

GANDHI Y EL GIGANTE DE UN SOLO OJO

El hombre blanco, dijo Laurens Van Der Post,¹ llegó a África (y Asia y América, para el caso) como un gigante de un solo ojo, llevando consigo la ceguera y la escisión que le caracterizan, que son, al mismo tiempo, su fuerza, su tormento y su ruina. Con su mente aislada y escrutadora, el hombre occidental dominaba los conceptos y las abstracciones. Era el rey de la cantidad y el conductor de aquellas fuerzas sobre las cuales el conocimiento cuantitativo le confería una supremacía carente de comprensión. Y al gobernar la materia sin comprenderla, contemplaba

1. Véase el importante libro *The Dark Eye in Africa*, con sus tesis de que el rechazo espiritual y el desprecio que siente el hombre blanco por los africanos se debe a su rechazo de lo más profundo y más vital que hay en sí mismo. Habiendo «perdido su propia alma», el materialista y astuto explorador de las colonias destruyó el alma del nativo. El «gigante de un solo ojo» sólo tiene una «visión externa», no «interna». Por tanto, aunque intenta tomar precauciones para evitar su propio desastre espiritual y el de las razas que ha sometido, tales precauciones «carecen de perspectiva» y adoptan «una dimensión errónea de la realidad».

Gandhi y la no-violencia

su yo corporal como un objeto incomprensible, aun pudiendo analizar y descomponer cada una de sus partes. Se rindió a unas pasiones que ya no consideraba malignas, pero que, aun así, eran unas fuerzas inescrutables y objetivas que volaban hacia él desde la oscuridad que circundaba el pequeño círculo iluminado por una razón moral pragmática y autocomplaciente. El gigante de un solo ojo poseía una ciencia carente de sabiduría, e irrumpió en unas civilizaciones antiguas que (como el Occidente medieval) tenían sabiduría sin ciencia: una sabiduría trascendente y unitaria; una sabiduría que habitaba al mismo tiempo en el cuerpo y el espíritu y que, hija del mito, del rito y la contemplación más que del experimento científico, abría la puerta a una vida en la que el individuo no se perdía en el cosmos y en la sociedad, sino que se encontraba en ellos. Una sabiduría para la cual toda vida era sagrada y tenía un sentido, incluso aquella que en épocas posteriores se dio en llamar secular y profana.

Cierto es que ni las antiguas sabidurías ni las ciencias modernas son algo completo en sí mismo. No se sostienen por sí solas; la una llama a la otra. La sabiduría carente de ciencia no puede captar en toda su extensión el significado del cosmos creado y material. La ciencia sin sabiduría mantiene al hombre esclavizado en un mundo de objetos inconexos en el que le resulta imposible descubrir (o crear) un orden y un sentido profundo en su propia e insensata vida. La vocación del hombre moderno fue la de propiciar su unión, como preparación de una

Gandhi y el gigante de un solo ojo

nueva era. Pero el matrimonio encalló en las rocas del dualismo del hombre blanco y de la inercia y la incomprensión de las sociedades primitivas. Y así sucede que entramos en la era posmoderna (¡y quizá poshistórica!) con una desunión y una confusión totales. Pero mientras que, naturalmente, el hombre blanco siempre culpó a las culturas antiguas tradicionales y a los «salvajes» primitivos a los que nunca logró entender, está claro que si la unión de ciencia y sabiduría no ha llegado a consumarse no es porque Oriente no haya escuchado a Occidente: ellos siempre han estado dispuestos a escuchar. Occidente no ha sido capaz de escuchar a Oriente, ni a África, ni a la ahora prácticamente extinguida voz de la América primitiva. ¡De resultas de ello las antiguas sabidurías se han sumido a su vez en el descrédito, y ni siquiera Asia se escucha a sí misma!

La escisión de la mente europea se ha universalizado. Según L. L. Whyte, todos los hombres están presos en «la división fundamental entre la actividad deliberada organizada mediante conceptos estáticos, y la vida espontánea e instintiva».² Esta disociación, que tantos frutos dio en el Renacimiento, ha llegado a un punto de enloquecido desarrollo, de «pautas de conductas ajenas a las necesidades orgánicas» y a una «inexorable pasión por la cantidad» [...] «al industrialismo incontrolado y al exceso de

2. Whyte, L. L. (1948), *The Next Development in Man*, Nueva York, p. 122.

Gandhi y la no-violencia

pensamiento analítico»... «sin la catarsis de la relajación rítmica o del logro satisfactorio».³

Éste (prosigue Whyte) es el momento de las perversiones desatadas, que ahora pueden aliarse con el poder tecnológico... en un breve periodo de dominación. Este corto reinado del Anticristo depende de la fusión de dos principios, ambos perversos, porque representan únicamente una parte de la naturaleza humana europea u occidental; la vitalidad instintiva distorsionada en sadismo, y la vitalidad humana diferenciadora distorsionada en expansión cuantitativa.⁴

Whyte escribió este texto en la época de Hitler, Mussolini y Stalin, al principio de la Segunda Guerra Mundial. Creía que, en breve, el «corto» reinado del Anticristo daría paso al reino de la luz, la paz, la armonía y la reconstrucción. El final de la guerra significaría el inicio de una época mejor. O, al menos, eso era lo que esperaba, aunque no sin ciertas reservas: «Una década más de oscuridad invalidaría mi criterio, revelando una raíz más profunda que la que yo he visto».⁵ Nos encontramos ahora en la tercera década de oscuridad desde que estas palabras fueron escritas.

Ananda Coomaraswamy, que escribió en la misma época que L. L. Whyte, abordó el malestar de la civiliza-

3. *Ibid.*, pp. 148, 149 y 151.

4. *Ibid.*, p. 169.

5. *Ibid.*, p. 288.

Gandhi y el gigante de un solo ojo

ción desde una perspectiva más religiosa, pero con el mismo rigor. El problema del mundo entero era el problema del hombre occidental: en todas partes prevalecía la misma enfermedad espiritual, y la malignidad, quizá endémica en Occidente, hacía estragos en Oriente y en África.

«Oriente y Occidente», escribió Coomaraswamy, «están en una encrucijada únicamente porque Occidente está determinado; es decir, resuelto y a la vez económicamente “determinado” a seguir avanzando hacia nadie sabe dónde, y a este viaje errático le llama “progreso”.»⁶

Coomaraswamy escribió con anterioridad a la época de la China roja y del Japón de la posguerra, que ahora lideran a otros países en llevar la lógica de la división occidental a la más extrema de las disociaciones. Hoy en día no sólo es Occidente quien está «determinado» en su viaje sin rumbo; todos, hasta la más reciente de las naciones africanas, están embarcados en el mismo vuelo centrífugo, y el itinerario conduce al espacio exterior.

La cuestión sigue siendo la misma. En primer lugar, se trata de una crisis de *cordura*. Los problemas de las naciones son los problemas de las personas mentalmente perturbadas, mil veces magnificados porque tienen la plena e incondicional aprobación de una sociedad esquizoide, de unas estructuras nacionales esquizoides, de unos complejos militares y empresariales esquizoides, a los que no hay más remedio que añadir unas sectas religiosas esquizoi-

6. *Am I My Brother's Keeper?* (1947), Nueva York, p. 67.

Gandhi y la no-violencia

des. «Estamos en guerra con nosotros mismos», dijo Coomaraswamy, «y, por tanto, en guerra con los demás. El hombre occidental está desequilibrado, y la incógnita de si podrá recuperarse es verdaderamente real.»⁷

La cuestión es tanto más urgente ahora, puesto que no atañe únicamente al hombre occidental, sino a todo el mundo.

Naturalmente, se han producido algunos intentos espúreos de conciliar Oriente y Occidente. Para comprobarlo, no es preciso revisar las peregrinas teosofías del siglo XIX. Ni tampoco es necesario criticar los risibles sincretismos que ocuparon los talentos de los publicistas (más orientales que occidentales) según los cuales Jesús, Buda, Confucio, Tolstoi, Marx, Nietzsche y todo aquel que queramos añadir al baile cósmico acaba ya no convirtiéndose en Shiva, sino en cualquiera. Sin embargo, en nuestra época, el estudio comparativo de la filosofía religiosa oriental y occidental está alcanzando un cierto grado de seriedad, y éste es un pequeño signo esperanzador. Los materiales para una síntesis de ciencia y sabiduría no escasean.

Uno de los hechos más importantes acerca de la vida y la vocación de Gandhi fue el descubrimiento de Oriente a través de Occidente. Como otros muchos indios, Gandhi, en su juventud, recibió una educación totalmente occi-

7. *Ibid.*, p. 64.

Gandhi y el gigante de un solo ojo

dental. En gran medida, renunci  a las creencias, tradiciones y hábitos de pensamiento de la India. Hablaba, pensaba y actuaba como un inglés, con la natural salvedad de que, precisamente, ningún milagro podía hacer de él un auténtico inglés. Era un asiático alienado cuya única función en la vida era la de ser perfectamente inglés sin serlo: demostrar la superioridad de Occidente traicionando su propia herencia, pensando como un hombre blanco sin dejar de ser «un negro». La belleza de todo ello (al menos para las mentes occidentales) era que esto mostraba que la cultura occidental era una perla de tan alto valor que, razonablemente, se podía vender toda Asia para adquirirla, aunque lo que se comprase no fuese un nuevo ser, ni siquiera una nueva identidad, sino sólo un nuevo vestido.

En esto Gandhi era poco corriente. En lugar de enloquecer por la apariencia occidental, y en lugar de persuadirse de que ya no existía realmente como asiático, se dio cuenta de que algo bueno había en Occidente, y de que era bueno no por ser occidental, sino porque también era oriental: es decir, porque era *universal*. Por eso volvió su mirada y su corazón una vez más a la India, y vio lo que había all  en realidad. Gracias a su conocimiento de escritores como Tolstoi y Thoreau, y de su lectura del Nuevo Testamento, Gandhi redescubrió su propia tradición y su *dharma* (religión, deber) hindú. Más que una tradición, más que una sabiduría transmitida a través de los libros o celebrada en los templos, Gandhi descubrió la India descubriéndose a sí mismo. Por tanto, esto es

Gandhi y la no-violencia

muy importante para entender la vida política de Gandhi, y especialmente su no-violencia, a la luz de este descubrimiento radical a partir del cual todo lo demás adquiere significado. La constante lucha gandhiana por la libertad de la India, así como su insistencia en los medios de lucha no violentos, fueron el resultado de su nueva comprensión de la India y de sí mismo tras su contacto con una tradición espiritual que consideró *universalmente válida* y común a Oriente y Occidente.

La cristiandad, el humanismo espiritual y religioso de Occidente, le abrieron los ojos a las fuerzas de la sabiduría y del amor que tan próximas estaban a su corazón, puesto que se expresaban en los símbolos y en el lenguaje filosófico de su propio pueblo, y podían emplearse inmediatamente para despertar a aquel pueblo dormido y esclavizado a una conciencia de su propia identidad y de su vocación histórica. Gandhi nunca aceptó el cristianismo, pero tampoco lo rechazó; del pensamiento cristiano tomó todo cuanto le pareció relevante como hindú. El resto era, al menos para la época en la que se encontraba, de un interés meramente externo.

No hubo sincretismo ni indiferentismo. Gandhi sentía el mayor de los respetos por la cristiandad, por Cristo y por los Evangelios. Al seguir su vía de la *satyagraha**

* Término acuñado por Gandhi. Su significado radical es «preservar la verdad» y, por extensión, resistencia por medios no violentos. (N. del A.)

Gandhi y el gigante de un solo ojo

creyó seguir la ley de Cristo, y sería arduo demostrar que su creencia era totalmente errónea, o de algún modo insincera.

Una de las grandes lecciones de la vida de Gandhi sigue siendo ésta: a través de las tradiciones espirituales de Occidente, él, un indio, descubrió su herencia india y, con ella, su propia «rectitud de conciencia». Y en su fidelidad a su propia herencia y en su cordura espiritual, fue capaz de mostrar a los hombres de Occidente y de todo el mundo una forma de recuperar su propia «rectitud de conciencia» en su propia tradición, manifestando así que existen determinados valores esenciales e indiscutibles (religiosos, éticos, ascéticos, espirituales y filosóficos) que el hombre ha necesitado en todas partes y que en el pasado fue capaz de adquirir; valores sin los cuales no puede vivir; valores que ahora le resultan hasta tal punto ajenos que no sabe cómo afrontar la vida de manera plenamente humana, corriendo el riesgo de destruirse totalmente.

Tanto si se denomina a estos valores «religión natural» o «ley natural», la cristiandad admite su existencia, al menos, como preámbulos de la fe y de la gracia, cuando no mucho más (Romanos 2, 14-15, Hechos 17, 22-31). Estos valores son universales, y es difícil ver cómo puede existir alguna «catolicidad» (*cath-holos* significa «universal») que, aunque sea implícitamente, los excluya. Uno de los signos de la catolicidad es, precisamente, que valores que en todas partes son naturales al hombre alcanzan

Gandhi y la no-violencia

su más alto nivel en la ley del Espíritu. Y en la caridad cristiana. Una «caridad» que excluya estos valores no merece el título de amor cristiano.

Al redescubrir la India y su propia «rectitud de conciencia», Gandhi no se dedicó a excavar en las bibliotecas las oscuras cuestiones que disputaba el escolasticismo vedántico (aunque no rechazó el Vedanta). Por el contrario, se identificó plenamente con el pueblo indio: no con las clases superiores occidentalizadas, ni con la casta brahmánica, sino más bien con las masas hambrientas y, especialmente, con los «intocables» o *harijan*.

Aquí tenemos de nuevo un hecho de importancia suprema, sin el cual la no-violencia de Gandhi es incomprendible. El despertar de la conciencia india en Gandhi no fue simplemente el despertar de su propio espíritu a las posibilidades de una forma de «vida interior» específicamente hindú. No se trataba únicamente de una cuestión de *asanas* de yoga o de disciplinas espirituales vedánticas para su propia perfección. Gandhi se dio cuenta de que *el pueblo de la India despertaba en él*. Las masas que habían permanecido en el más absoluto de los silencios durante miles de años habían encontrado en él su voz. No fueron el «pensamiento indio» o la «espiritualidad india» lo que le conmovieron, sino la propia India. Fue la conciencia espiritual de un pueblo la que despertó en el espíritu de una persona. Pero el mensaje del espíritu indio, o de la sabiduría india, no era sólo para la India. Era un mensaje para el mundo entero. Por tanto, el men-

Gandhi y el gigante de un solo ojo

saje de Gandhi era válido para la India y para sí mismo en la medida en que representaba *el despertar de un nuevo mundo*.

Así, esta renovada conciencia espiritual de la India era totalmente diferente de la conciencia totalitaria y nacionalista que seguía viva en Occidente y en Oriente (Japón) hasta unos extremos de vitalidad enfurecida y belicosa. La conciencia india que despertaba en Gandhi era incluyente, no excluyente. Era india y universal a la vez. No era una conciencia de odio, de intolerancia, acusación, rechazo o división. Era una conciencia de amor, de comprensión, de capacidad infinita. Donde los nacionalismos extremos del fascismo occidental y japonés eran síntomas de una furia paranoide que eclosionó en alienación, división y destrucción, el espíritu que Gandhi descubrió en sí mismo era un puente tendido a la unidad, el amor y la paz. Gandhi creyó que ese espíritu tenía fuerza suficiente para curar toda división.

Tal como Gandhi la entendía, la no-violencia no era simplemente una táctica política extremadamente útil y eficaz para liberar a su pueblo del gobierno extranjero, a fin de que la India pudiera concentrarse en materializar su propia identidad nacional. Por el contrario, el espíritu de la no-violencia surgió de *una realización interna de unidad espiritual en sí mismo*. Todo el concepto gandhiano de acción no violenta y *satyagraha* es incomprensible si se piensa como un medio para lograr la unidad y no como *el fruto de la unidad interna ya lograda*.

Gandhi y la no-violencia

De hecho, ésta es la explicación del aparente fracaso de Gandhi (el cual se le hizo evidente al final de su propia vida). Gandhi vio que sus seguidores no habían alcanzado la unidad interna que él había logrado en sí mismo, y que su *satyagraha* era, en gran medida, un fraude, puesto que sus seguidores la consideraban un medio para lograr la unidad y la libertad mientras que para él era, necesariamente, el *fruto de la libertad interior*.

Lo primero y más importante de todo era la unidad interior; el superar y remediar la división interna, así como la libertad espiritual y personal consiguientes, puesto que la autonomía y la libertad nacional no eran más que consecuencias de ello. Sin embargo, cuando la *satyagraha* se consideraba únicamente como una técnica útil para conseguir un fin pragmático, como la independencia política, perdía prácticamente todo su significado. No se lograba ninguna paz interior, ninguna unidad interna:  nicamente las mismas divisiones, los conflictos y los escándalos que desgarraban el mundo.

Así pues, éste es el segundo principio de crucial importancia que descubrimos en Gandhi. Al contrario de lo que se ha venido enseñando en Occidente durante los últimos siglos, la vida espiritual interna no es un asunto exclusivamente privado. (En realidad, las tradiciones occidentales más profundas y auténticas son idénticas a las orientales en este punto.) La vida espiritual de una persona es, simple-

Gandhi y el gigante de un solo ojo

mente, la vida de todo aquello que se manifiesta en ella. Aunque es muy necesario tener en cuenta la certeza de que la persona, a medida que profundiza calladamente en su propio pensamiento entra en una comprensión y una comunión más profunda con todo el espíritu de su pueblo (o de su iglesia), también es importante recordar que, a medida que esta persona se compromete con las luchas cruciales de su pueblo, y a buscar la justicia y la verdad junto con su hermano, tiende a liberar la verdad en sí misma al buscar la verdadera libertad para todos. Así, Platón enseñó que «el filosofar y preocuparse por la política es una y la misma cosa, y el luchar con los sofistas significa, al mismo tiempo, defender la ciudad contra la tiranía».⁸

Tan cierto era esto que Sócrates no se retractó en su oposición a la equivocación de sus conciudadanos y a su traición a la verdad, ni siquiera cuando el odio de éstos a la razón significó su propia muerte.

En cualquier caso, el «espacio espiritual» creado por la *polis* seguía siendo el único lugar posible para el filósofo. Ciertamente, en una ciudad imperfecta no es posible una vida plenamente humana y, por tanto, *a fortiori*, la vida filosófica perfecta estaba fuera del ámbito de lo posible. «El filósofo no tiene lugar en la ciudad, salvo en el gobierno de la misma.» Aunque no sólo es silenciado, sino también condenado a muerte injustamente, su función como filósofo sigue siendo enseñar la verdad a la ciudad, aun a costa

8. Koyré, A. (1945), *Discovering Plato*, Nueva York, p. 108.

Gandhi y la no-violencia

de su muerte, y no marchar al exilio o retirarse a la vida privada, puesto que una existencia meramente privada no podía ser plenamente «filosófica». Ésta era también la opinión de Gandhi, aunque sabemos que no se hacía ninguna ilusión acerca de la perfección de la *polis* india.

La carrera de Gandhi fue eminentemente activa, no contemplativa. Sin embargo, es bien conocido su empeño en mantener intacto el elemento contemplativo necesario en *toda* vida. Pese a ello, ni siquiera sus días de silencio y de retiro fueron días de mera «intimidad», sino que pertenecían a la India tanto como él se los debía a la India, puesto que su «vida espiritual» era simplemente su participación en la vida y en el *dharmā* de su pueblo. Su liberación y la recuperación de su unidad política carecerían de sentido a menos que su libertad y unidad tuvieran una dimensión primordialmente espiritual y religiosa. La liberación de la India era para Gandhi un deber *religioso*, puesto que, para él, la liberación de su país sólo era un paso para que toda la humanidad se liberase de la tiranía y de la violencia de los demás, pero básicamente de sí mismos. Por ello Gandhi pudo decir: «Cuando la práctica de la *ahimsa* sea universal, Dios reinará en la Tierra como lo hace en el cielo» (véase p. 61).

En cualquier caso, la vida del sabio indio, del gurú, es pública hasta la exasperación. Día y noche Gandhi estuvo rodeado no sólo por el respeto, sino por la adoración. En

Gandhi y el gigante de un solo ojo

algún pasaje de *La condición humana*, Hannah Arendt se refiere a la «despiadada exposición a la polis» de los ciudadanos griegos. Era en la vida de la polis donde el ciudadano manifestaba sus actos y su valor y, por encima de todo, su razón. «Ninguna actividad puede alcanzar la excelencia si el mundo no ofrece un espacio adecuado para el ejercicio de la misma.»⁹

Ello no significa que la idea clásica no deje «espacio» a lo que es oculto y privado: existe la economía de la vida privada en el hogar. Pero ésta no es la esfera adecuada para las actividades del hombre como ser lógico, valeroso y sabio. Es en el ámbito público y político donde comparte palabras y hechos, contribuyendo así con su parte de acción y pensamiento a la estructura de los asuntos humanos. En el ámbito público y político es donde se deciden las cuestiones de una manera digna del hombre libre: con la persuasión y la palabra, no con la violencia. La violencia carece esencialmente de palabras, y únicamente puede empezar allá donde el pensamiento y la comunicación racional se han roto. Toda sociedad que se ve sacudida por la violencia es, por ello mismo, sistemáticamente irrazonable y desarticulada. No se estimula el pensamiento y se renuncia al intercambio de ideas como si éste llevara consigo todo tipo de riesgos. Las palabras o, por lo menos, la variedad y contenido de las mismas, se reducen al míni-

9. Arendt, Hannah (1958), *The Human Condition*, Chicago. (*La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993.)

Gandhi y la no-violencia

mo, aunque puedan vertirse sobre la multitud armada a modo de cataratas, como un ruido simplemente organizado e inarticulado destinado a arrestar el pensamiento y a desencadenar la violencia, inhibiendo todo deseo de comunicarse con el enemigo de cualquier otra forma que no sea el impacto destructivo.

Aunque, en el mejor de los casos, entre el concepto griego de la *polis* y la estructura totalmente jerarquizada de la antigua sociedad india no podamos encontrar más que analogías, resulta instructivo ver cómo estas ideas básicas quedan reflejadas en Gandhi. Nunca se repetirá lo bastante que, con él, la no-violencia no era simplemente una manifestación marginal y cuasi fanática de un sentimiento religioso personal. Antes al contrario, la no-violencia pertenecía a la *naturaleza misma de la vida política*, y una sociedad cuyas políticas son normalmente violentas, inarticuladas e irrazonables es una sociedad infrapolítica y, por tanto, infrahumana. ¡Ciertamente, ésta era una verdad que Gandhi no aprendió en los libros, sino de su experiencia en Sudáfrica!

En cualquier caso, la vida pública de Gandhi fue una vida de máxima exposición, y él la mantuvo así. *Para él el ámbito de lo público no era secular, sino sagrado*. Comprometerse con él significaba comprometerse con el *dharma* sagrado del pueblo indio. Entregarse a las exigencias de este *dharma*, a las sagradas necesidades de los

Gandhi y el gigante de un solo ojo

harijan (los parias, los intocables) y de toda la India, era, pura y simplemente, entregarse a Dios y a su voluntad, manifestada en medio del pueblo. Cuando los amigos de Gandhi intentaron disuadirle de que ayunase por el pueblo (y sus ayunos eran actos completamente públicos, políticos, en el sentido más elevado del término), él respondió: «La voz de Dios es cada vez más audible a medida que pasan los años. Él nunca me ha abandonado, ni siquiera en mis peores momentos. Me ha salvado muchas veces de mí mismo y no me ha dejado ningún vestigio de independencia. Cuanto mayor ha sido mi entrega a Él, mayor ha sido mi dicha».¹⁰

Sin embargo, cometeríamos un error si pensásemos que esos ayunos eran únicamente un medio de aplicar una presión política (en el sentido más bajo y corriente del término) para lograr unos objetivos a corto plazo.

El ayuno siguió siendo, antes que nada, un acto de culto de fe en una verdad universal. Formaba parte del *dharm*a hindú y, por tanto, de la fe india en unas verdades religiosas implícitas en la estructura misma de la realidad cósmica. Por tanto, para Gandhi, escribir, hablar, ayunar y ejercer la resistencia no violenta en nombre de los *harijan* y de la libertad de la India era, al mismo tiempo, dar testimonio de la principal verdad del hinduismo: «La creencia en que TODA vida (no sólo la de los seres humanos, sino la de todos los seres sensibles) es una; es

10. *Hindu Dharma* (1958), Ahmedabad, p. 93.

Gandhi y la no-violencia

decir, toda vida procede de la única fuente universal, bien sea Alá, Dios o Parameshwara...». ¹¹

A ello Gandhi añade una interesante observación. Su conclusión inmediata está repleta de consecuencias sociales y morales: «El hinduismo excluye toda explotación» (de lo cual se sigue implícitamente que la estructura de castas, en la medida en que se fundamenta en una base de crasa injusticia hacia los *harijan*, era, en realidad, una negación de la verdad básica del hinduismo). Así pues, para Gandhi, el *dharma* hindú exigía que esto quedase claro y que todos los hindúes colaborasen en resolver la situación. Este restablecimiento fundamental de la justicia era esencial para que la India tuviese la unidad interna, la fuerza y la libertad necesarias para beneficiarse de su propia liberación política.

Al propio tiempo, la cooperación de todo el pueblo indio en el arte religioso y sacrificial de autoliberación no violenta era un signo necesario para el resto del mundo; un testimonio que permitiría a todos los pueblos, especialmente a aquéllos sometidos a la explotación colonialista, adoptar las mismas medidas para la restauración del orden que dictaba la voluntad de Dios.

Gandhi prosigue:

No existe ningún límite a la medida del sacrificio que uno puede hacer para realizar la unidad con la totalidad

11. *Ibid.*, p. 35.

Gandhi y el gigante de un solo ojo

de la vida aunque, ciertamente, la inmensidad del ideal limita nuestras necesidades. Como se puede ver, ésta es la antítesis de la postura de la civilización moderna, que dice «aumenta tus necesidades». Para quienes sostienen esta creencia, aumentar las necesidades significa aumentar el conocimiento mediante el cual se comprende mejor el infinito. Por el contrario, el hinduismo excluye la complacencia y la multiplicación de necesidades, puesto que éstas impiden el crecimiento propio hacia la identidad última con el yo universal.¹²

Por tanto, Gandhi no identificó la esfera «privada» con lo «sagrado» ni se retiró de su actividad pública por «secular». Sin embargo, consideró que determinadas culturas y estructuras sociales eran básicamente «seculares» en el sentido de que su visión del mundo era, fundamentalmente, irreligiosa (pese a que, en determinadas ocasiones, recurriesen a la ayuda de clichés religiosos). Algunos de los elementos más característicos y menos comprendidos de su mística no violenta se derivaban de este principio, que rechazaba implícitamente la idea básica de la sociedad industrial próspera. Una sociedad cuya vida pasa por la codicia organizada y por el terrorismo y la opresión sistemáticos (que, al final, acaban siendo prácticamente lo mismo) siempre tenderá, dado su persistente estado de desorden y confusión moral, a ser violenta. Así, en una sociedad de este tipo, el primer principio de la acción política válida es el

12. *Ibid.*, p. 36.

Gandhi y la no-violencia

principio de *no cooperación* con su desorden, con sus injusticias y, especialmente, con su profundo compromiso con la mentira. La *satyagraha* carece de sentido si no se fundamenta en la conciencia de la profunda contradicción interna de todas las sociedades basadas en la fuerza. «Un estado moderno basado en la fuerza no puede resistir, de manera no violenta, las fuerzas del desorden, ya sean éstas externas o internas» (véase p. 70). Así pues, según Gandhi, la *satyagraha* no puede aceptar seriamente las demandas planteadas por una sociedad básicamente violenta que espera preservar el orden y la paz mediante la amenaza de la destrucción máxima y del odio total. La *satyagraha* debe empezar oponiéndose a esta exigencia, para poner a prueba la seriedad de la propia dedicación a la verdad. El hombre verdaderamente no violento no puede simplemente ignorar la falsedad intrínseca y las contradicciones internas de una sociedad violenta. Por el contrario, tiene el deber humano y religioso de enfrentarse a la mentira existente en esa sociedad, dando fe de ella, para que todo el mundo pueda darse cuenta de la falsedad. La primera tarea de un *satyagrahi* es sacar a la luz la situación real, aun cuando tenga que sufrir y morir para desenmascarar la injusticia y hacer que ésta aparezca como lo que realmente es.

Así pues, todos los actos políticos de Gandhi fueron, al mismo tiempo, actos espirituales y religiosos en cumplimiento del *dharmā* hindú. Fueron actos plenos de sig-

Gandhi y el gigante de un solo ojo

nificado en, al menos, tres niveles: en primer lugar, actos de fe religiosa; en segundo, actos simbólicos y educativos que condujeron al pueblo indio a darse cuenta de sus verdaderas necesidades y de su lugar en la vida del mundo y que, por último, tuvieron un impacto universal en tanto que manifestaciones de verdades urgentes, de desenmascaramiento de la falsedad política, que despertaron a todos los hombres a las exigencias de la época y a la necesidad de renovación y unidad a escala mundial.

En Gandhi, la voz de Asia, no sólo del Asia de los Vedas y los Sutras, sino del Asia de las masas hambrientas y silenciosas, habló y sigue hablando al mundo entero con un mensaje profético. Este mensaje, lanzado en los polvorientos senderos indios, sigue siendo más significativo que las engañosas promesas procedentes de las grandes capitales de la Tierra. Como declaró el padre Monchanin, sacerdote y estudioso francés que se convirtió en ermitaño en la India, a la muerte de Gandhi: «Cuando oímos la voz de Gandhi oímos la voz de su madre [India] y de su enfermera. Oímos la voz de todas las masas campesinas esforzándose en los campos de arroz de la India».¹³

13. «Alocución del padre Monchanin del 20 de febrero de 1948», apéndice de la obra de C. Drevet, *Pour connaître la pensée de Gandhi* (1954), 2.^a edición, París, p. 224.