

Andrea Poma

Violenza e nonviolenza

1. La violenza

Sembra ragionevole iniziare questa riflessione tentando un chiarimento del significato della nozione-chiave del discorso: la violenza. Se anche si mira a una definizione di questo concetto, che, come si vedrà, è impossibile, si può almeno tentare di abbozzare una delimitazione e una distinzione dei suoi significati, che, per quanto non rigorosa né esauriente, deliberatamente condotta non con metodologia strettamente storico-scientifica, possa però, seppure per accenni, contribuire a chiarirne gli aspetti salienti.

Anche un approccio di questo tipo, tuttavia, presenta grandi difficoltà, innanzitutto perché ci si trova sin dall'inizio di fronte a significati non solo disparati, ma anche opposti, il cui incrociarsi dà luogo a una pluralità di concezioni, che, da una parte, comprendono ognuna un aspetto effettivo del concetto di violenza, ma di cui, d'altra parte, nessuna è in grado di cogliere in sé compiutamente la realtà di cui il concetto deve rendere conto. Né l'insieme di tutti questi significati può rispondere all'esigenza di un concetto esauriente, poiché essi, più che integrarsi e completarsi reciprocamente, spesso si incrociano e si contraddicono.

Mi limito, per brevità e per esigenza di schematizzazione, a due coppie di significati opposti tra loro; due coppie che poi si incrociano e si combinano ulteriormente con risultati molteplici e differenti.

a) Violenza come opposizione all'inclinazione spontanea e violenza come impulso naturale

È un dato dell'esperienza individuale comune, quando l'individuo fa un'esperienza passiva della violenza, che essa si eserciti come una forza oppositiva, coercitiva, repressiva della spontaneità e della libertà. Quando Aristotele definiva "violento" il moto di un corpo che, a causa dell'azione di una forza esterna, viene allontanato dal suo "luogo naturale" (opponendolo perciò al moto naturale), egli trasferiva sul piano fisico-metafisico, allo scopo di costruire una teoria generale del moto, un dato di esperienza che ha applicazione anche in teorie morali, giuridiche e politiche.

Si pensi, per fare un esempio, a come Rousseau descriva geneticamente la violenza come l'evento che interrompe un pacifico "stato di natura" degli uomini,

nel quale questi possono liberamente manifestare e realizzare i propri desideri e impulsi naturali in una situazione di uguaglianza e di assenza di conflittualità. L'interruzione violenta di tale situazione originaria è precisamente provocata da un arbitrario atto di appropriazione, che si oppone alla libera espressione delle esigenze naturali altrui, e dai conseguenti atti e sistemi coercitivi, istituiti per rafforzare e difendere quel primo arbitrio.

Ma, sempre facendo riferimento all'esperienza comune dell'individuo, questa volta soprattutto all'esperienza attiva della violenza, è innegabile che quest'ultima sia di fatto associata ad affetti e moti impulsivi e irrazionali dell'animo, che si possono generalmente ricondurre al titolo dell'aggressività. L'atto violento è vissuto in genere da chi lo compie come un'emozione, cioè come un moto impulsivo e irrazionale dell'animo (anche quando sia stato preparato da una pianificazione fredda e calcolata), come uno scatenamento di forze e di passioni. Nella sentenza di Eraclito, secondo cui "*Polemos* [la guerra] è padre di tutte le cose", o nella teoria di Empedocle, che oppone al principio della "*philia*" quello del "*neikos*", cioè dell'odio, della discordia, si avverte l'applicazione su un piano metafisico-cosmologico, allo scopo di costruire teorie generali dell'essere e del mondo, pur del tutto differenti tra loro, del dato di esperienza dell'impulso aggressivo e violento, dell'opposizione e del contrasto, come motore degli eventi: del divenire, nel caso di Eraclito; della generazione e della corruzione, come unione e separazione degli elementi originari e immutabili, nel caso di Empedocle.

Anche questo significato ha avuto applicazioni importanti in teorie morali, giuridiche e politiche. Hobbes, per esempio, al contrario di Rousseau, rappresenta lo stato di natura archetipico come una guerra di tutti contro tutti, nella quale la libera espressione e realizzazione degli appetiti naturali provoca una insostenibile reciproca aggressione permanente tra gli individui, che porterebbe alla loro distruzione se non fosse inibita dalla costituzione, mediante una volontaria remissione e limitazione dei propri diritti da parte degli individui, di una istituzione statale, che tuteli ogni individuo dall'aggressività altrui.

Proprio Hobbes, però, può essere preso a esempio di come la netta distinzione tra le due concezioni della violenza di cui ho parlato non sia riducibile a un'alternativa. Egli infatti, come molti altri, riconosce allo Stato così fondato il diritto a esercitare la violenza per garantire la pace, il diritto e l'ordine sociale. L'uso legittimo della violenza da parte dello Stato, per impedire la violenza reciproca tra i cittadini, è dunque, come è facile constatare, il risultato della combinazione dei due significati qui considerati.

b) La violenza come valore e come disvalore

Che la violenza non sia un valore etico parrebbe una constatazione ovvia. Ogni persona di buon senso rifugge l'idea che sia bene usare o, tanto più, subire violenza. Tuttavia anche su questo punto, non appena si approfondisce un poco il discorso, si scoprono concezioni e posizioni assai più problematiche. Il rifiuto della violenza, proprio del senso comune, a cui accennavo, in genere porta con sé, implicitamente o esplicitamente, una riserva mentale che lo rende assai vago: si

ritiene generalmente negativo il ricorso alla violenza, a meno che non sia inevitabile. Proprio questa limitazione finale, per la sua indeterminatezza, si presta in linea teorica, e si è prestata tante volte di fatto nella storia, a svuotare di contenuto o a stravolgere il senso del principio a cui è annessa. Tutti siamo consapevoli di come il processo di creazione di un nemico immaginario sia stato messo in atto molte volte nella storia per scatenare o per giustificare un'aggressione. Il medesimo equivoco ci si presenta nell'esperienza personale.

Se si vuole negare coerentemente ogni valore alla violenza, si deve allora rifiutare incondizionatamente il ricorso a essa. È questa l'idea della nonviolenza, di cui ci occuperemo più avanti. Ognuno ne deve apprezzare l'elevatezza e la nobiltà, anche se ognuno ne scorge subito le difficoltà concettuali e pratiche. Apostoli della nonviolenza, come Gandhi o Martin Luther King, non hanno potuto non affrontare il difficile problema di una limitazione nell'applicazione del principio da loro sostenuto. I problemi infatti sorgono inevitabilmente, non tanto in riferimento alla rinuncia a usarla per autodifesa, che può essere giustificata sia con il distacco dal desiderio e quindi dall'amore per la vita, sia con la disponibilità all'immolazione come testimonianza, ossia come martirio, quanto in riferimento alla rinuncia alla violenza per la difesa dell'innocente, da una parte, e in riferimento all'estensione dell'applicazione di tale rinuncia verso ogni forma vivente. Il primo caso solleva la questione di una possibile complicità con la violenza perpetrata contro l'innocente da parte di chi rinunci a contrastarla. Il secondo caso pone il problema dell'estensione del rifiuto a usare la violenza al di là dei rapporti interumani, nei confronti del regno animale (una sensibilità oggi diffusa nella nostra cultura, che costituisce, per esempio, una delle motivazioni più rilevanti dell'ideologia vegetariana), ma che, per coerenza, potrebbe essere estesa sempre oltre, nei confronti di ogni "vivente" (concetto, anche questo, che può essere dilatato senza limiti), inducendo a forme di asceti pressoché impraticabili, come nel caso del giainismo.

Anche il riconoscimento della violenza come valore, però, è una posizione tutt'altro che rara nella storia della cultura, anzi essa è più diffusa del suo contrario. Possiamo distinguere, in questo ambito, il riconoscimento di un valore strumentale da quello di un valore assoluto della violenza. Come teorico illustre del valore strumentale della violenza tutti ricorderanno immediatamente Niccolò Machiavelli, il quale è contrario al "violento per guastare", ma giustifica il "violento per raccontare" e insegna al suo "Principe" a distinguere tra "crudeltà bene usate" e "crudeltà male usate".

Oltre al pragmatismo politico di Machiavelli, la violenza come valore strumentale è alla base di molte concezioni moderne dello Stato, talvolta anche solo come violenza latente, come capacità di violenza. L'autorità dello Stato cioè, come sostengono per esempio Kant e Weber, necessita non tanto dell'uso della violenza per imporsi, quanto della capacità di usarla, della disponibilità legittima di essa, che spesso da sola ha l'effetto richiesto di imporre l'ordine sociale. Una concezione analoga è stata spesso applicata ai rapporti internazionali, nei quali, secondo la massima latina "*si vis pacem para bellum*", una politica di sviluppo della forza militare è stata giustificata come deterrente rispetto alla guerra. È il caso, a tutti noi noto, della corsa agli armamenti nucleari nella seconda metà del XX secolo.

La violenza è stata anche considerata come un valore assoluto. Ciò naturalmente non è avvenuto sul piano dell'etica, poiché sarebbe stato impossibile e contrario al senso comune a cui facevamo riferimento più sopra, ma si è accompagnato piuttosto con l'intento del superamento dell'etica, della liberazione da essa, della sua distruzione. È il caso di Nietzsche, il quale esalta la violenza come carattere dell'uomo superiore, che si emancipa dalla morale degli schiavi e dall'ordine sociale ed economico dei deboli per realizzare nella propria volontà i valori assoluti della vita, al di là del bene e del male. Sulle sue orme Sorel esalta la violenza e il suo mito come principio di una nuova, più alta moralità rivoluzionaria, che libera dalla mediocrità della società borghese.

c) Incrocio

Ancora molti altri parametri di significato potrebbero essere introdotti per indagare il concetto di "violenza", che, come si vede già a questo punto del discorso, è tutt'altro che univoco nel significato e nella valutazione. L'applicazione composta dei diversi parametri complica poi ulteriormente le cose. Per brevità mi limito qui a esemplificare la composizione di due soli dei parametri considerati: la violenza come impulso spontaneo e la violenza come valore o come disvalore. Già Freud, soprattutto nella fase matura del suo pensiero, aveva considerato con particolare attenzione l'aggressività come pulsione fondamentale dell'uomo e i mezzi culturali per controllarne la potenzialità distruttiva. In anni più recenti ci sono stati offerti esempi manifesti di come la violenza, ricondotta all'impulso primordiale dell'aggressività come sua causa, possa essere considerata con una valenza sostanzialmente positiva o radicalmente negativa.

Konrad Lorenz, uno dei fondatori dell'etologia moderna, constata il ruolo positivo dell'aggressività nel comportamento animale e osserva i mezzi mediante i quali le specie animali evitano che questo impulso violento possa causare danni rivolgendosi all'interno della specie o del gruppo. Egli nota che l'aggressività intraspecifica è tanto più forte quanto più alto è il grado di riconoscimento individuale tra i membri di una specie, i quali formano così, non una banda anonima, ma un gruppo. Parallelamente in questi gruppi si sviluppa un forte legame di amicizia, che rende impossibile che l'aggressività si scarichi tra i membri del gruppo. Questa deviazione della pulsione aggressiva all'esterno del gruppo si produce mediante una "ritualizzazione" dei gesti aggressivi, con la quale questi ultimi assumono un significato sociale nuovo, e mediante una "ridirezione" del comportamento aggressivo verso un altro oggetto: un nemico o, in ogni caso, un sostituto. Con questo sistema l'evoluzione ha messo a punto una soluzione che permette di evitare i rischi dell'aggressione intraspecifica, pur preservando intatto il vantaggio della pulsione aggressiva per la conservazione della specie. Lorenz consiglia dunque anche all'uomo i mezzi fondamentali della "ridirezione" e della "sublimazione" dell'istinto aggressivo, non l'eliminazione di quest'ultimo, che produrrebbe un grave danno per la specie.

Sul versante opposto incontriamo la teoria di René Girard, che, per l'originalità della sua idea guida e per la ricchezza delle sue implicazioni negli ambiti più diversi, ha meritatamente riscosso il più grande e diffuso interesse. Possiamo così ricapitolare sommariamente il nucleo fondamentale della teoria di Girard: 1. Il desiderio umano è "triangolare" o "mimetico". Vale a dire che tra il soggetto desiderante e l'oggetto del suo desiderio c'è sempre un mediatore. Noi non desideriamo degli oggetti perché siano in se stessi desiderabili, ma perché qualcun altro, per il solo fatto di desiderarli, ce li rende o ce li fa apparire desiderabili. 2. Il desiderio mimetico innesca la rivalità mimetica: rivalità inevitabile, dal momento che il mediatore è nello stesso tempo il modello che suscita il desiderio e l'ostacolo che ne impedisce la soddisfazione. La violenza deriva da questa rivalità. 3. Per sfuggire agli effetti distruttivi della violenza e del contagio mimetici le società umane hanno sempre fatto ricorso al meccanismo sacrificale, cioè all'assassinio rituale di una vittima sostitutiva, di un "capro espiatorio". Con tale atto, che a sua volta è violento e fonda dunque l'ordine sociale sulla violenza, la comunità mira a trarre in inganno la violenza espellendola, ma solo momentaneamente e apparentemente, fuori dalla comunità stessa. 4. Solo con il manifestarsi del meccanismo sacrificale con l'uccisione di una vittima la cui innocenza non ha potuto essere rimossa dalla comunità dei sacrificatori, cioè solo con il sacrificio di Cristo (anticipato in parte dalla figura del "servo sofferente" del Deuteroisaia), tale meccanismo è superato in linea di principio, poiché, uscendo dalla latenza e dall'inconsapevolezza, non può più avere l'effetto liberatore per cui è costituito. 5. L'epoca successiva al radicale evento della morte di Cristo, in cui anche noi oggi ci troviamo, presenta un continuo riproporsi del meccanismo sacrificale, a cui però può continuamente opporsi l'atteggiamento radicalmente nonviolento mostrato e reso possibile da Cristo: l'unico atteggiamento di radicale e definitivo svuotamento e annullamento della violenza.

d) Concezioni politiche della violenza

Se vogliamo ora brevemente accostarci a concezioni più specificamente politiche della violenza, possiamo schematicamente considerare due concezioni per così dire estreme: la concezione "legittimistica" e la concezione "strutturale" della violenza. Tra queste posizioni vi è spazio per altre concezioni intermedie e più pragmatiche. Le due posizioni antitetichette sopra indicate si fondano su un assunto comune: che ogni violenza è male, ma una muove da una definizione restrittiva, l'altra da una definizione estensiva di "violenza". Secondo i legittimisti la violenza è "l'uso illegale di mezzi di coercizione fisica per fini personali o di gruppo" (Sidney Hook). Questa posizione ha il pregio di individuare un significato ristretto e quindi politicamente e giuridicamente di facile applicazione del concetto di violenza. Il problema cruciale di questa definizione però, come si intuisce, sta nel termine "illegale", che entra in modo costitutivo nella definizione. Innanzitutto è problematica la definizione stessa di "legalità": se si tratti, cioè, di legalità politica o di legalità morale. Nel primo caso si aprono difficili questioni: in primo luogo, se ogni legalità fondata da un'istituzione politica, per esempio anche quella di uno Stato dittatoriale, sia in quanto tale valida, o se invece solo la legalità democratica lo sia,

in altre parole, se sia la legalità a fondare lo Stato o lo Stato a fondare la legalità; in secondo luogo, una tale posizione dovrebbe coerentemente ma paradossalmente concludere che in uno stato di natura, come quello descritto da Hobbes, non esiste la violenza in quanto non esiste uno Stato e quindi nemmeno una legalità; in terzo luogo, questa posizione non è in grado di valutare con la dovuta serietà la dialettica, pur esistente *de facto* e *de jure*, tra la legalità sancita e la contestazione di essa, che pure è una componente fondamentale del processo di sviluppo storico della legalità stessa; in quarto luogo, questa posizione non può dire nulla sui casi di conflitto tra legalità differenti o contrastanti, come i conflitti internazionali o le guerre. Anche l'assunzione di un significato morale di "legalità" non è esente da difficoltà, poiché o essa riduce il riferimento alla legalità al riferimento alla concezione della maggioranza o del gruppo dominante, ricadendo così di fatto in un significato politico di "legalità", o si trova paralizzata e svuotata dalla pluralità, spesso inconciliabile, di concezioni morali tra società diverse e all'interno della medesima società e, paradossalmente, dovendole riconoscere tutte, svuota di fatto il concetto stesso di "legalità". Ma alla concezione legittimista della violenza si può opporre ancora un'obiezione ben più radicale. Essa infatti, definendo la violenza mediante l'illegalità, esclude da tale definizione ogni azione pratica legale. Tale posizione, dunque, deve coerentemente negare che sia violento, per esempio, l'uso della forza da parte della polizia nella repressione della criminalità o da parte dell'esercito nella repressione dei moti di piazza, ecc. In sintesi, tale posizione concepisce solo la violenza illegittima come violenza e quindi come male.

La concezione "strutturale", invece, amplia la definizione della "violenza" al di là del solo uso diretto della forza fisica contro qualcuno, estendendola a ogni tipo di coercizione e di danno fisico, psicologico, sociale. Secondo una definizione di "violenza strutturale" formulata da Johan Galtung, essa consiste in tutto ciò che è causa di una differenza, di uno scarto tra "vita realizzata" e "vita potenziale" (per "vita potenziale" si intende ciò che potremmo essere se non ci fosse questa violenza strutturale). Violenza strutturale è dunque tutto ciò che ostacola il nostro sviluppo e la piena espressione del nostro essere. Il pregio di questa posizione è evidente: essa fa emergere il carattere violento di molti fenomeni nei quali, pure, non vi è alcun uso della forza fisica. Anche il senso comune non ha difficoltà a riconoscere il carattere violento di casi di plagio o di tortura psicologica, per esempio nei confronti di minori, o di casi di emarginazione sociale a danno di soggetti deboli, per esempio di stranieri. Il punto debole di tale posizione consiste però nel rischio, insito in essa, che la definizione di "violenza", ampliandosi, perda in determinazione e finisca per diventare evanescente, rendendosi così, da una parte, inutile a un uso politico e giuridico e, d'altra parte, sviante anche per il reperimento di soluzioni effettive ai problemi che denuncia. In altre parole, tale posizione, coerentemente portata all'estremo, identifica ogni male con la violenza e induce quindi a ritenere che solo lo sradicamento di quest'ultima dalla società sia la soluzione valida di tutti i problemi, distraendo così dall'importanza di progetti particolari di soluzione di problemi specifici, come, per esempio, la riduzione controllata degli armamenti o una politica di tutela dei diritti dei lavoratori o una legislazione adeguata sui diritti dell'infanzia, ecc.

Come ho detto, oltre a queste due posizioni estreme, che anzi io stesso ho estremizzato per renderle paradigmatiche, sono poi possibili varie altre posizioni, più pragmatiche, che tentano di conservare i vantaggi rispettivi delle posizioni dette – rispettivamente una delimitazione politicamente e giuridicamente utile del concetto di violenza e il riconoscimento del carattere oggettivamente violento di fenomeni in cui pure non interviene la forza fisica – e, allo stesso tempo, tentano di evitare le difficoltà in cui l’astrazione concettuale sembra coinvolgere le due posizioni prima citate.

Di fronte all’evidente intenzione di queste posizioni intermedie di costituire un effettivo sussidio teorico, concretamente vantaggioso per il buon governo degli individui e delle società e per la soluzione dei problemi concreti, sta, insuperabile, il limite di tutte le concezioni pragmatiche. Esse, non fondando a priori i propri concetti, ma adattandoli piuttosto all’esperienza contingente, non possono richiamarsi a principi normativi assoluti e non possono essere giudicate se non dagli effetti che di volta in volta producono. Ora, il carattere irripetibile delle situazioni e delle circostanze storiche e il carattere inconfondibile degli individui e delle società rischiano di limitare fortemente, se non addirittura di rendere illusoria, l’effettiva utilità delle teorie pragmatiche, che pure proprio su di essa fondano la loro ragione di essere.

Ponendo qui termine alla rapida e sommaria discussione del concetto di “violenza” che mi sono proposto di fare, mi rendo chiaramente conto di non essere affatto giunto a restringerne il significato, né tanto meno a renderlo univoco. Al contrario, il discorso si è mosso nella direzione opposta, di una moltiplicazione dei significati e di una destrutturazione dei limiti. Credo che ciò possa indurre nel lettore un senso di delusione rispetto all’esigenza di valutare concretamente i fenomeni di violenza nella vita morale, sociale e politica degli individui e dei gruppi. Ho tuttavia proceduto intenzionalmente nella direzione della problematizzazione piuttosto che in quella opposta, non solo perché compito della filosofia non è quello di dare risposte ma piuttosto quello di produrre domande, ma anche perché ritengo che proprio per comprendere, innanzitutto, e poi per valutare le motivazioni proprie e di altri non sia necessario, anzi sia dannoso, avere troppe certezze e sia invece fondamentale coltivare i propri dubbi, che soli ci rendono disponibili a comprendere le ragioni altrui.

2. La nonviolenza

Con questo termine non si indica soltanto l’avversione alla violenza o la valutazione negativa di essa, ma, in modo ben più radicale, la tesi secondo la quale non è mai legittimo l’uso della violenza e l’atteggiamento conseguente di rinuncia a ricorrervi in qualunque situazione e quindi, molto spesso, anche l’elaborazione di strategie di lotta nonviolenta. La valutazione negativa della violenza, infatti, è una convinzione generalmente diffusa nelle culture civilizzate e lo stesso senso comune non difende certamente la violenza come un valore in sé, ma la considera al più una misura inevitabile in situazioni estreme. Anche le concezioni della violenza che

abbiamo esaminato prima, pur nella loro molteplicità e diversità, la considerano al massimo come un mezzo inevitabile, non come un valore assoluto. Le poche ideologie che enfatizzano la violenza come valore in sé, come abbiamo visto, si propongono esse stesse non come concezioni etiche, bensì come superamenti dell'etica, che legittimano un individuo o una *élite* ad agire al di là del bene e del male. Tali ideologie non possono e non devono mai costituire il riferimento per una società civile: le conseguenze tragiche dell'affermarsi del mito dell'uomo superiore, che la storia ci ha mostrato anche in un recente passato nell'avventura del nazismo, devono costituire una memoria permanente e un avvertimento chiaro contro ogni ideologia della violenza.

La nonviolenza però, come si è detto, è una posizione più radicale: essa infatti si fonda non solo sull'avversione alla violenza, ma sul rifiuto radicale di essa e quindi sulla rinuncia a farvi ricorso.

In realtà le ideologie che fanno riferimento alla nonviolenza sono molteplici e diverse tra loro per i principi a cui si richiamano, le fonti autoritative su cui si fondano, i comportamenti etici che da esse conseguono. Nonostante tale diversità, cercherò qui in breve di mettere in luce alcune caratteristiche delle ideologie della nonviolenza che le accomunano o che costituiscono aspetti qualificanti sui quali esse si confrontano. Innanzitutto, però, mi sembra non inutile sottolineare che la nonviolenza non è un mero fenomeno di costume proprio delle società contemporanee, ma una risposta a una questione grave posta all'uomo in ogni tempo. Gli stessi sostenitori della nonviolenza mettono in luce come fin dall'antichità si siano avuti esempi di atteggiamenti nonviolenti. Secondo alcuni già il Faraone Akhenaton (1377-1358 a.C.), che durante il suo regno riformò radicalmente la religione egizia in senso monoteistico, adottò un atteggiamento pacifista, ritirando le sue guarnigioni dalle province del Vicino Oriente. Anticipazioni dei concetti propri della nonviolenza si possono trovare anche nel taoismo di Laozi, in Cina, così come nella dottrina di Buddha (565 ca. – 486 ca. a.C.) e nell'applicazione di essa da parte dell'imperatore Aśoka (che regnò dal 268 al 233 a.C.), in India. Ancora più rilevanti, per la diretta influenza sulla cultura occidentale, sono i numerosi riferimenti che si possono trovare nella Bibbia. Sono numerosi i passi dei profeti che ammoniscono il popolo a non riporre la propria fiducia nella forza. Zaccaria, per esempio, proclama: "Non con potenza, né con forza, ma con il mio spirito, dice il Signore delle schiere" (Zc 4,6). Isaia profetizza un regno messianico di armonia e di pace (cfr. Is 11,1-9) e il Deuteroinaia presenta il "servo sofferente" come il modello dell'uomo di Dio, che, mediante l'accettazione paziente della violenza, porta la salvezza al mondo (Is 53). Anche nei Vangeli si ritrovano molti riferimenti per una teoria della nonviolenza. Innanzitutto la persona stessa di Cristo, che si consegna volontariamente alla passione e alla morte in croce, realizza la figura nonviolenta del servo sofferente deuteroinaiano. Oltre a ciò, molte parole di Gesù vietano il ricorso alla violenza ed esaltano la nonviolenza: "Avete udito che fu detto: Amerai il tuo prossimo e odierai il tuo nemico, ma io vi dico: Amate i vostri nemici e pregate per quelli che vi perseguitano" (Mt 5,43-44); "Ed ecco che uno di quelli che erano con Gesù, stese la mano, trasse fuori la sua spada e, percolendo il servo del pontefice, gli tagliò un orecchio. Allora Gesù gli dice: 'Rimetti la tua spada al

suo posto, poiché tutti coloro che prendono la spada, di spada periranno” (Mt 26,51-52).

Di fatto nei primi secoli la maggior parte dei cristiani rifiutava di entrare nell'esercito romano a motivo della propria scelta nonviolenta e diversi Padri della Chiesa, come Origene, difesero tale scelta con i loro scritti. Questa tradizione radicalmente nonviolenta nel cristianesimo, che certo entrò nell'ombra dal periodo costantiniano in poi, tuttavia non morì e riemerse in forme minoritarie ma significative anche nell'età moderna, per esempio nelle sette dei mennoniti (seguaci di Menno Simons, 1496-1561), degli ammaniti (seguaci di Jacob Amman, sec. XVII) e dei quaccheri, cioè degli aderenti alla *Religious Society of Friends* fondata da George Fox (1624-1691), molti dei quali, per sfuggire alle persecuzioni, emigrarono dall'Inghilterra in America, dove colonizzarono la regione chiamata Pennsylvania, dal nome di uno dei seguaci della setta.

Ma la nonviolenza non affonda le sue radici solo in tradizioni religiose. Altri importanti precedenti di questa ideologia si trovano negli ideali umanitari e cosmopolitici dell'Illuminismo. William Godwin (1756-1836), con il suo saggio sulla *Political Justice* (1793), e Henry David Thoreau (1817-1862), con il suo scritto sulla *Civil Disobedience* (1849), influenzarono potentemente il movimento pacifista e nonviolento. Sulla scena contemporanea grandi figure, come il Mahâtmâ Gandhi e Martin Luther King, con i loro scritti e con la loro testimonianza personale e politica, hanno dato notevole spessore teorico e pratico all'ideologia della nonviolenza.

Come si vede da questo pur sommario panorama storico, la nonviolenza è tutt'altro che un peregrino fenomeno di costume contemporaneo: essa è invece un'opzione seria e meditata, che può vantare antiche e nobili tradizioni.

Se tentiamo di ricondurre le molteplici concezioni della nonviolenza a una caratteristica comune, credo che possiamo individuare tale caratteristica nel riconoscimento dell'incondizionata negatività e illegittimità della violenza, non solo come valore in sé, ma anche come mezzo. Ciò che distingue la nonviolenza dall'atteggiamento diffuso nell'etica del senso comune, come già si è detto, non è tanto l'avversione alla violenza come fine, che è condivisa anche dal senso comune, quanto il rifiuto del ricorso alla violenza anche come mezzo inevitabile, come male minore: se la violenza, infatti, è considerata un male assoluto, essa non può mai costituire un "male minore", ma, al contrario, adottata come mezzo, non può realizzare un fine buono, poiché inficia anche il valore del fine. Questo principio fondamentale della nonviolenza ha significative applicazioni negli ambiti più diversi: giuridico, politico, sociale, pedagogico, psichiatrico. Mi limito qui a indicarne una, a titolo di esempio. In base al principio della nonviolenza perde qualunque valore il concetto di "guerra giusta". Tale concezione, già teorizzata dai canonisti medievali e poi fatta propria dal diritto moderno, in quanto presenta la guerra, in determinate situazioni, come mezzo legittimo per un fine buono, è stata nella nostra epoca oggetto di molteplici obiezioni. Lo sviluppo delle tecnologie militari ha messo a disposizione degli Stati armi talmente potenti, come gli armamenti chimici, biologici e nucleari, da rendere di fatto inapplicabili certe caratteristiche limitazioni della cosiddetta "guerra giusta", come per esempio l'incolumità delle popolazioni civili. Gli armamenti nucleari, inoltre, hanno posto l'umanità di fronte alla concreta pos-

sibilità che la guerra distrugga l'intera specie umana. Questi e altri motivi rendono seriamente discutibile, oggi, la nozione di "guerra giusta". Ma, dal punto di vista della nonviolenza, prima ancora di questi argomenti e più radicalmente di essi vale il rifiuto di considerare comunque la violenza come un mezzo legittimato dal fine, poiché essa, essendo male in sé, delegittima al contrario ogni fine perseguito per suo mezzo.

La notevole varietà di posizioni in cui si articola la generale ideologia della nonviolenza non può certo essere analizzata in una breve esposizione come questa. Se tuttavia vogliamo tentare almeno una distinzione di posizioni differenti, a titolo di esempio, la distinzione tra concezioni religiose e non religiose non sembra la più adatta. È indubbio, infatti, che alcuni gruppi nonviolenti si richiamano esplicitamente a principi religiosi e altri no, tuttavia non sempre tale distinzione è così chiara e talvolta il confine tra i due campi è assai sottile o confuso. Ma, soprattutto, la nonviolenza è sempre una scelta etica e il carattere religioso o meno dell'ideologia è caratterizzante solo riguardo alle fonti autoritative a cui ci si richiama, non riguardo ai contenuti.

Sembra più produttivo, invece, distinguere tra due concezioni che chiameremo "politica" e "apolitica" della nonviolenza. La concezione apolitica della nonviolenza è ispirata da una valutazione della società in tutti i suoi aspetti, istituzionali, politici, economici, come intrinsecamente violenta. Coloro che valutano così la realtà non ritengono che alcuna azione sia possibile per modificare la struttura violenta della società, ma che, al contrario, ogni coinvolgimento in questa implichi inevitabilmente un compromesso con la violenza che la domina. Questo atteggiamento comporta, quindi, una scelta di non partecipazione al sistema violento, che non implica una ribellione alle istituzioni, a cui normalmente ci si sottomette, salvo nei casi in cui queste comandino comportamenti contrari alla propria coscienza (come, per esempio, il servizio militare). Chi segue questa strada è piuttosto portato, per evitare un'eccessiva compromissione con il sistema violento della società, a sottrarsi ai centri nevralgici del suo funzionamento (la dialettica politica, le città, il sistema economico e produttivo in genere) e a vivere nel modo più defilato possibile da essi. Si tratta di una posizione che comporta anche una scelta di semplicità della vita, per rendersi il più indipendenti possibile dal sistema dei consumi, e quindi spesso, pur in modi diversi, di una scelta ascetica. La vita separata, individuale o più spesso in piccole comunità che tentano di costituirsi al loro interno su strutture differenti da quelle della società violenta; la scelta dell'agricoltura e dell'artigianato come attività del gruppo, alternativa al sistema economico e produttivo della società violenta; l'economia di sussistenza e la proprietà comune dei beni, come alternativa all'economia di mercato; il rifiuto di ogni istituzione, talvolta anche del rapporto familiare e quindi la libertà dei rapporti sessuali e la comune responsabilità del gruppo nell'educazione dei bambini: questi atteggiamenti ricorrono, tutti o in parte, in differenti espressioni storiche della posizione che stiamo descrivendo. Si può riconoscere, infatti, una sostanziale scelta "apolitica" in molte comunità cristiane dei primi secoli, così come in sette cristiane più recenti, come i già ricordati mennoniti, o anche in gruppi non religiosi, come le numerose "comuni" fiorite negli Stati Uniti negli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso.

L'indirizzo "politico" della nonviolenza ha caratteristiche e implicazioni sensibilmente diverse da quello "apolitico". Anch'esso riconosce il carattere violento delle istituzioni e dell'organizzazione delle società esistenti, nonché l'importanza di una coerente condotta personale nonviolenta, ma, al contrario della posizione "apolitica", la nonviolenza "politica" ritiene che la società possa essere trasformata in senso nonviolento e che, quindi, la nonviolenza non sia solo un principio di etica personale o comunitaria, ma anche una strategia e uno strumento politico di trasformazione della società. Tale prospettiva è convinta del costante carattere violento della storia delle società e vuole dimostrare come questa caratteristica non abbia mai portato vantaggi, ma abbia al contrario sempre costituito un grave limite alla realizzazione del progresso civile e sociale dell'umanità. La strategia politica nonviolenta progetta, dunque, una trasformazione della società mediante l'eliminazione delle principali cause della violenza in essa. Mira a una società in cui la violenza sia ridotta ai livelli più bassi possibili e in cui le tendenze violente siano tenute sotto controllo con mezzi nonviolenti. Diversi principi di questo tipo sono già stati di fatto acquisiti in molti sistemi giuridici nazionali e internazionali; su altri è da tempo in atto il dibattito anche in ambienti ufficiali.

La strategia politica nonviolenta prevede il superamento di numerose e diverse cause sociali e politiche della violenza. Sul piano politico, per esempio, il superamento degli Stati nazionali, a favore di una società sempre più aperta e cosmopolita, dotata di istituzioni centrali sempre più limitate nelle competenze e nei poteri e amministrata secondo modalità sempre più largamente decentrate. Sul piano sociale: l'equa distribuzione delle risorse, sia all'interno di ogni società sia sul piano internazionale; l'effettiva partecipazione di tutti gli individui alla determinazione delle scelte politiche, economiche, sociali; il controllo democratico dello sviluppo tecnologico, per sottrarlo agli interessi particolari e dirigerlo effettivamente ai fini comuni; la progressiva limitazione degli apparati repressivi e la loro tendenziale eliminazione (disarmo delle polizie, modificazione e riduzione del sistema carcerario, eliminazione delle varie forme di censura, ecc.); la liberalizzazione dell'informazione.

In tale prospettiva la nonviolenza non è solo l'obiettivo da raggiungere, ma insieme anche il mezzo per realizzare tale obiettivo. Vengono perciò elaborate strategie politiche e forme di "lotta nonviolenta". Esempi storici di notevole rilievo a tutti noti sono, a questo proposito, l'azione nonviolenta del Mahâtmâ Gandhi, dapprima in favore dei diritti degli indiani in Sud Africa, poi per l'indipendenza dell'India dal potere coloniale inglese, e il movimento nonviolento di Martin Luther King per i diritti civili dei neri d'America.

Tali forme di lotta nonviolenta si fondano sulla constatazione che il potere consiste in una capacità di agire e di avere effetti e che il potere politico consiste nella capacità di influenzare o condizionare le azioni altrui. Per questa stessa definizione, si riconosce una potenziale dialettica tra coloro che intendono condizionare e controllare gli altri e coloro che dovrebbero essere condizionati e controllati: senza l'adesione o la resa di questi ultimi l'intenzione violenta dei primi non può realizzarsi. Già alla metà del '500, Étienne de La Boétie, in un suo breve ma incisivo libello politico, il *Discours de la servitude volontaire*, che costituisce un testo di

riferimento importante dell'ideologia della nonviolenza, scriveva: “non c'è bisogno di combattere questo tiranno, di toglierlo di mezzo; egli viene meno da solo, basta che il popolo non acconsenta più a servirlo. Non si tratta di sottrargli qualcosa, ma di non attribuirgli niente [...]. Sono dunque i popoli stessi che si lasciano, o meglio, si fanno incatenare, poiché col semplice rifiuto di sottomettersi sarebbero liberati da ogni legame” (E. de La Boétie, *Discorso sulla servitù volontaria*, tr. it. a cura di L. Geninazzi, Jaca Book, Milano 1979, p. 69); e, poco più avanti, esortava: “Siate dunque decisi a non servire mai più e sarete liberi. Non voglio che scacciate il tiranno e lo buttiate giù dal trono; basta che non lo sosteniate più e lo vedrete crollare a terra per il peso e andare in frantumi come un colosso a cui sia stato tolto il basamento” (ivi, p. 73).

I metodi della lotta nonviolenta sono articolati fundamentalmente in tre direzioni: a) il ragionamento e la persuasione; b) la non-cooperazione; c) la formazione di modelli e di strutture alternative.

a) Il ragionamento e la persuasione

I sostenitori della nonviolenza sottolineano il potere, spesso erroneamente sottovalutato, della persuasione mediante buone argomentazioni, che si richiamano a valori difficilmente contestabili. Soprattutto mediante i potenti canali dell'informazione (stampa, radio, televisione e ora anche internet) le idee e gli argomenti possono effettivamente influenzare il potere, sia nel senso che alcuni membri delle classi dominanti, richiamati alla coerenza con i valori da essi stessi professati, rompano la solidarietà con la propria classe e ne indeboliscano così il potere egemone, sia nel senso che il diffondersi di tali idee e di tali argomenti nell'opinione pubblica sottragga al potere l'assenso o la passiva acquiescenza dei sottomessi, di cui esso ha bisogno per reggersi.

b) La non-cooperazione

Quest'ultimo dato, che abbiamo visto già sottolineato da La Boétie, è la condizione su cui si fondano le strategie nonviolente della non-cooperazione. Esse possono configurarsi in diverse forme, progressivamente sempre più radicali. Innanzitutto si può ricorrere a semplici forme di non-collaborazione passiva. Spesso i teorici della nonviolenza fanno riferimento all'efficacia di tale forma di lotta nel caso di occupazione militare di un Paese, come nei casi storici della resistenza indiana sotto la guida di Gandhi o della resistenza norvegese e danese durante l'occupazione nazista o, in parte, della resistenza cecoslovacca all'occupazione da parte delle truppe del Patto di Varsavia nel 1968. Come forma di resistenza passiva di questo tipo si configura anche, sotto certi aspetti, lo sciopero politico.

Una forma di resistenza nonviolenta più radicale è il boicottaggio, mediante il quale i potenziali clienti di un sistema economico, legato al sistema politico, lasciano intenzionalmente inutilizzato il loro potere d'acquisto, in modo tale da provocare danni rilevanti al sistema stesso, che lo inducano a modificare la propria politica di dominio. Anche di tale metodo vi sono esempi storici, come il boicot-

taggio dei tessuti di fabbricazione inglese da parte del movimento di Gandhi o il boicottaggio degli autobus contro la segregazione razziale da parte del movimento di Martin Luther King.

La lotta nonviolenta può arrivare sino alla disobbedienza civile, cioè all'infrazione pubblica e dichiarata, da parte di individui o di un intero movimento, di leggi dello Stato allo scopo di denunciarne l'iniquità. Tale atteggiamento non si vuole configurare come una dimostrazione di disprezzo della legge, ma, al contrario, come una testimonianza di rispetto delle leggi in generale e di aspirazione al loro miglioramento mediante la denuncia di una norma ingiusta e del carattere oppressivo del potere che l'ha espressa.

Uno strumento estremo della lotta nonviolenta, che tuttavia deve essere messo al riparo dalla banalizzazione e dallo stravolgimento di significato prodotti talvolta da un uso improprio di esso, è il digiuno a scopi politici.

c) La formazione di modelli e di strutture alternative

Può essere considerata come un aspetto importante della lotta nonviolenta la stessa diffusione dell'ideologia e la formazione di gruppi sempre più numerosi, all'interno della società, che costituiscono non solo un'opinione pubblica, ma anche una struttura di riferimento che, in particolari processi storici, come nel caso dell'indipendenza dell'India, può configurarsi come governo alternativo già nel corso della lotta, pronto a riempire il vuoto istituzionale che si verifica con l'indebolimento e la caduta delle istituzioni oppressive.

3. Conclusione

Molte obiezioni e critiche sono state rivolte contro l'ideologia della nonviolenza. Alcune riguardano la delimitazione del concetto di violenza, che, come abbiamo visto, è problematica. La maggior parte delle critiche, però, mi sembra possa essere ricondotta a una generale accusa di mancanza di realismo. La nonviolenza, si dice, è un'astratta utopia, che non tiene conto delle effettive circostanze reali. Essa trasforma un ottativo affascinante, che immagina una società purificata da ogni minaccia e da ogni aggressione, in un presente illusorio. Ma nella realtà, si sostiene, le cose non stanno così, poiché la violenza e l'aggressione sono continuamente operanti e devono essere perciò contenute. Nei rapporti interni tra i membri di una società come nei rapporti internazionali, uno Stato non solo può, ma deve tutelare, con la minaccia credibile e talvolta con l'uso della forza, la sicurezza dei propri cittadini. Se non lo facesse, da ciò non risulterebbe una società nonviolenta: al contrario, sarebbe eliminato qualunque argine allo scatenarsi della violenza degli aggressori contro gli innocenti e gli inermi.

Naturalmente i sostenitori della nonviolenza producono diverse controargomentazioni, alcune delle quali dirette proprio a confutare il presunto realismo dei loro critici. Costoro, essi dicono, dovrebbero dimostrare che l'uso della violenza, seppure a scopo difensivo, può produrre effetti complessivamente positivi. Ma,

essi sostengono, a dispetto dell'appello al realismo da parte dei fautori della violenza, tutta la realtà storica passata e presente, fondata sulla potenza repressiva interna e sulla guerra, dimostra il fallimento di questa politica e di questa ideologia. I sostenitori della nonviolenza hanno elaborato puntuali analisi per dimostrare che ogni guerra, anche quella apparentemente più legittima e doverosa, come le guerre di liberazione o la guerra contro il nazismo, comporta sempre, non solo un enorme bilancio di morti e di distruzioni materiali da tutte le parti, ma anche una grave degradazione e corruzione delle più profonde strutture politiche, sociali e morali delle società coinvolte, cosicché i risultati complessivi della guerra sono sempre e comunque devastanti e delegittimano qualunque motivazione a intraprenderla.

Come spesso avviene, anche in questo dibattito ambedue le parti hanno buoni argomenti e ambedue le parti non sono al riparo da serie obiezioni. Se posso concludere con un'opinione personale, vorrei dire che l'apparente vicolo cieco di una sterile discussione su realismo o utopismo della nonviolenza può trovare un utile contributo al superamento nel riconoscimento del suo carattere profetico. È caratteristica comune ai profeti di ogni fede e di ogni idea il testimoniare con atteggiamenti concreti e talvolta provocatori l'urgenza della realizzazione di valori e di aspirazioni condivisi ma trascurati dalla comunità a cui si rivolgono. Il rifiuto della violenza, come abbiamo detto, è un'aspirazione largamente condivisa dal senso comune e dal comune ordine morale dei valori. La considerazione, pur ragionevole, della necessità concreta di arginare con la forza la violenza esistente minaccia tuttavia di superare i propri limiti e di trasformarsi a sua volta in aggressività esasperata. La presenza di testimoni della nonviolenza può dunque essere un valido monito, all'interno di ogni società e di ogni Stato, a non perdere di vista il valore e il fine e a non trasformare dei mezzi provvisori in un fine contrario. Per questo motivo, a mio parere, non solo è un fatto positivo, per esempio, che oggi in molti Stati sia riconosciuto il diritto all'obiezione di coscienza nei confronti del servizio militare, ma sarebbe utile all'intera società che coloro che professano tale obiezione, o almeno i più sensibili e preparati tra essi, non fossero semplicemente adibiti a un qualunque servizio civile alternativo, in nome di una tolleranza troppo asettica e riduttiva, ma fossero considerati come risorse positive e preziose per la società e fattivamente valorizzati nel compito di diffondere in essa l'ideale della nonviolenza.