

Giuseppe Riconda

PER UNA CULTURA DELLA NONVIOLENZA

ABSTRACT. L'autore, ripercorrendo le problematiche etico-politiche della nonviolenza al seguito delle analisi di Laura Operti, cui si deve una recente trattazione dell'argomento, ci induce a riflettere non solo sulle difficoltà e sulle possibilità di successo di un tale tipo di atteggiamento esistenziale e culturale, ma anche sul suo significato umano più profondo e avanza da ultimo il convincimento che la disposizione etica essenziale insita nella nonviolenza vada intesa alla stregua di una dimensione etico-religiosa, che è immanente a ogni atteggiamento morale radicale e sta a base e fondamento di tutte le religioni positive.

Il libro di Laura Operti *Per una cultura della nonviolenza*¹, che si presenta in una bella veste editoriale con una copertina suggestiva disegnata da Francesco Casorati, consiste di due parti. La seconda parte è la pubblicazione di una tesi sostenuta con Norberto Bobbio: essa potrebbe essere intesa come una lunga “voce” enciclopedica sulla nonviolenza: non solo la problematica relativa a questo concetto vi è sviscerata nella sua dimensione storica e concettuale, ma l'autrice non arretra di fronte alle domande che a proposito della nonviolenza possono essere poste accogliendole nella loro radicalità. La prima parte invece, che funge da introduzione, è una vera e propria “immersione nell'attualità” che evoca situazioni di non violenza nell'ambito della contemporaneità.

L'introduzione storica inizia con il rintracciare la nascita del principio della nonviolenza nelle grandi religioni cosmiche e finisce con il concentrarsi sulle figure di Gandhi e Luther King, sul loro sforzo di applicazione pratica della nonviolenza ispirato a matrici culturali diverse da cui però emerge un nucleo comune che ben definisce l'ambito del problema. “Cercando l'origine di tale principio”, dice l'autrice,

¹ *Per una cultura della nonviolenza*, prefazione di Gustavo Zagrebelski, Torino, Trauben, 2012.

“vanno prese in esame le fonti più antiche, secondo le quali la nonviolenza ha un carattere fortemente religioso” (47). Certo, considerazioni storiche sulla nonviolenza nella situazione presente portano a considerarla innanzi tutto “un tipo di comportamento collettivo, atto a risolvere un conflitto di interessi”, ma se si guarda alle sue origini essa è stata anche considerata come “una virtù individuale che pacifica e rende degni della salvezza ultraterrena”. Nell’esame dello sviluppo dell’idea di nonviolenza le due dimensioni, religiosa e politica, debbono essere tenute costantemente presenti, con l’aggiunta però che, “anche esaminando la non violenza nella sua dimensione politica, permane una duplicità di aspetti da considerare: quello *tecnico* e quello *etico*, perché la non violenza è insieme *arma rivoluzionaria e comportamento dello spirito*, nella misura in cui ciò è possibile attraverso l’azione sociale” (46). Che il problema così impostato sia rettamente impostato è confermato, mi pare di potere dire, dalle discussioni filosofiche attuali sulla nonviolenza (penso a René Girard e a certe etiche post-moderne anche di valenza teologica), in cui a dire il vero forse si ha un privilegiamento della dimensione etica e religiosa su quella politica, senza che però questa possa dirsi abbandonata. Opportunamente questo punto è ripreso nella prima parte a proposito di una polemica fra Bobbio e Pontara (19-22) sulla virtù della “mitezza”, altro nome della nonviolenza, ove fra l’altro l’autrice avanza l’esigenza di aprire il concetto di nonviolenza a “quegli scenari culturali che affiancano la non violenza ad altri termini e concetti affini”, esigenza che si traduce nella dimostrazione di fin dove la nonviolenza si trovi radicata e viva e sottolinea l’inevitabilità del problema stesso.

Il capitolo che dà propriamente l’avvio alla meditazione dell’Operti dedicato direttamente a rispondere alla domanda “che cos’è la nonviolenza?” si risolve in un’acuta analisi linguistica: il lettore trova il concetto delimitato nei confronti di una

costellazione di altri concetti: forza costrizione, costrizione non violenza, pressione e infine persuasione. L'analisi parte dalla constatazione in un certo senso ovvia che la definizione di nonviolenza può essere data solo correlativamente a quella di violenza (“violenza e non violenza sul piano politico si manifestano nello stesso ‘genere’ di situazione che è quella di opposizione e sono diverse per ‘specie’”) per sottolineare però che entrambe possono a loro volta essere date solo in un quadro concettuale più ampio in cui si pongono. La violenza deve essere distinta dalla forza e dalla costrizione che sono concetti affini, ché c'è violenza quando propriamente la forza (come capacità fisica o intellettuale di effettuare mutamenti nel mondo) e la costrizione (come uso della forza allo scopo di indurre l'individuo o soggetto ad agire contro la propria volontà e giudizio) vengono esercitate in modo da nuocere alla persona o al gruppo contro cui viene esercitata o alle loro proprietà. Occorre poi distinguere la violenza fisica dalla violenza psicologica (di cui è un caso quella verbale) e ricordare che la violenza fisica nei confronti di una persona può assumere forma di violenza verbale nei confronti di un'altra e approfondire infine i concetti di costrizione e di persuasione.

Quanto alla costrizione si deve riconoscere che è possibile anzitutto parlare di una costrizione non violenta, nel senso che le tecniche della nonviolenza non escludono la costrizione poiché di essa possono servirsi per piegare l'avversario a fare ciò che non desidera: esse di fatto mirano a produrre un cambiamento nell'avversario che è inizialmente contrario a certe richieste e non è escluso che egli possa soffrire per i risultati delle sue azioni, ma mentre nel caso della violenza il danno è inferto all'avversario deliberatamente, nel caso della costrizione non violenta risulta solo indirettamente, e c'è la volontà da parte di chi esercita la costrizione di sottoporre se stesso al peso della sofferenza. Ineliminabilmente compare l'elemento etico, la

disposizione d'animo di chi intraprende la sua lotta con questi mezzi. La nonviolenza non si riduce a tattica provvisoria che può essere adoperata quando sono precluse altre vie, ché in tal caso chi la usa non rifugge dalla violenza in linea di principio finendo col lasciare il campo ad essa che genera nuovi contrasti. “Se la nonviolenza è praticata comunque, e rimane tale in mezzo ai fatti e alle condizioni più diverse, richiede un'adesione completa ai principi morali che appartengono in gran parte alle tradizioni religiose d'Occidente e d'Oriente... diventa di fondamentale importanza considerare l'atteggiamento nei confronti dell'avversario... la costrizione può dirsi non violenta soltanto se è accompagnata da sentimenti di amore e di benevolenza” (78). Certamente mai la nonviolenza fu ridotta a una tattica o anche soltanto ad un metodo di lotta dai suoi grandi teorici citati, Gandhi e Luther King, per non parlare dell'altro grande autore che anche viene ricordato, Lev Tolstoj. Ancora una volta occorre rifarsi all'idea della nonviolenza nella complessità delle sue motivazioni di cui si è detto: è una grande idea che, come evidenzia opportunamente l'autrice, esige una trasformazione radicale nei rapporti fra gli uomini e un'apertura ad un futuro di possibile difficile speranza che non chiude gli occhi sullo stato profondamente insoddisfacente del presente da cui nasce. È, starei per dire, pur andando oltre a quanto esplicitamente nel libro è detto, una grande scommessa che mette in questione Dio e il mondo e la loro relazione.

Meno problematico è il concetto di pressione che sta a mezzo fra costrizione morale e persuasione. Quanto alla persuasione, come via regia per l'esercizio della nonviolenza (tanto che le altre forme potrebbero essere nei confronti di essa gerarchizzate), mantenuta al centro della discussione anche da chi esclude la possibilità di una costrizione non violenta, dopo averla definita come “quella forma di azione sociale che consiste nel conquistare gli altri mostrando la giustezza e

convenienza di un tipo di condotta” (81), l’autrice distingue fra la persuasione che poggia sull’argomentazione, e quando riesce a raggiungere un’universalità che oltrepassa lo spazio di gruppi sociali determinati meglio si direbbe “convinzione” (Perelman), e quella che poggia sulla sofferenza, la sofferenza autoinflitta (lo sciopero della fame o al limite l’autoincendio) e quella inflitta dagli altri e sopportata passivamente. Un terzo tipo di persuasione è infine l’esempio. Qui la problematica della nonviolenza porta, mi pare di potere dire, a discussioni etiche d’ordine più generale che vengono impostate e in parte riprese in seguito, anche se l’economia del libro non ne permette lo svolgimento pieno.

Ma non si può rispondere alla domanda “che cos’è la nonviolenza?” con un una semplice definizione concettuale: la meditazione si dilata infatti nell’esame delle tecniche della nonviolenza e dell’etica della nonviolenza, dalla quale soltanto il lettore potrà ricavare il significato ultimo dell’idea che apre la via a quella problematizzazione di cui si diceva.

Le tecniche della nonviolenza (la non resistenza, la non cooperazione, cioè il boicottaggio o lo sciopero anche nella forma estrema di sciopero della fame, l’azione diretta non violenta o intervento non violento, che comprende azioni che creano di fatto un cambiamento, piuttosto che solo una pressione per indurlo, mettendo l’avversario nella condizione di doverlo accettare od opporsi, come il *sit in* e la disobbedienza civile) vengono descritte e analizzate con abbondanza di semplificazioni storiche concrete nei loro risvolti teorici e pratici talora anche ambigui.

La discussione sull’etica della nonviolenza viene svolta in riferimento a Weber, alla sua celebre distinzione fra etica della responsabilità ed etica della convinzione, e a Dewey, con riguardo alla sua trattazione del problema mezzi-fini. Se il primo

svolgimento porta alla considerazione di una tematica che sarà svolta in seguito a proposito della possibilità, attualità ed efficacia della nonviolenza, il secondo muove da un rilevamento della possibile antinomicità che si annida nell'idea di non violenza, nel suo essere ordinata al rispetto della vita senza limitazioni di sorta e/o alla giustizia, ed evidenzia che principio fondamentale dell'etica della nonviolenza è che “la natura dei mezzi adoperati pregiudica la natura del fine raggiunto”. Il caso esaminato è quello del tirannicidio, che nell'orizzonte di una teoria della nonviolenza non può essere giustificato, perché, anche se un male è rimosso, “uccidendo non si esce dalla spirale della violenza, non se ne estirpa il germe che può riaffiorare provocando episodi sempre uguali di odio e di vendetta” (101). È a questo proposito che viene introdotto un suggestivo accostamento di Gandhi e Dewey: “se per Gandhi non esiste alcun fine che può giustificare l'uso della violenza, per Dewey non esistono dei ‘fini ultimi’ ‘precostituiti’ ‘eterni’, talmente importanti da giustificare non solo i mezzi adoperati, ma da permettere che si trascurino le altre esigenze collaterali dell'azione, anche se nocive, anche se immorali” (103). L'autrice è ben consapevole della distanza spirituale fra i due, del carattere azzardato del rilevamento di queste affinità, ma giustamente osserva che “Gandhi per designare le sue campagne non violente, parlò proprio di ‘esperimenti della verità’, nella consapevolezza che il dubbio, il timore dell'insuccesso, l'incertezza si accompagnano a ogni impresa umana: non per questo essa perde il suo valore, che è fondamentalmente quello di una ricerca continua e senza fine” (104). Ancora una volta ci troviamo di fronte ad un problema che sorpassa l'economia del libro, ma l'averlo segnalato in questi termini mi sembra oltremodo significativo.

A questo punto sorge la domanda critica: La nonviolenza è possibile? La nonviolenza è attuabile? La nonviolenza è efficace? La posizione dell'Operti è chiara

fin dall'esame della prima domanda là dove, rispondendo all'obiezione rivolta alla nonviolenza (soprattutto nella forma della pressione e costrizione) se essa non sia in questi casi suscettibile di essere una violenza mascherata, dopo aver notato la necessità di rifarsi alle situazioni concrete, al punto che di fatto solo i soggetti coinvolti nella situazione possono decidere (dalla parte del non violento per la consapevolezza delle intenzioni, dalla parte dell'avversario per quella del grado di libertà in cui gli è concesso muoversi), sicché in ultima analisi nei rapporti interindividuali un margine di dubbio sempre deve essere riconosciuto, osserva: "Il problema non è tanto quello di 'smascherare la non violenza', ma riconoscere i limiti di un comportamento, che per sua natura non si presta ad assolutizzazioni se non di principio, valide soltanto come ideale o criterio orientativo" (106). Essa si chiarifica poi nella risposta alla seconda e alla terza. L'attuabilità della nonviolenza è discussa in riferimento al problema della guerra, e la discussione chiama in causa la tesi di Gregg circa la possibilità di discipline non-violente così come si danno discipline violente (queste ultime da sempre coltivate, le prime da sempre invocate in linea di principio anche se soltanto incoativamente espresse e introdotte nella realtà) e la tesi della Mead sulla guerra da intendersi non come una necessità biologico-istintiva né come necessità sociale ma come "invenzione" passibile di essere oltrepassata e dimessa. Ma qui si apre il terzo problema: la nonviolenza può essere questa nuova invenzione? Ossia la nonviolenza è efficace? È questo "il problema più arduo della nonviolenza". La difficoltà viene in chiaro soprattutto quando ci si richiami al fatto che "esistono situazioni limite, in cui appare privo di significato e non solo inefficace il comportamento non violento" (110). Certo ciò si ha nel caso dei rapporti individuali, dove il diritto di difendersi o anche di difendere una terza persona contro certe forme di banditismo estremo deve essere accettato, ma anche pare doversi

ammettere la resistenza ad una volontà di distruggere che coinvolga un'intera nazione, come nel caso del nazismo e dell'olocausto, dove ci si domanda cosa avrebbe potuto ottenere la nonviolenza. Non si può lasciare dilagare il male nella sua forma estrema e distruttiva, occorre porre un argine, e sorge la questione se la teoria della nonviolenza non sia portata a sottostimare la profondità e radicalità del male. Da questo punto di vista la critica alla nonviolenza sembra trovare una certa giustificazione e si sarebbe indotti a lasciare aperta la questione. “Coloro che rifiutano *categoricamente* la violenza, in qualunque situazione, ritengono che soltanto nell'adesione assoluta ad un principio, risieda la forza in grado di portare all'affermazione di un tale principio, e oppongono alle difficoltà di praticare la nonviolenza nel mondo l'estrema fede nella verifica ultima della sua efficacia. Altri invece sostengono che la nonviolenza si manifesta come tendenza di vivere nelle sue profonde ragioni, come direttiva che va applicata pazientemente, ma da cui non è impossibile in date situazioni deviare” (111). Giova all'approfondimento di questo punto il principio emerso, pur a proposito di un altro problema come si è visto, circa il carattere di ideale regolativo e criterio di orientamento della nonviolenza considerata nella sua absolutezza, che mi sembra ribadito dalla parte introduttiva nel suo evocare episodi di nonviolenza sullo sfondo di un ideale di nonviolenza che contro ogni calcolo potrebbe anche trovare una sua realizzazione ultima. A proposito dei casi estremi l'autrice però nota che in altri contesti sono proprio essi a giustificare il ricorso alla nonviolenza come unica possibilità. Il riferimento ad una guerra atomica globale che viene chiamato in causa assieme alle riflessioni di Gunther Anders, nella cui proposta circa la necessità di un nuovo codice morale trova un'“affinità” con le teorie della nonviolenza, è l'occasione per insistere sul significato morale della nonviolenza nei confronti di quello puramente tecnico o

strategico su cui aveva insistito sin da principio e con cui termina la sua meditazione. Quel che mi sembra emergere è che solo a partire da questo significato morale svolgendolo nella sua profondità la nonviolenza possa essere oggi proposta.

Mantenere la nonviolenza nella sua assolutezza come ideale regolativo o criterio di orientamento della vita non vuol dire però non riconoscere che essa ha già avuto e continua ad avere manifestazioni reali che, pur nella loro frammentarietà ed episodicità, possono alimentare una speranza nel futuro. Questo mi sembra il senso di quell'evocazione di scenari della non violenza che come già ho detto costituiscono la prima parte del libro (l'opera di pacificazione di Mandela nel Sud-Africa, certi momenti della Primavera araba, ad esempio), che però anche rimanda a situazioni di violenza estrema che di nuovo sembrano prospettare la non violenza come unica risposta (le nuove problematiche dell'emigrazione, Fukushima e la possibilità di una catastrofe ecologica, la preoccupazione per la quale nella coscienza collettiva contemporanea ha quasi sostituito la paura per la guerra atomica). Particolarmente suggestiva è questa parte del libro per il richiamo a situazioni anche simboliche (la comparsa a cura dell'amministrazione di New-York di strumenti musicali come il piano a disposizione di tutti in vari punti della città, un invito alla musica, che è nonviolenza, in questa città che tante volte è stata rappresentata come uno dei prototipi di città violenta), comportamenti personali di figure pubbliche (l'abbraccio di Obama al Dalai Lama), film e libri esemplari tendenti a provocare o promuovere disposizione di pace ed impegno sociale non violento. In questa prospettiva è ben significativa la citazione delle parole dette da Simone Weil nei confronti delle contraddittorietà che ineriscono alla nostra situazione sociale, con cui chiude il suo discorso: "Sembra che ci sia qui un vicolo cieco e che l'umanità non possa uscirne che grazie ad un miracolo. Ma la vita umana è fatta di miracoli. Chi crederebbe che

una cattedrale gotica possa rimanere eretta se noi non lo sperimentassimo ogni giorno? Poiché in effetti non vi è sempre guerra, non è impossibile che vi sia indefinitivamente pace” (37). Parole bellissime che rimandano però a quello che a mio parere è un ulteriore problema: quella disposizione etica che, come ho cercato di evidenziare, con la Operti è essenziale alla nonviolenza non è, più precisamente, una dimensione etico-religiosa (non con un riferimento a una religione positiva ma a quella religiosità che è immanente ad ogni atteggiamento morale nella sua radicalità e profondità, anche se si potrebbe aggiungere che tutte le religioni positive la riconoscono, tanto che in questo riconoscimento si potrebbe riscontrare il loro aspetto ecumenico)? In questo caso quelle realizzazioni frammentarie ed episodiche di autentica nonviolenza, come ogni intenzione e sforzo di promozione di pace, potrebbero anche essere interpretate quale anticipi dell'*eschaton*, comunque esso poi sia inteso, alimentandone concretamente la speranza, e il mantenimento della nonviolenza come ideale e criterio orientativo, che in ultima analisi penso con l'autrice sia irrinunciabile, riceverebbe allora un nuovo più pregante e denso significato.