intelectual de cada cual se medía por su autonomía e independencia para afrontar estas preguntas.

Lev Tolstói escribía esto un 29 de marzo de 1852, con tan sólo 24 años:

Hay algo en mí que me obliga a creer que no nací para ser igual al resto de la

² Desde un ámbito de estudio distinto al nuestro pero aún así compatible, esto es lo que afirma Joseph Campbell cuando analiza el valor metafórico de los mitos, gracias al cual «las formas fenoménicas se reconocen como reveladoras de trascendencia» (*Las extensiones interiores del espacio exterior*, p. 79).

³ Para la romanización del ruso empleamos el sistema ISO 9, en vigor y de empleo mayoritario. Actualmente no hay un sistema estándar para transliterar el ruso al castellano, de ahí que aparezcan algunos símbolos que no forman parte de los signos gráficos del castellano.

gente. Pero, ¿dónde se origina eso? (...) Soy viejo, el tiempo del desarrollo ya pasó o está pasando; sin embargo, a mí me sigue atormentando la sed... no de gloria, no quiero la gloria, la desprecio, sino de ejercer una gran influencia para la felicidad y el bienestar de los hombres (Tolstói, 2002: 74)

Por aquel entonces se encontraba destinado como militar en el Cáucaso, huyendo de su desbocada vida moscovita. Es una etapa en la que priman su obsesión por la autodisciplina intelectual, los análisis sobre su conducta (similares a los experimentos gandhianos con la verdad), sus primeros éxitos como escritor y el anhelo de ser un buen oficial. De todo esto hay testimonios abundantes tanto en sus diarios como en sus cartas.

La importancia de estas «malditas preguntas» reside en que estaban estrechamente relacionadas con una búsqueda de la Verdad, con la diferencia entre verdad contingente y verdad ontológica. De hecho, el idioma ruso marca una clara diferencia tanto léxica como semánticamente. Atendamos a lo escrito por Pável Florenski en su ensayo epistolar *La columna y el fundamento de la verdad*:

Nuestra palabra rusa para decir «verdad», ístina, es puesta en relación

por los lingüistas con el verbo ser, est' (ístina-estina). De este modo, ístina, según la acepción rusa, ha fijado en sí misma la noción de realidad absoluta: Ístina significa «lo que existe», «lo que es auténticamente» (...) por oposición a lo que es ilusorio, no real, no permanente. La lengua rusa remarca en la palabra ístina el momento ontológico de esta idea. Por eso ístina significa una auto-identidad absoluta y por tanto una igualdad consigo mismo, exactitud, autenticidad. (...) en su sentido ruso, podemos decir: ístina es la «existencia que permanece», «lo viviente», «el ser vivo», «el que respira», es decir, que posee la condición esencial de la vida y de la existencia. La verdad en cuanto ser vivo por excelencia: tal es su comprensión en el pueblo ruso. No es difícil advertir que esta concepción de la verdad constituye precisamente la característica original y particular de la filosofía rusa (Florenski, 2010: 47-49).

Esta *ístina* (истина) o «verdad ontológica» es un sustantivo muy distinto de *pravda* (правда)⁴, el cual significa «verdad», «cierto», «correcto»; es decir, verdad en sentido relativo y contingente. Como hemos visto, el término *ístina* conserva la raíz del verbo «ser», pero

⁴ Para una exposición pormenorizada del valor léxico, del desarrollo de estos términos y de su contexto histórico, puede consultarse la monumental obra de James H. Billington *El icono y el hacha*, p. 376 y ss.

también la del verbo «estar» (Nabokov, 2016: 268). Conviene tener presente este valor semántico. Al igual que las citadas «malditas preguntas», buscar esta verdad ontológica es una tarea ineludible para muchos pensadores y artistas rusos. Tolstói discriminó lo mejor que pudo ambas verdades, y creyó encontrar la verdad esencial a través del «entendimiento⁵» del mensaje de Jesús. Treinta años después de las palabras referidas de su diario, el acicate de su vida será el mismo, pues escribe: «Todo lo que ocupa mi vida es (para mi desgracia, porque es un camino resbaladizo y engañoso) la toma de conciencia y la expresión de la verdad» (Tolstói 2002, 274). En el original aparece «сознание и выражение истины» (*soznanie i vyraženie istiny*); es decir, que seguía intacto su afán por expresar la Verdad que trasciende lo relativo, la *ístina*. Otra alusión puede ser el capítulo X de *El reino de Dios está en vosotros* (ensayo determinante en el pensamiento de Gandhi, tal y como se ha indicado al inicio de este estudio): «X. La inutilidad de la violencia estatal como instrumento para suprimir el mal. El avance moral de la humanidad se logra no sólo mediante el conocimiento de la Verdad, sino también mediante el surgimiento de una

opinión pública». Aunque la alusión a la *ístina* es habitual en su obra filosófica, este décimo capítulo es un buen referente para el asunto que nos ocupa.

Tolstói creyó encontrar la Verdad en el mensaje de Cristo. De ahí su aprecio por el Evangelio y, en concreto, por el Sermón de la Montaña. A este respecto, recordemos que Lev Nikoláevich lo tradujo y adaptó para el lector ruso, mientras que Gandhi lo admiraba junto al *Bhagavad-Gita*⁶.

La exposición de la Verdad por parte del novelista ruso tiene aspectos peculiares. El que más evidente nos parece es aquel que le hace concebir la Verdad como el mensaje verdadero. Nos habla de «la nueva verdad», nueva no por sí misma, sino porque se trata de una certeza que ahora sí puede entender el individuo. Esta certeza se revela por una comprensión clara del mensaje de Cristo, la cual ha necesitado –y necesita– tiempo para ser asimilada e integrada por cada persona y por las sociedades⁷.

Para Tolstói esta Verdad tiene dos vías de acceso (Tolstói, 2017: 289):

- El desarrollo del camino interior, sólo posible para individuos dotados y con una profunda experiencia vital,

⁵ Es un concepto importante en Tolstói. Aparece como «comprensión vital» (разумение жизни, *rasumenie shisni*) en la traducción y concordancia que hizo de los cuatro Evangelios, titulada *El Evangelio abreviado* (contamos con una excelente edición publicada por KRK en 2017). Este concepto guarda estrecha relación con el *logos* griego, con la razón inherente que hace que la vida sea tal. Lanza del Vasto (discípulo, a su vez, de Gandhi) consideraba también dicho *entendimiento* como el primer paso para acercarse tanto a la verdad contingente como a la verdad ontológica. A este respecto, puede leerse una alusión en *La aventura de la no-violencia*, pp. 108-109.

⁶ Así lo cuenta el propio Gandhi cuando relata sus contactos con la religión en Inglaterra: «Me desagradó la lectura del Libro de los Números. Pero el Nuevo Testamento me causó una impresión muy distinta, especialmente el Sermón del Monte, que llegó derechamente mi corazón. Lo comparé con el *Gita*.» En *Autobiografía*, p. 67.

⁷ Para entender bien esta reflexión conviene conocer las tres concepciones de vida (o estados en términos espirituales o de conciencia) que expone hacia el final de *El reino de Dios está en vosotros* (p. 114 y ss.): individual/animal, social/pagana y universal/divina.

- La ascunción de ella por parte de individuos menos dotados, pero guiados por el ejemplo vital de quienes sí la han alcanzado.

Tolstói cree que ha comprendido la Verdad en un sentido que no es meramente intelectual, mental o racional. No es una cuestión de soberbia, sino de confianza absoluta en los valores que encarnó Jesús como hombre. En su senectud, su misión fue perseverar en el camino que Cristo abrió con su palabra; es decir, aferrarse a esa Verdad, que curiosamente es la traducción del célebre *Satyagraha* gandhiano. Esto excluye, casi sin excepciones, cualquier formulación por parte de la Iglesia y del Estado. Para el novelista, el mensaje de Jesús se opone a ambos, y estas opiniones las defendió hasta ser excomulgado por el Santo Sínodo, noticia que recibió más como premio que como castigo⁸.

De acuerdo a esa segunda vía de acceso, su esperanza es que esta Verdad llegue cada vez a más gente, y por ello considera que la manera de alcanzarla no es sólo por vía interior y experiencia vital, sino por la virtud transmisible de esta Verdad. Su «entendimiento» tiene aparejado un proceso de

humanización, mediante el cual Tolstói cree que las actitudes noviolentas irán calando poco a poco aun en aquellos que no conocen ni estudian sus preceptos (Tolstói, 2017: 290). Además, dicho proceso de humanización lleva implícita la participación del *otro*, del prójimo. Esta lenta pero efectiva humanización se iría filtrando por los entresijos de la violencia estructural de la que hoy nos habla Galtung y que, recordemos, «no solo deja huellas en el cuerpo humano [a través de diferentes formas de explotación], sino también en la mente y el espíritu» (Galtung, 2003: 11).

2.2 La Verdad en Gandhi

Su autobiografía lleva por subtítulo *Historia de mis experiencias con la verdad*⁹, lo que da cuenta de cómo las tentativas por acercarse a ella determinaron cada gesto cotidiano, desde la elección del alimento y el vestido, hasta la conversación con un niño o un alto dirigente político. En este sentido, Tolstói escribió que vivir consistía en «experimentar lo desconocido y conformar nuestras acciones a este nuevo conocimiento» (Tolstói, 2017: 302). Para Gandhi la Verdad y Dios eran idénticos.

⁸ No hay lugar aquí para tratar qué supuso dicha excomunión, pero sí queremos recuperar las últimas líneas de su respuesta al edicto (la traducción del ruso original es nuestra):

Empecé amando la fe ortodoxa más que mi propia paz, luego amé el cristianismo más que a mi propia Iglesia, y actualmente amo la Verdad más que a cualquier otra cosa. Y es más, esta Verdad coincide para mí con el cristianismo, tal y como yo lo entiendo. Yo profeso este cristianismo; y en la medida en que así lo profeso, sereno y gozoso vivo, y sereno y gozoso me acerco a la muerte.

Esta Verdad es la *ístina*. Puede consultarte el texto original aquí: [Источник: http://tolstoy-lit.ru/tolstoy/religiya/religiya-2.htm](http://tolstoy-lit.ru/tolstoy/religiya/religiya-2.htm) (fecha de acceso: 12 de octubre de 2021).

En ella hay varias alusiones a Tolstói. Recordemos que hubo intercambio epistolar en 1910, año de la muerte de Tolstói, y que la primera comunidad gandhiana, fundada en Sudáfrica, llevaba por nombre «comunidad Tolstoy». En su autobiografía leemos: «Tres personas contemporáneas causaron una honda impresión en mi vida, y me cautivaron: Raychandbhai, cuya presencia viviente me fascinaba; Tolstói con su libro *El reino de Dios está dentro de ti* [sic], y Ruskin con su *Hasta esto último*» (Gandhi M., 2001: 83). Con respecto a la obra de Lev Nikoláevich, insistirá en que le dejó «una huella imborrable» (Gandhi M., 2001: 119)

Reconocía no haber alcanzado ninguno de los dos, pero afirmaba con rotundidad que había intuido lo suficiente como para saber que iba por el camino correcto.

Al inicio de su autobiografía leemos lo siguiente:

Incluirán [los capítulos de su autobiografía], por supuesto, experimentos sobre la no-violencia, el celibato y otras normas de conducta consideradas como distintas de la verdad. Para mí, no obstante, la verdad es el principio soberano que incluye a numerosos principios.

Esta verdad no implica solamente veracidad de palabra, sino también de pensamiento, y no sólo la verdad relativa de nuestra concepción, sino la Verdad Absoluta, el Principio Eterno, es decir, Dios. (...)

Pero mientras no haya alcanzado esa Verdad Absoluta debo atenerme a la verdad relativa, tal y como yo la he concebido. Por el momento, esa verdad relativa debe ser mi guía, mi amparo y mi escudo. (Gandhi, 2001: 13)

Cuando en las religiones orientales se insta a la vigilancia de cuerpo, palabra y mente, la exigencia quiere decirnos que nuestros actos, nuestra expresión y nuestros pensamientos deben ser coherentes y contribuir a cultivar la no-violencia (*ahimsa*). Armonizar estos tres canales exige constante atención a nuestro flujo de pensamiento, a nuestra forma de verbalizar y a nuestra actitud. Los experimentos a los que Gandhi sometió su vida fueron un modo de mantenerlo alerta ante sí mismo, ante el

exterior y ante todas las reacciones. Además, Gandhi mantenía una concepción clásica en las religiones orientales: la diferencia entre verdad absoluta, *paramarthasatya* (que aquí llamamos ontológica) y verdad relativa, *samvrttisatya* (que venimos llamando contingente). La verdad relativa vendría a coincidir con la eslava *pravda*, mientras que la verdad absoluta correspondería a la *ístina*. A este respecto, escribe el politólogo iraní Ramin Jahanbegloo:

el enfoque dialógico de Gandhi de la idea de religión y cultura se deriva de su concepto de verdad. En su opinión, había una diferencia entre verdad absoluta y verdad relativa, paramarthasatya y samvrttisatya. Gandhi pensaba que la verdad absoluta era un atributo de Dios desconocido para la humanidad (...). En sus propias palabras, ser civilizado sería “crecer de verdad en verdad”. A su juicio, no era suficiente proclamar que uno conoce la verdad; la civilización exigía introducirse en una moral y un estado espiritual concretos que se generan mediante la observación de la verdad; la civilización es verdad en su forma dinámica, desasistida de la violencia. Se trata de un principio filosófico que, ontológicamente, es anterior a la política (Jahanbegloo, 2012: 74-75).

Para el Mahatma, la Verdad y la noviolencia son la misma cosa (así como la Verdad es el valor supremo y es análoga a Dios). Para entender esta afirmación, podemos observar su reverso, esto es: la mentira y la violencia son la misma cosa¹⁰. Si bien esta mentira se despliega

¹⁰ Las alusiones a esta cuestión son frecuentes. Como muestra, recordaremos unas palabras de su *Autobiografía* (p. 59): « El egoísmo ciega las personas que, mediante el empleo de argumentos ambiguos, se engañan a sí mismas y tratan de engañar al mundo y a Dios.»

en un amplísimo espectro, abarcando desde la mentira deliberada al error por ignorancia, siempre tiene en su origen una interpretación incorrecta de la realidad. Y advirtamos que no se enjuicia aquí al individuo, sino la rectitud o la desviación de una interpretación con respecto a la realidad. Como es bien sabido, la no violencia de principios intenta diferenciar entre la acción y el actor. El acto puede ser despreciable, el actor no. Por ello decíamos al principio, al citar a Rappaport, que para Tolstói y para Gandhi la Verdad pertenece al ámbito de lo sagrado.

La unidad natural entre la Verdad y la no violencia puede definirse en el *Satyagraha*, neologismo sánscrito que aúna las palabras *sat*, «verdad», con *agraha*, «fuerza», «firmeza». Las traducciones son numerosas, por lo que podemos encontrarla con el significado de «la fuerza de la verdad», «la firmeza en la verdad», «adhesión a la verdad», «constancia en la verdad», o «agarrarse a la verdad»¹¹. Por su carácter de investigación constante, Gandhi se refirió en más de ocasión a esta idea como «la ciencia del *Satyagraha*» (Gandhi M. , 2001: 356).

Como sabemos por su *Autobiografía*, concretamente por el capítulo XXVI de la cuarta parte, Gandhi acuñó este término para distinguir la llamada «resistencia pasiva» de las reflexiones que él ya venía desarrollando desde Inglaterra y Sudáfrica¹². Pero la complejidad del término es, podríamos decir, proporcional a la riqueza léxico-semántica del sánscrito (pues tal es su origen, aunque se emplease dentro del idioma gujaratí). De acuerdo al *Diccionario sánscrito-español* de Óscar Pujol Riembau, la raíz *√graha* significa «acción de agarrar, de

tomar o de coger; captación; aceptación», y «comprensión» en sentido figurado (Pujol Riembau, 2018: 344). Por su parte, *sat-*aglutina una serie de acepciones asentadas por los textos védicos, y cuyos semas resumimos como sigue: «que es, existente, duradero, bueno, justo; venerable, honesto; real, cierto; ser, realidad, esencia; verdad (dicho análogamente del *brahmán* Supremo) (Pujol Riembau, 2018: 1117). Por estas razones, comprendemos qué quiere decirnos Gandhi cuando afirma que «esta verdad no implica solamente veracidad de palabra, sino también de pensamiento, y no sólo la verdad relativa de nuestra concepción, sino la Verdad Absoluta, el Principio Eterno, es decir, Dios» (Gandhi, 2001: 13).

En las traducciones de dicho término se advierte que es necesaria una locución para expresar su significado. En todas se requiere la noción de aspirar o mantenerse lo más próximo posible a la Verdad, lo que transmite la idea de que no es un estado de fácil permanencia. Ante la injusticia, era necesario adherirse a la Verdad, permanecer junto a ella, no desasirse de ella. Cuando el individuo no resistía bajo su amparo, el *Satyagraha* se desvirtuaba y comenzaba la confusión y, lo peor de todo, la pérdida de convicción en lo que se hacía. El *Satyagraha* buscaba ser una práctica de la verdad contingente, y por ello mismo la aspiración de vislumbrar la verdad ontológica: «La experiencia me ha enseñado que el problema de la conducta constituye la parte más difícil del *Satyagraha*. Conducta en este caso no significa simplemente comportarse con amabilidad y hablar de forma cultivada, sino una cordialidad íntima y profunda, y el deseo

¹¹ Así la traduce Carlos González Vallés en *Gandhi, una alternativa a la violencia*, ed. Carena.

¹² Un buen resumen de los avatares de este término lo encontramos en el artículo «A note on the concept of Satyagraha», publicado por Nirmala Singh en *Indian Philosophical Quarterly* en octubre de 1997.

de hacer un bien al adversario. Esto debe demostrarse en cada acto de un *satyagrahi*» (Gandhi M., 2001: 339).

¿Significa esto que podemos estar en posesión de la verdad? La respuesta a esta pregunta es un rotundo «no». Como es sabido, la fortaleza de la no violencia es el hecho de *no* saberse en posesión de la Verdad. El no erigirse como representantes de la certeza obliga al no violento a ser ecuánime, a escuchar a la otra parte, a esforzarse por comprender sus motivaciones (y comprender no significa aceptar) y, sobre todo, a ser un humilde investigador del acierto y del error que siempre laten bajo cada acto cotidiano. Saberse no poseedor de la verdad no supone dudar de toda iniciativa, sino que supone una obligación para estar atentos a qué se busca y a cuáles son los medios más adecuados. Si no hay convicción en estos fundamentos, no puede haber lucha no violenta. Atendamos a Lanza del Vasto, discípulo directo de Gandhi y de Vinoba:

Acaso decís: no hay contra la no-violencia más que una objeción, pero seguramente insuperable, y es que la no-violencia supone la posesión de la verdad, y nadie posee la verdad. Que la verdad no es una posesión exclusiva de nadie, eso mismo es verdad, y verdad que no el no-violento no debe perder nunca de vista. Es una razón más para utilizar la no-violencia, ante todo por si estuviéramos equivocados y después, si estamos en lo cierto, para hacer de la lucha misma y de la preparación a la lucha un instrumentos de conocimiento y para tener más verdad. La rabia de tener razón es el rasgo más acusado de la violencia legítima, y es una pasión frenética (Lanza del Vasto, 1981: 39-40).

Los experimentos de Gandhi con la verdad revelan un constante escrutinio privado, pero también cómo acumulaba razones suficientes para sus reivindicaciones. Giuliano Pontara nos recuerda que «Gandhi creía que en cada doctrina, incluidas las diferentes religiosas, la verdad estaba mezclada con el error y por tanto, se trataba de buscar críticamente esa verdad» (Pontara, 2016: 5). Por ello, no caigamos en el error de pensar que toda táctica no violenta era “experimental”. El Mahatma siempre procuró entender a los británicos, a quienes estimaba más de lo que comúnmente se cree; no obstante, el proceder de los colonos era a menudo inadmisibles y ante ese hecho no cabían concesiones. Nuestros protagonistas podían cuestionarse a sí mismos, pero todo el fondo sapiencial y religioso en el que se apoyaban disolvía sus dudas. Esta sutileza es capital, pues no debemos confundir su humildad ante la verdad con incertidumbre; antes bien, es su humildad la que deshace la incertidumbre. Así deberíamos interpretar las palabras con las que Gandhi prologa su autobiografía:

Yo he efectuado profundas introspecciones buscándome a mí mismo una y otra vez, y examinado y analizado cada situación psicológica. Sin embargo, disto mucho de pretender haber llegado a una meta, ni creer en la infalibilidad de mis conclusiones. Pero, eso sí, una cosa afirmo: que para mí estos experimentos son absolutamente correctos y me parecen, por ahora, definitivos. Por tanto, si así no fuera, no ajustaría mis actos a esas resultantes (Gandhi, 2001: 12-13)

3. Los ropajes de la Verdad

Lo más valioso de estos referentes es cómo consiguen bajar esta abstracción que es la verdad ontológica a la comprensión cotidiana, cómo hacen patente una Verdad que subyace a su compromiso. Tras exponer cómo concebían Tolstói y Gandhi la Verdad, en esta segunda parte propondremos qué valores podrían resumir su ética. Dichos valores serán la actitud cotidiana que trasciende lo contingente.

Para Gandhi el enemigo no era el colono inglés, así como para Tolstói no era el zar. Esos serían los ropajes del mal, de la violencia, de la mentira, de la coerción, del abuso, de la ambición. Eran el reflejo de una crisis radical que estaba hundiendo el mundo que vivieron y vaticinaron, y su misión fue enfrentar esa crisis e intentar neutralizarla. Por eso escribe Lanza del Vasto que el primer paso para detener la carrera armamentística no es el desarme (pues ese sería el segundo paso), sino el entendimiento. Y lo expone con claridad: no habla ni tan siquiera de acuerdo, de amor, sino de entendimiento, de una comprensión de la realidad que el miedo y la industria del armamento ponen ante nosotros (Lanza del Vasto, 1981: 108-109). En este sentido, recordemos el valor ya citado que el «entendimiento» tiene en el pensamiento de Tolstói.

La pregunta que podemos hacernos es, ¿cómo surge, cómo se revela esta Verdad? A tenor de lo expuesto hasta ahora, hay acuerdo en que la Verdad, en tanto que abstracción y ontología, no aparece como tal, sino vestida con otras cualidades que acaso sí nos son reconocibles. Se trataría, como decía Rappaport, de esa verdad que reivindica algo más que la verdad contingente (Rappaport, 2001: 479). Nosotros llamaremos a estas verdades «los ropajes de la Verdad», es decir, la apariencia bajo la cual obraría la verdad ontológica, esa que Tolstói quiso comprender más allá de lo intelectual, y a la que Gandhi

quería aferrarse mediante la moralidad en sus decisiones y actitudes cotidianas.

A nuestro juicio, estos ropajes esenciales podrían resumirse en seis:

1. Amor,
2. Ecuanimidad,
3. Justicia,
4. Humildad,
5. Unidad,
6. Don de sí.

Por supuesto, ni son exclusivos, ni son los únicos, ni son independientes. Sin embargo, tras destilar sus reflexiones vemos que son tan recurrentes como esenciales, pues estas seis vestiduras de la Verdad requieren al prójimo (si lo queremos en términos religiosos, o al otro, si lo queremos en términos más seculares). Cuando el otro pierde espacio en la realidad, en la reflexión, lo hace en beneficio del ego. Esto nos hace perder la ecuanimidad y nos aleja de la Verdad, a la cual sólo se accede desde la aspiración, la determinación y la pretensión constante sobre la verdad contingente.

3.1 El Amor

Nos encontramos aquí con el ropaje más evidente y acaso también el más complejo. La verdad latente se hace patente en el amor, pero, ¿a qué nos referimos con este amor? Es esencial aclararlo, pues es un aspecto a menudo simplificado y mal comprendido. Tenemos en contra tanto lo subjetivo de su comprensión como el agotamiento del concepto, usado sin demasiada conciencia en multitud de situaciones. En este sentido, quizás la mayor confusión proviene de equiparar amor con simpatía. La simpatía es una emoción que surge como reacción, de ahí que sea habitual esperar hasta saber nuestra consideración, ya se trate de una persona, de una idea o de un objeto amable. El amor, por su parte, debe ser desarrollado sin condicionamientos. No se trata

de amar todo sin condiciones, sino de estar educados para esquivar todo lo anecdótico en nuestras relaciones con el mundo. Este tipo de amor es más fácil de asumir desde una actitud espiritual o basada en éticas de corte kantiano, pues su hincapié en el cuidado de medios y fines –fundamental en el imperativo categórico– es una formulación filosófica apropiada para el pensamiento de Gandhi y de Tolstói. Desde el punto de vista ético (especialmente para Lev Nikoláevich, gran admirador de Kant) la ética debe expresar que el prójimo, el otro, es un fin en sí mismo, nunca un medio (Pontara, 2016: 11). Desde actitudes no violentas, este fundamento requerirá diferenciar la acción del actor, es decir, el error o la confusión de la persona que lo comete, cuya dignidad debe ser siempre observada.

Para la no violencia propugnada por nuestros protagonistas debemos entender, en primer lugar, que el amor es la constante aspiración a la perfección dentro de la búsqueda de la Verdad. Cuando se habla de amor y de convicciones pacifistas es habitual creer que nos referimos a un afecto meloso, pánfilo e ingenuo. Sin embargo, debemos entender por amor la posibilidad de que nuestra comprensión de los hechos y nuestra consideración del otro sean lo más perfectas y cabales posible¹³. Para ello, debe hacerse un análisis más profundo, pleno y objetivo.

Un referente filosófico cercano puede encontrarse en Max Scheler, autor del *Ordo amoris*, y cuyo estudio homónimo quedó inconcluso. Dice en él que «quien posee el *ordo amoris* de un hombre posee al hombre», y resume su reflexión de la siguiente manera:

Al investigar la esencia de un individuo, una época histórica, una

familia, un pueblo, una nación, u otras unidades sociales cualesquiera, habré llegado a conocerla y a comprenderla en su realidad más profunda, si he conocido el sistema articulado en cierta forma, de sus efectivas estimaciones y preferencias. (...)

El amor es la tendencia, o, según los casos, el acto que trata de conducir cada cosa hacia la perfección de valor que le es peculiar –y la lleva efectivamente, mientras no se interponga nada que la impida. Lo que dimos allí como esencia del amor es, por tanto, la acción edificante y edificadora en y sobre el mundo (Scheler, 1998: 22 y 43).

Una vez entendido el amor como ese movimiento que conduce cada cosa hacia la perfección de su valor, hemos de mantener su cualidad para jerarquizar el resto de valores, a qué aspiramos y a qué sentimos aversión. Sin embargo, no se deriva de aquí que ese amor deba ser inherentemente «bueno»; por ahora, amor y perfección parecen ser correlativos entre sí y relativos a algo. Para entendernos, tan perfecto puede ser un ayuno gandhiano como el desarrollo técnico de la bomba atómica, pues no se trata sólo de eficacia, sino de cómo se ordenan los valores que nos rigen. Para aclarar este punto, veamos qué nos dice Lanza del Vasto, quien reflexiona sobre las palabras que escuchó a Gandhi y que decían «La no violencia o amor». Si bien las hizo suyas cuando aprendió con el Mahatma, reconoce que pasado un tiempo no las asumió tan fácilmente. Nos lo recuerda en *Las cuatro plagas*, y prosigue con estas palabras:

¹³ Desde el cristianismo, son esenciales Lucas 6:27-38, y Mateo 5:38-48

Para evitar la confusión de la no violencia con el amor, basta considerar que el amor implica la violencia casi tan seguramente como lo implica su contrario, el odio. Y ante todo, el amor implica el odio pues uno y otro son los polos alternativos de un mismo sentimiento. (Lanza del Vasto, 1961: 306)

Así pues, ubiquemos la noción de amor en el marco de la no violencia. Si admitimos este marco, el amor ya no puede ser una tendencia desinteresada, diáfana e indeterminada a la perfectibilidad, sino una aspiración consciente, un «arte», en términos de Erich Fromm. En *El reino de Dios está en vosotros* el novelista ruso aclara cuáles son las bases del amor cristiano y cuáles son las bases –a su juicio, más débiles– del amor fraternal proclamado por «los positivistas y todos los predicadores de la fraternidad científica». Según el novelista ruso, solo desde la concepción más elevada de la vida humana, la concepción universal/divina, puede entenderse y difundirse el verdadero amor. Escribe al respecto:

Los positivistas y todos los predicadores de la fraternidad científica, sin tomar en consideración que este sentimiento [el amor] se debilita a medida que el objeto se agranda [desde uno mismo, la familia, el clan, hasta el Estado y la humanidad], reflexionan de un modo teórico y van aún más lejos por este camino (...). No se repara en el hecho de que el amor es un sentimiento que se puede albergar, pero que no se puede propugnar, y que, además, para que haya amor debe existir un objeto, y la humanidad no es un objeto, sino una simple ficción (Tolstói, 2017: 130-132)

Tolstói considera que el amor a la humanidad es un desiderátum. Debemos observar detenidamente cómo el ruso sabe que la fraternidad cantada por las naciones, las banderas y las ideologías está condenada al fracaso, pues el amor, entendido como el afecto que nos predispone a dar lo mejor de nosotros, requiere de un destinatario convincente, casi al alcance de nuestra mano. A su entender, el individuo solo podrá amar verdaderamente cuando desarrolle la intuición de lo divino en cada vida. Solo entonces la persona no requerirá de consignas políticas o filosóficas, encontrándose en un desarrollo de conciencia tal en el que «no puede no amar» (Tolstói, 2017: 135).

Bien sabemos que la no violencia se caracteriza por no rehuir los conflictos, y por querer superarlos sin anular al otro. La idea de «recuperar al contrario» puede sonar utópica, pero sus raíces históricas y éticas son profundas: desde la filosofía oriental o Sócrates, pasando por todas las prácticas religiosas, hasta las teorías actuales sobre mediación de conflictos que evitan la práctica exclusivamente punitiva para buscar la restauración tras un daño infligido. Con muchos siglos de historia documentada y tentativas a nuestras espaldas, parece evidente que la represalia estrictamente penal hacia el enemigo no ha garantizado la superación de los conflictos. Es ahí donde el amor, tal y como lo entiende la no violencia, se abre paso.

Ahora bien, ¿significa este amor una preconsideración subjetiva (y positiva) de quien daña, abusa y ejerce la violencia? De ninguna manera. Escuchemos a Lanza del Vasto:

*69. Del amor de los enemigos
¿Y qué quiere decir amar al enemigo?
¿Quiere decir: te amo, te amo, ven que
te doy un beso?*

*¿Qué quiere decir amar al enemigo?
¿Soñar con él en la cama, como la novia sueña con el novio?
Pero, ¿qué quiere decir amar al enemigo?
¿Enviarle ramos de flores o cajas de bombones?
Amar a alguien es desearle y hacerle el bien. El primer bien que ha de hacerse al enemigo es despojarlo de su enemistad. Pero como la caridad bien entendida comienza por uno mismo, menester será que uno mismo se libere de toda malquerencia a su respecto. Esto exige un gran coraje de amor, una inversión y un desgarramiento, pues amamos nuestros odios tanto como nuestros amores, y a veces más que éstos. (Lanza del Vasto, 1961: 305)*

Es decir, que para amar debemos invertir nuestra concepción de nosotros mismos y de los demás, estar dispuestos a desgarrarnos y a desvelar que muchas de nuestras pasiones y odios son los mismos que alientan a quienes detestamos.

Si realmente es así, ¿cómo debemos entender, finalmente, el amor que Tolstói, Gandhi y otros no violentos propugnan desde convicciones espirituales? El filósofo australiano Peter Singer propuso la hipótesis de los círculos expansivos de empatía, de solidaridad (Pinker, 2018: 258,632). Esta idea se acerca a la segunda vía que Tolstói consignó para la difusión de la Verdad (la paulatina filtración en la opinión pública). Unas palabras

del psicólogo Steven Pinker pueden darnos una lectura más secular y quizás próxima a la praxis política actual:

El ideal del círculo expansivo no significa que debemos sentir el dolor de todas las demás personas del planeta. Nadie dispone de tiempo ni de energía para ello, e intentar difundir nuestra empatía de manera tan dispersa sería una invitación al agotamiento emocional y a la fatiga de la compasión. (...) Lo que realmente se ha expandido no es tanto un círculo de empatía como un círculo de «derechos»: un compromiso en el sentido de proteger a los otros seres vivos, con independencia de lo alejados que estén o los distintos que sean, contra el daño y la explotación. (...), también hace falta la argumentación moral abstracta para superar las restricciones intrínsecas de la empatía. (Pinker, 2018: 798-799)

Es aquí donde radica la no violencia como palanca de conversión en Lanza del Vasto (Lanza del Vasto G. , 1981: 15), el renacimiento interior en Tolstói (Tolstói, 2018) o, en términos puramente prácticos, el *Swaraj*¹⁴ gandhiano –el autogobierno, la libertad– como proyección del bienestar individual en el progreso de la comunidad. El amor, en tanto Verdad latente, es una constante aspiración. Donde no podamos practicarlo hemos de ubicar, por principio, el entendimiento, la

¹⁴ Se puede leer la primera edición de su ensayo *Hind Swaraj* en el siguiente enlace: <https://dspace.gipe.ac.in/xmlui/bitstream/handle/10973/33861/GIPE-001025.pdf?sequence=2>. Otra buena edición es la compilación titulada *Village Swaraj*, también disponible online: <https://gandhiashramsevagram.org/pdf-books/village-swaraj.pdf>. Para otros conceptos esenciales de su teoría social y política (tales como *swadeshi* y *sarvodaya*), puede consultarse el artículo de Mario López Martínez «Gandhi, política y satyagraha».

razón, pues anteponen siempre una mirada cabal, serena, clara y sin prejuicios. Y cuando el amor como aspiración supera nuestras fuerzas, nuestro radio de acción, es cuando entra el amparo de los derechos, la necesaria humanización del otro, y nunca su cosificación. Tal y como dice Lanza del Vasto en el fragmento citado, el primer paso no trata tanto de amar a mis enemigos como de abolir de una vez la voluntad de matarlos. Esto requiere un proceso arduo y cuyo potencial quizás no hemos descubierto del todo. Una vez más, atendamos qué escribió Gandhi acerca de las reflexiones del Tolstói sobre el amor: «Efectué también un estudio intensivo de los libros de Tolstoy, que me impresionaron profundamente. Comencé a darme cuenta cada vez más de las infinitas posibilidades del amor universal» (Gandhi M. , 2001: 135).

3.2 La ecuanimidad

La ecuanimidad (*aequ-animitas*, igualdad de ánimo, de espíritu) es definida por la Real Academia Española como: «1. Igualdad y constancia en el ánimo. 2. Imparcialidad de juicio»¹⁵.

La primera definición nos dice que el ánimo deseable es constante, inalterable, sin zozobras, sin veleidades. No significa insensibilidad, sino la capacidad de mantenerse estable cuando puede arrastrarnos el entusiasmo y cuando puede hundirnos la tristeza. Un ánimo cambiante en exceso queda desasido de la realidad y confunde los actos, los eventos y el entorno con sus estados anímicos. Así pues, lo que nos es desagradable

nos aparece como desagradable en su misma naturaleza; lo que nos entusiasma nos parece que debe ser entusiástico en sí (aunque sepamos que, de ser así, a todos nos entusiasmarían las mismas cosas); y el miedo nos convence de que reside en el objeto y no en nosotros.

Puede decirse que ambas definiciones se siguen la una a la otra, pues la segunda, consignada como la «imparcialidad de juicio», se compone de dos partes que requieren tanto al otro como al acontecimiento, pues es con respecto a ellos que somos parciales o no, y es con respecto a ellos que juzgamos un acto o un evento¹⁶.

La perseverancia en un estado de ánimo medido comporta un desapego más o menos profundo de los objetos, personas y situaciones que influyen sobre nosotros. Esto comporta que seamos más dueños de nosotros mismos y no quedemos tan expuestos a los vendavales anímicos que suscitan nuestras relaciones con el exterior. Así pues, para Gandhi el *Bhagavad-Gita* es esencial porque enseña cómo cumplir con una labor y desligarse del éxito o el fracaso al término de cada empresa. Sobre él escribirá: «hoy considero el *Gita* como el libro por excelencia para el conocimiento de la verdad» (Gandhi M. , 2001: 66). El trabajo ha de hacerse con la máxima perfección posible (lo que equivale, como ya sabemos, a hacerlo con amor), pero sin apego a los resultados. Los diarios de Tolstói están repletos de alusiones y aspiraciones al estoicismo, de razones para el compromiso y para la asunción del orden natural.

¹⁵ De acuerdo a la versión electrónica 23.2.

¹⁶ Esta parcialidad/imparcialidad también puede tener lugar a nivel intrapersonal, con uno mismo. No obstante, en este caso nos interesa cómo se concibe la ecuanimidad en las relaciones interpersonales, pues la toma de posiciones no violentas depende de esa concepción con respecto al otro.

Este desapego ayuda a ver los acontecimientos con una menor implicación emocional, sin que medie nuestro ego; y esto lleva a valorar las situaciones en sí mismas y no según nuestras interpretaciones. Como se verá, esta actitud es esencial para considerar la viabilidad de una actitud no violenta. Asimismo, desde este afán de comprensión clara pueden surgir la justicia y la humildad, esto es, el no anteponerse uno mismo a fin de ponderar las situaciones con «justeza».

Por supuesto, todo esto son aspiraciones, tanteos, acercamientos y alejamientos de la Verdad. El hecho de asumir estas aspiraciones depende de cuánto experimentemos con la realidad, con la verdad; de en qué medida y con qué profundidad observamos nuestra relación de sujetos con el objeto. Mantener vivos estos experimentos sería practicar la ecuanimidad, y ésta sería un modo de «agarrarse a la Verdad», de comprender la *ístina* sin contaminaciones por nuestra parte.

Cuando analizamos el planteamiento de las campañas del *Satyagraha*, o la mediación de Tolstói a favor de los objetores de conciencia y los opositores al zarismo, advertimos que el paso previo fue una profunda ponderación, tanto afectiva como intelectual, de sus decisiones y de sus objetivos. La convicción para soportar penurias (prisión, difamación, amenazas de muerte, etc.) la adquirirían al saber que mantenían su búsqueda de la Verdad.

A pesar de todo esto –o, más bien, precisamente por todo esto–, las decisiones siguen estando expuestas al error. Un ejemplo conocido lo tenemos en el «error himalayano» del *Satyagraha* gandhiano: «comprendí que el

progreso de la educación para la desobediencia civil no sería tan rápido como había supuesta en primera instancia» (Gandhi, 2001: 364).

3.3 La justicia

Como sucede con el amor, hemos de delimitar la ambivalencia de este concepto. La justicia, si no es coherente con los demás ropajes que aquí contemplamos, está en el origen de los mayores desastres:

La guerra no se libra con cóleras, odios, ni con ningún mal sentimiento. Se empeña con fuertes virtudes y, sobre todo, con un vivo sentido de la justicia. La rabia de tener razón es lo que vuelve la guerra encarnizada y desmesuradamente feroz.

Es necesario mucho valor, mucha abnegación, disciplina, método, saber, celo, habilidad, rapidez, ardor, perseverancia, paciencia, prudencia y audacia, fidelidad y genio para consumir devastaciones tan magníficas (Lanza del Vasto, 1961: 300).

La práctica de la ecuanimidad puede hacer patente su reflejo en lo social: la equidad. Antes de pasar a otras interpretaciones, recordemos que nuestros tres protagonistas toman un claro partido por los más desfavorecidos. No podemos olvidar lo que Gandhi llamó en sus últimos años «el talismán», y que consistía en razonar de la siguiente manera: siempre que dudemos a la hora de tomar una decisión, hemos de traer a nuestra mente a la persona más pobre y mísera

que hayamos visto; luego hemos de reflexionar sobre las consecuencias que nuestras resoluciones tendrían en esa persona¹⁷. Sucede que combatir la pobreza no es sólo mejorar la calidad de vida de los desheredados, sino que significa oponerse a quienes empobrecen al prójimo. Abogar por los más desfavorecidos es justo en términos radicales.

En términos de política económica, es útil recordar que esta postura no sólo tiene fundamento en términos morales o personales, sino que fue propuesta en el segundo principio y la segunda norma de prioridad que John Rawls¹⁸ dedica a los modos distributivos en su teoría de la justicia (Rawls, 1995: 281). Asimismo, esta posición junto a los desfavorecidos es fundamental en el pensamiento del economista Amartya Sen (crítico, por otro lado, con algunas conclusiones de Rawls)¹⁹. Además, esta inclinación económica y política a maximizar

las condiciones de quienes menos tienen guarda una sutil relación con el amor; si bien ese intento de equiparar condiciones de vida y acceso a las oportunidades puede ser meramente utilitarista, dicha equiparación también deja abierta la posibilidad para crear sociedades con un mayor sentido de mutualismo, de conciencia social y de respaldo comunitario. Otras formulaciones pueden ser las recogidas por E. F. Schumacher en su ya clásico *Lo pequeño es hermoso*, cuyo subtítulo decía *Un estudio de la economía como si la gente importase*.

Volviendo a nuestro marco, nos interesa la justicia en tanto que es una forma en la que se hace ver la Verdad. El valor de la justicia es máximo en la noviolencia, pues no sólo aspira a ella sino que procura no responder nunca mediante la injusticia. Del mismo modo, a la injusticia responde con justicia, pero no en términos legalistas, sino del modo en el que

¹⁷ El texto original se encuentra en el volumen II de *The Last Phase* (no hay edición en castellano). Puede consultarse una versión digital en el siguiente enlace, página 65: https://archive.org/stream/in.ernet.dli.2015.146888/2015.146888.Mahatma-Gandhi-The-Last-Phase-Volii_djvu.txt [fecha de acceso: 12 de octubre de 2021]

¹⁸ Concretamente, del segundo principio y la segunda norma de prioridad para los modos distributivos. En ellos resume cómo las desigualdades económicas y sociales se han de estructurar para favorecer un mayor beneficio a los menos aventajados, y estipula que debe haber una prioridad de la justicia sobre la eficiencia y el bienestar (entendiendo ese bienestar en términos utilitarios). Estas formulaciones las sintetiza así en la *concepción general*: «Todos los bienes sociales primarios –libertad, igualdad de oportunidades, renta, riqueza, y las bases de respeto mutuo-, han de ser distribuidos de un modo igual, a menos que una distribución desigual de uno o de todos estos bienes redunde en beneficio de los menos aventajados».

¹⁹ Este aspecto desborda nuestro objeto de estudio. No obstante, puede consultarse «Amartya Sen: la idea de justicia» de J. Migliore, artículo publicado en *Revista Cultura Económica* y accesible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/amartya-sen-idea-justicia.pdf> [fecha de acceso: 12 de octubre de 2021]

Sócrates acató la injusticia de su condena o Gandhi ofrecía su integridad física, la llamada *tapasya*²⁰ (López Martínez, 2012: 56). En ocasiones, parece que la mejor forma de afrontar la injusticia es al precio de la propia vida, pues hace emerger el profundo error que la legitimó.

Tal y como nos cuenta Platón en *Critón*, Sócrates pudo huir, pero la confrontación entre sus enseñanzas y la injusticia del tribunal tuvo por precio su propia vida. Dicho de otro modo: si Sócrates hubiese huido de su celda, no sólo daría la razón al tribunal sino que arruinaría todas sus enseñanzas. Se habría desacreditado como modelo de integridad, temple y justicia verdadera. En la conversación entre Critón y Sócrates leemos que la huida sería legítima si se hubiese persuadido a la ciudad sobre la injusticia de su condena²¹. Desgraciadamente, no lo hicieron en el momento oportuno, y ya solo era posible acatar el veredicto. Esto guarda una compleja relación con la actitud de Gandhi, pues tal y como sostenía:

Antes que alguien pueda dedicarse a la desobediencia civil, debe haber sido respetuoso hacia las leyes del Estado (...). Un satyagrahi obedece las leyes de la sociedad con inteligencia y por sus propios deseos de hacerlo. Únicamente cuando una persona ha obedecido escrupulosamente las leyes de la sociedad, está en condiciones de juzgar si alguna ley en particular es buena o justa, o es injusta y perniciosa.

Sólo entonces tiene derecho a la desobediencia civil con respecto a ciertas leyes, en circunstancias bien definidas (Gandhi, 2001: 363).

Tanto en el caso de Sócrates como en la *tapasya* gandhiana nos encontramos con las armas del noviolento para combatir la injusticia: su cuerpo y su palabra. Visto desde su reverso, entendemos por qué los totalitarismos –nidos de injusticia e inequidad– buscan ocultar los cuerpos y acallar las palabras. Tolstói reunió y difundió varias decenas de casos de objetores que fueron torturados y silenciados en remotos presidios del imperio ruso.

Como noviolentos, nuestros protagonistas reclaman el compromiso de recuperar la justicia, pues apenas existe en la época que rodeó a cada uno: la Rusia zarista y pre-revolucionaria y la Sudáfrica e India coloniales. Son conscientes de que la justicia legítima sus Estados, y de que sus Estados se amparan en tal justicia para justificar la violencia y la guerra. Esta premisa es capital en los ensayos de Tolstói *La esclavitud moderna*, *El reino de Dios está en vosotros* y *La ley de la violencia y la ley del amor*.

3.4 La humildad

Proponemos aquí un «ropaje» no tan complejo como los anteriores, pero no por ello con menores repercusiones. Al igual que en los restantes, conviene adoptar una perspectiva

²⁰ Se trata de un proceso de autopurificación. Mediante una determinada disciplina se purga el *karma* negativo, es decir, todas las huellas que laten en la conciencia a la espera de las condiciones pertinentes para aflorar. No se trata de un martirio, sino de exponerse con bravura a las causas y condiciones que uno mismo ha creado. En profundidad, es una idea difícil de interpretar para la mentalidad occidental.

²¹ Es importante anotar el valor de dicha persuasión: pudo salvar a Sócrates, y aún hoy es una de las técnicas predilectas para solventar conflictos desde la noviolencia.

religiosa. Como fundamento sapiencial, la humildad nace de la convicción de que Dios vela por los humildes. Así como la Biblia (tanto el Antiguo Testamento, especialmente Ezequiel, como el Evangelio) cita a los oprimidos (pobres, huérfanos, viudas, emigrantes), Gandhi intentó abolir el sistema de castas en la India; y aunque su abolición legal no comportó el abandono de su práctica en la vida cotidiana, fue inaudito no sólo codificarlo legalmente sino considerar a los intocables como «Hijos de Dios» (los *Harijans*).

Con validez también fuera del ámbito religioso, podremos convenir en que la humildad es el reconocimiento de las propias limitaciones pero, sobre todo, de las cualidades de cada uno. Este reconocimiento comporta una cercanía a los demás que puede convertirse en un ofrecimiento al otro. Como veremos, aquí se prefigura el don de sí.

Dichas cualidades serán destructivas si subyugan al otro, pero si se ponen al servicio de los demás serán constructivas y creativas. Sabemos que Gandhi pedía a todo buscador de la Verdad ser tan humilde como el polvo, y estas palabras nos recuerdan su pleno sentido cuando vemos que el humilde es aquel que está en contacto con la tierra, con el *humus*; aquel que no ha perdido contacto ni con lo esencial de uno ni con lo esencial de la vida.

La Verdad ontológica tras la humildad se hace patente en el amor que Tolstói y Gandhi profesaban por el trabajo manual: el hilado, el tejido, la agricultura. Tolstói segaba junto a los campesinos y cosía sus propias botas; por su parte, Gandhi prescribía el manejo de la rueca como símbolo de autosuficiencia, producción local sostenible y práctica meditativa.

Cuando observamos a una persona humilde se nos aparecen dos virtudes: de un lado, su potencial; de otro, el respeto hacia el interlocutor. La humildad se caracteriza por

tratar a la otra persona con respeto, sin afán por denigrarlo ni de contraponer nuestras cualidades a las suyas; las cuales, por lo demás, pasan inadvertidas para quien sólo se preocupa de exponer las propias. Tal concentración en el yo es proporcional a la distancia con el otro, y es fácil imaginar cómo será la interpretación de la realidad por parte de alguien que constantemente proyecta sus categorías y logros sobre el entorno. Ya conocemos cómo esta actitud erosiona la ecuanimidad, la equidad y la justicia. El politólogo iraní Ramin Jahanbegloo resume bien este aspecto:

Cuando Gandhi identificaba ahimsa con amor, como hizo tan a menudo, en realidad estaba subrayando el concepto de empatía como respuesta dialógica a la presencia del otro. (...), la aceptación de las propias imperfecciones no solo era un llamamiento a cultivar la humildad, sino también a fomentar el pluralismo (Jahanbegloo, 2012: 50).

Para buscar la verdad, Gandhi nos pide que incluso el polvo debe aplastarnos. No nos conmina a la humillación, sino a que nuestro punto de partida sea el origen, lo sencillo, el suelo, lo cotidiano, sin aspavientos ni ornamentos: «Los instrumentos para investigar la verdad tienen tanto de sencillo como de difícil. Para la persona arrogante pueden parecer imposibles, mientras que son muy posibles para un niño inocente» (Gandhi M., 2001: 13). Nos pide que no estemos dispuestos a los dueños de la certeza. Nos pide que estemos alerta, vigilantes, que investiguemos con curiosidad infantil cada detalle, y que no perdamos nunca el contacto con la realidad.

Gracias a que es observadora y atenta, la humildad favorece la ecuanimidad. Tiende con mayor facilidad y acierto a ubicar en el mapa

de los actos cotidianos al yo, al otro, al evento y a sus circunstancias. Asimismo, es lógico que mediante ella se tenga un acceso más fácil a la justicia.

Lo esencial de la humildad para la noviolencia es que nos obliga a no creernos en posesión de la Verdad, sino a estar dispuestos a modificar nuestras perspectivas y, si es necesario, a que el oponente nos ayude a ello.

3.5 La unidad

Una de las definiciones de noviolencia que ofrece Lanza del Vasto es aquella que considera la noviolencia como «palanca del conversión» del individuo, la conciencia de que la Verdad reside en la unidad de cuerpo, palabra y mente (Lanza del Vasto G. , 1981: 15). Cuando nos define la Verdad como «la transparencia de la forma», como «el interior como el exterior» (Lanza del Vasto G. , 1980: 14-15), nos remite a una concepción esencial no sólo en la noviolencia, sino en toda ética que aspire, en la medida de lo posible, a la unidad, no al dualismo que admite una ética privada y otra para la interacción social. En este sentido, Tolstói y Gandhi serían «monistas» (Pontara, 2016: 9-10) Fondo y forma deben ser equivalentes, tanto como las equivalencias entre Verdad y noviolencia y mentira y violencia.

Esta cualidad de la unidad se la exigen como individuos –es decir, como seres etimológicamente «indivisos»-, pero es también un valor trascendental en tanto que equivale a lo divino. Recordemos la correlación-unidad que Gandhi sostiene entre la Verdad y lo divino.

En cualquier caso, la religiosidad no es razón *sine qua non* para exigirse esta ética calificada como monista, es decir, que no contempla una deontología para la faceta privada y otra para la pública; una para la

personal y otra para la profesional; una para las relaciones intrapersonales y otra para las relaciones interpersonales. La mayor coherencia posible entre cuerpo, palabra y mente debe ser guía del quehacer cotidiano, teniendo siempre presente que una ruptura exterior del interior –o viceversa- corrompe las relaciones humanas. En *Las cuatro plagas* Lanza del Vasto escribe lo siguiente:

11. De la incapacidad de ser uno

Si uno de los dos regímenes [en alusión a los bloques de la guerra fría] diera cuenta del otro y lo abatiera, al punto se dividiría en dos puesto que la fuerza de cohesión de cada uno de ellos estriba en su oposición.

Ninguno de los dos es capaz de unidad ni digno de ella. (Lanza del Vasto, 1961: 261)

Asimismo, también Lanza del Vasto extiende esta unidad en el individuo a la unidad entre todos, lo que otorga un argumento frente a las injusticias sociales:

Como toda elucubración sobre desigualdad de razas, esto es gratuito y falso, y moralmente peligroso.

El hombre es uno y él mismo en todas partes. (...)

El Talmud comienza: “el hombre fue creado primero persona única, para que se sepa que a quien suprima una sola vida humana la Escritura lo tiene en cuenta como si hubiese destruido al mundo entero; y a quien salva una sola vida, la misma cuenta cual si hubiese salvado el mundo entero” (Lanza del Vasto, 1982: 161).

La ruptura de la unidad en el interior del individuo comporta fisuras que, como podemos intuir, dejan brotar y admitir la mentira. Una ética dualista (tales las hay, por ejemplo, para dirimir por separado las relaciones personales y las decisiones políticas o económicas) arruinaría no sólo la capacidad para la justicia en sentido lato, sino que también rompería la unión necesaria que debe haber entre medios y fines, unión que es fundamental en la noviolencia.

Esto tiene también su reflejo en la praxis política con Gandhi, pues su concepto de *Swaraj* se puede traducir como autonomía, independencia, y toda la familia léxica que contemple el desarrollo de uno mismo: realización, contención, autocontrol, moderación, amor propio, responsabilidad, etc. En un nivel político, el *Swaraj* es el autogobierno, la independencia de la India, es decir, el progreso social correspondiente al desarrollo individual y comunitario. Del mismo modo, el *Swadeshi* consiste en el desarrollo productivo local, lo que comporta un monismo ético, y no una deontología para el desarrollo personal y otra para la esfera profesional.

3.6 El don de sí

De alguna manera, puede decirse que Tolstói y Gandhi nunca consideran al otro como un medio, pero sí que ellos mismos se colocan como medios para los demás.

Tal y como nos recuerda el pensador chileno Gastón Soublette (discípulo directo, a su vez, de Lanza del Vasto) en una entrevista de 2019, las enseñanzas de Gandhi se basaban en tres pilares: «el conocimiento de sí mismo, el dominio de sí mismo, el don de darse a sí mismo a los demás» (Soublette, 2019), por lo que puede sostenerse que la Verdad es accesible, comprensible o aprehensible a través del amor, la ecuanimidad, la unidad y el don de

sí. De la misma manera, y como ya se ha dicho, el *Swaraj* y el *Swadeshi* gandhianos comportan el ofrecimiento de uno mismo a los demás, la disposición al servicio y la humilde convicción de que podemos contribuir al bienestar de quienes nos rodean (López Martínez, 2012: 52-54). Lanza del Vasto hereda esos pilares y los expone en su libro *La aventura de la no-violencia*:

La preparación regular a la no-violencia es la iniciación a la vida interior: conocimiento, posesión, don de sí. Por ello existe un Arca para empezar por el principio (y desde la infancia para los que en ella nacen). Y el principio es establecerla en lo íntimo del corazón, aplicarla después al círculo de los allegados, aventurarse finalmente en la Acción cívica.

Pero si vuestra generosidad, conmovida por los peligros y las desgracias de vuestros semejantes o indignada por los escándalos, os ha llevado primero a las manifestaciones públicas, no hay que inquietarse demasiado por la falta de ejercicio y de fundamentos espirituales, con tal que os pongáis en las manos de un buen jefe. La experiencia os hará pronto sentir esa laguna y la necesidad de colmarla, y quien busca encuentra (Lanza del Vasto, 1981: 43)

Este don de sí forma parte de la preparación de toda persona que quiera vivir y proceder de acuerdo a la noviolencia. Sin ese ofrecimiento a los demás no podrá demolerse la violencia estructural, pero tampoco se llegará a esa cualidad si antes no se ha interiorizado el amor como aspiración a la perfectibilidad, la humildad para escuchar al otro, la valoración del otro como ser indispensable para que mi vida sea, y la consecuente necesidad –pero

pocas veces reconocida- de que hemos de vivir con la mayor armonía posible.

Al principio de este trabajo hemos recogido cómo Tolstói, cuando tenía 24 años, sentía que tenía la misión de contribuir a la felicidad y al bienestar de sus congéneres. No sabía cómo, pero las decisiones lo fueron guiando en su caminar buscando la Verdad. Con los años, advirtió que sintió la plenitud siempre que estuvo al servicio de los demás, empezando por la escuela rural que creó para los hijos de los campesinos. Asimismo, Gandhi no quedó indiferente cuando vio el trato que sufrían en Sudáfrica quienes no eran europeos, ni Lanza del Vasto pudo asumir la carrera armamentística con las heridas de las dos guerras mundiales aún abiertas. Lo mismo cabe decir de tantos otros noviolentos: Danilo Dolci, Dorothy Day, Marguerite Barankitse... Armados con sus convicciones, su cuerpo y su palabra, se ofrecieron a los demás asumiendo el dolor por venir de las épocas que les tocó vivir.

Sólo quienes se saben conocedores de lo esencial pueden renunciar no sólo a todo sino a sí mismos, y por ello el don de sí es el impulso original –como cuenta Tolstói- pero lo último en alcanzarse. Y así lo explican Gandhi y su discípulo Lanza del Vasto, quien, si fue rebautizado como Shantidas, «Servidor de la paz», fue porque estaba ya preparado para ofrecerse a los demás hasta las últimas consecuencias.

4. Conclusión

A lo largo de este estudio hemos pretendido mostrar que la búsqueda de la Verdad es connatural a la no violencia. Ahora bien, si la Verdad es inefable y escurridiza –en el mejor de los casos-, ¿cómo podemos fundamentar una actitud ante la vida?, ¿cómo podemos hacer que esa actitud sea resistente ante la

adversidad?, ¿cómo puede una actitud vital particular basarse en ella, y además ser transmisible y beneficiosa para una comunidad? Si nos paralizamos ante el carácter abstracto, relativo y subjetivo de la Verdad, ningún fundamento es válido porque todos podrían serlo. Cada cual reclamaría los suyos y la comunicación sería algo imposible.

A pesar de estas confusiones, la reflexión profunda y cabal nos puede llevar a que hay valores más allá de lo contingente, de lo coyuntural. Incluso en términos espaciales – geográficos– y temporales –los propios de cada época. La reflexión histórica goza ya de un buen recorrido y es posible comparar épocas de barbarie, épocas de sufrimiento y épocas de bonanza y calma relativa. Gracias a tantos testimonios, sabemos cómo y por qué los complejos caminos del sufrimiento desembocan en la violencia; de la misma forma, sabemos cómo ciertas decisiones ahondan el dolor, mientras que otras lo mitigan tanto en nosotros como en las generaciones venideras. No contamos con la piedra filosofal, pero sí con antídotos que pueden prevenir muchos sufrimientos. Decíamos al principio de este trabajo que la verdad era una abstracción, pero que era la única que nos permitía pensar. En el caso de Tolstói, Gandhi y tantos otros noviolentos, esta abstracción es también la que les permitía actuar, y de aquí nace su compromiso.

Los dos referentes estudiados en este trabajo sabían que caminaban en la dirección correcta, y ello tras décadas de intentos, fracasos y aciertos. Los «ropajes» de esta verdad ontológica son un intento por comprender cómo se hacía tangible una ética que, sin práctica real, no sería más que una retahíla de consejos bienintencionados pero rellenos de cinismo. No son los únicos, pero sí nos dan algunas pistas sobre cómo los entiende la no violencia, y por qué sigue cultivando el

amor, la humildad, la justicia o el don de sí. De no ser por estas vestiduras de la verdad ontológica, nada cambiaría con respecto a otras formas de ver el mundo y hacer política. Sin embargo, es innegable que bajo su influjo ha cambiado el individuo y han cambiado sociedades. Para el politólogo iraní Ramin Jahanbegloo, «lo que mejor demuestra la originalidad de Gandhi como pensador político es su profundo interés por la política no como una lucha por el poder, sino como una búsqueda espiritual de la verdad» (Jahanbegloo, 2012: 35). Lo mismo podría decirse de Tolstói a tenor de *La esclavitud moderna*, *El reino de Dios está en vosotros* o *Mi religión*. No hablamos aquí de utopía, sino de que la abstracta verdad ontológica sí que tiene reflejos en el quehacer cotidiano, y de que esos reflejos deben cultivarse y difundirse porque tienen una repercusión real y verificable.

Hay otra manera de interpretar la síntesis que proponemos, y que consiste en ver el reverso de estos ropajes, de estas formas en las que la Verdad latente se hace patente. Como ejemplo, tomemos la relación entre mentira y violencia. Tolstói, sobre todo en *El reino de Dios está en vosotros* y *La ley de la violencia y la ley del amor*, insiste en el engaño milenarista del que se han servido los poderosos, hasta el punto de que los oprimidos también lo han asumido como una verdad inmutable. Este engaño pasa por hacer creer que el empleo de la violencia de unos sobre otros no sólo es útil, sino que ayuda a que las sociedades se mantengan unidas. Como repite el novelista en numerosos ensayos, lo más calamitoso es que esto lo crean aquellos que más sufren la violencia, convirtiendo ese subterfugio en un hecho propio de la vida. Así pues, quienes ya forman parte de la implacable maquinaria estatal no pueden rehuir la violencia en alguna de sus formas; y quienes aspiran a demoler ese

Estado represor sólo plantean salidas nuevamente represivas. Tolstói murió en 1910, pero vaticinó cómo se desencadenaría la revolución de 1917 y cuáles serían sus consecuencias. Tal y como escribió en *La ley del amor y la ley de la violencia*:

La salvación de los hombres de su humillación, servidumbre e ignorancia pasará no por revoluciones, no por sindicatos ni congresos de paz, sino por la vía más sencilla, cuando cada hombre al que intenten incitar a ejercer la violencia contra sus hermanos y sobre sí mismo, consciente de su verdadero “yo” espiritual, pregunte perplejo: “¿Y por qué voy a hacer eso?” (Tolstói, 2018: 82).

Procedamos ahora con el resto, invirtiendo todos aquellos ropajes y planteando su reverso con estos términos: frente al amor, el odio; frente a la ecuanimidad, el desequilibrio; frente a la justicia, la injusticia; frente a la humildad, la soberbia; frente a la unidad, la dispersión y la ambigüedad; y frente al don de sí, el egoísmo y la codicia. Habrá acuerdo en que con tales conceptos no puede construirse ninguna sociedad que favorezca el bienestar y que sea respetuosa con todas las formas de vida.

Nuestro intento por sintetizar qué actitudes se cultivan desde y hacia la no violencia proviene, en gran parte, de la falta de pautas legada tanto por Tolstói como por Gandhi. La producción al respecto es ingente en ambos casos: ensayos, cartas, reflexiones personales, encuentros que han quedado recogidos, etc., etc. Sin embargo, ninguno de los dos diseñó un sistema que pudiese orientar a quienes buscan practicar sus fundamentos. Su compromiso era inseparable de su vida cotidiana, por lo que sus actos eran, en sí, un

intento de resistencia no violenta. Se pueden favorecer actitudes e incluso maniobras determinadas (Gandhi mediante el *Satyagraha*, Tolstói mediante su obra y su influencia), pero no se puede sistematizar todo el recorrido de una reflexión hasta que concluye en una decisión no violenta. Por eso ponían tanto énfasis en el cuestionamiento personal; Gandhi para evitar sus «errores himalayos», y Tolstói para prevenir el vicio de cambiar siempre el exterior pero no el interior del individuo.

Esta opinión es refrendada por Giuliano Pontara, quien afirma que «Gandhi nunca ambicionó ser un pensador “profundo”, un sistemático teorizador de la no violencia», si bien «reflexionó ininterrumpidamente durante toda su vida por medio de una continua dialéctica entre pensamiento y acción» (Pontara, 2016: 5). Con respecto al novelista ruso, sostiene que «no hace claras propuestas de métodos de lucha política compatibles con esta ley [la ley del amor]», es decir, mientras Tolstói se retiraba de la política por considerarla sucia, Gandhi entraba en ella con métodos alternativos (Pontara, 2016: 10-11). Sin embargo, el cómo de esos métodos es algo que debemos destilar pacientemente de sus escritos y de los análisis posteriores. Esto comporta que las pautas que podamos extraer emanen directamente del ejemplo que nos dejaron, y de sus virtudes tanto como de sus defectos. Es evidente que el contexto político ha cambiado, tal y como explica Ramin Jahanbegloo: «La no violencia ha evolucionado en los últimos años de una simple táctica de resistencia a un objetivo cosmopolítico que se basa en la aplicación internacional de los principios de la

democracia» (Jahanbegloo, 2012: 16). El reto que nos corresponde es adaptarlo al entramado de instituciones, influencias y medios de comunicación del siglo XXI. Nuestros dos protagonistas no nos legaron con claridad qué hacer, pero sí cómo ser, y esto último es mucho más valioso.

Tal y como decía Gandhi en la introducción a su biografía: «la verdad es el principio soberano que incluye a numerosos principios» (Gandhi M., 2001: 13). Estos «ropajes de la Verdad» que proponemos pretenden ser el reflejo de esa verdad soberana. Lo sean o no realmente –cómo saberlo en última instancia...–, no cabe duda de que hoy en día es necesario cultivarlos. Por ello, y a pesar de que Tolstói no consignó recetarios de resistencia no violenta, conviene meditar sobre una de sus últimas páginas:

Busquen dentro suyo una sola cosa: incrementar el amor aniquilando todo aquello –errores, pecados, pasiones– que obstaculiza su manifestación, y así contribuirán del modo más efectivo a la dicha de los demás. Comprendan que, en nuestro tiempo, la ley suprema del amor, que excluye toda violencia, es tan inevitable para nosotros como lo es para los pájaros la ley de migrar o la de anidar, la ley de la nutrición por las plantas para los animales herbívoros y por la carne para los carnívoros, y que, por tanto, cualquier apartamiento de esa ley seguramente es funesto para nosotros (Tolstói, 2018: 106-107)

Referencias bibliográficas

- Berlin, Isaiah (2008) *Pensadores rusos*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- Billington, James H. (2011) *El icono y el hacha. Una historia interpretativa de la cultura rusa*, Madrid, Siglo XXI.
- Campbell, Joseph (2013) *Las extensiones interiores del espacio exterior*, Girona, Atalanta.
- Comte-Sponville, André (2003) *Diccionario filosófico*, Barcelona, Paidós.
- Ferrater Mora, José (2004) *Diccionario de Filosofía* (Vol. IV), Barcelona, Ariel.
- Florenski, Pável (2010), *La columna y el fundamento de la Verdad*, Salamanca, Sígueme.
- Galtung, Johan (2003) *Violencia cultural* (Vol. 14), Gernika-Lumo, Gernika Gogoratz.
- Centro de Investigación por la Paz.
- Gandhi, Mohandas K. (2001) *Autobiografía. Historia de mis experiencias con la verdad*, Madrid, Gaia.
- Gandhi, Mohandas K. (s.f.) *Mahatma Gandhi. The Last Phase*. Disponible en: https://archive.org/stream/in.ernet.dli.2015.146888/2015.146888.Mahatma-Gandhi-The-Last-Phase-Volii_djvu.txt [Consultado el 12 de octubre de 2021]
- González Valles, Carlos (2012) *Gandhi, una alternativa a la violencia*, Barcelona, Carena.
- Jahanbegloo, Ramin (2012) *La hora de Gandhi*, Barcelona, Galaxia Gutenberg.
- Lanza del Vasto, Giuseppe (1958) *Vinoba (o la nueva peregrinación)*, Buenos Aires, Sur.
- Lanza del Vasto, Giuseppe (1961) *Las cuatro plagas*, Buenos Aires, Sur.
- Lanza del Vasto, Giuseppe (1980) *Umbral de la vida interior*, Salamanca, Sígueme.
- Lanza del Vasto, Giuseppe (1981) *La aventura de la no-violencia*, Salamanca, Sígueme.
- López Martínez, Mario (2012) Gandhi, política y Satyagraha, *Ra-Ximhai*, Vol. 8, Nº 2, pp. 39-70.
- López Martínez, Mario (2016) La resistencia civil examinada: de Thoreau a Chenoweth, *Polis*, Vol. 15, Nº 43, pp. 41-65.
- Migliore, Joaquín (2011) Amartya Sen: la idea de la justicia, *Revista Cultura Económica*, Vol. 29, Nº 81-82, pp. 13-26.
- Moreno Villa, Mariano (1997) *Diccionario de pensamiento contemporáneo*, Madrid, San Pablo.
- Nabokov, Vladimir (2016) *Curso de literatura rusa*, Barcelona, Ediciones B.
- Pinker, Steven (2018) *Los ángeles que llevamos dentro*, Barcelona, Paidós.
- Pontara, Giuliano (2011) Violencia, no violencia y situacionismo, *Miscelánea* Nº 1, pp. 83-103.
- Pontara, Giuliano (2016) Gandhi: el político y su pensamiento, *Polis*, Vol. 15, Nº 43, pp. 1-15.
- Pujol Riembau, Òscar (2018) *Diccionario sánscrito-español. Mitología, filosofía y yoga*, Barcelona, Herder.
- Rappaport, Roy (2001) *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, Madrid, Cambridge University Press.
- Rawls, John (1995) *Teoría de la justicia*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- Scheler, Max (1998) *Ordo Amoris*, Madrid, Caparrós Editores.
- Singh, Nirmala (1997) A note on the concept of Satyagraha, *Indian Philosophical Quarterly*, Vol. 24, Nº 4, pp. 521-526.

Soublette, Gastón (2019) Gastón Soublette sueña con Jennifer Lopez, *La Tercera*. 10 de mayo, (G. García, Entrevistador), disponible en: <https://www.latercera.com/tendencias/noticia/gaston-soublette-suena-jennifer-lopez/650481/> [Consultado el 12 de octubre de 2021]

Tolstói, Lev N. (2002) *Diarios (1847-1894)*, Barcelona, Acantilado.

Tolstói, Lev N. (2017) *El reino de Dios está en vosotros*, Barcelona, Kairós.

Tolstói, Lev N. (2018) *La ley del amor y la ley de la violencia*, Madrid, Hermida Editores.

Tolstói, Lev N. (2020) *La esclavitud moderna*, Madrid, Eneida.

PROCESO EDITORIAL ▶ EDITORIAL PROCESS INFO

Recibido: 10/05/2020 Aceptado: 18/12/2021

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO ▶ HOW TO CITE THIS PAPER:

Fernández Gianzo, Jaime (2021) La verdad como fundamento en Lev Tolstói y Mohandas K. Gandhi Una interpretación para la ética de la noviolencia. *Revista de Paz y Conflictos*, Vol.14 (1), 133-158.

SOBRE LOS AUTORES ▶ ABOUT THE AUTHORS

Granada (1984). Licenciado en Filología Hispánica (Universidad de Granada) y máster en Filosofía Teórica y Práctica (UNED). Ha estudiado lengua y cultura rusas en la Universidad Federal de Kazán (Rusia). Como fotógrafo ha trabajado en zonas de conflicto (visura.co/jaimegianzo). Desde 2008 es profesor de Lengua castellana y Literatura en educación secundaria.