

# Satyagraha e anarchia

Giuliano Pontara

Prendo lo spunto dalla «controrelazione» di Andrea Papi al seminario su «Violenza e nonviolenza nella trasformazione sociale», tenuto al Centro «Pinelli» nel maggio scorso, per riassumere alcune delle tesi che ho sostenute nella mia relazione introduttiva e chiarire ulteriormente alcuni dei problemi discussi durante l'intenso dibattito. I temi attorno ai quali ruota il mio discorso sono quattro, e precisamente: 1) le nozioni di violenza, costrizione e libertà; 2) le somiglianze, per certi aspetti assai profonde, tra l'ideale di società nonviolenta propugnato da Gandhi e l'ideale di società libertaria di cui sono fautori gli anarchici; 3) il problema della giustificabilità della violenza armata come mezzo di trasformazione sociale in direzione dell'ideale propugnato; 4) il *satyagraha* gandhiano e le sue possibilità di porsi come alternativa alla violenza armata nella lotta per la liberazione dalla violenza, dall'ingiustizia, dal sopruso e dall'oppressione. Ho trattato tutti e quattro questi temi in vari scritti ai quali mi permetto di rimandare in quanto contengono un discorso assai più ampio e più argomentato di quello che mi è possibile svolgere in questa sede.<sup>1</sup>

## 1. Violenza, costrizione e libertà

Giustamente Papi inizia la sua relazione sottolineando l'importanza di intendersi sul significato dei termini fonda-

<sup>1</sup> Si vedano [4, pp. VII - CXXIII], [8], [9], [10], [11]

mentali del discorso che si sta facendo, primo fra tutti — nel nostro caso — del termine «violenza». Ora, la definizione che Papi ci propone parrebbe rendere questo termine sinonimo di costrizione: «per violenza» — scrive infatti Papi — «intendo l'atto del violare, imposizione di una o più costrizioni che impediscano totalmente o in parte la libertà di altri individui... C'è violenza quando uno o più individui sono costretti a subire contro la propria volontà la forza o la volontà altrui». Se ho capito bene, Papi ritiene che ogni forma di costrizione, e quindi ogni limitazione di libertà, è, in quanto tale, un male — ma non un male assoluto, dato che egli appunto ritiene l'atto del costringere una persona, per esempio facendola appunto oggetto di violenza, un atto che in certe determinate situazioni può essere moralmente giustificato.

Ora, ognuno è padrone di definire i termini che usa come vuole; ma affinché l'atto del definire non si esaurisca in sé stesso, ma sia fecondo di risultati, occorre che le definizioni proposte siano *adeguate* al discorso in cui figurano i termini definiti, aiutandoci così a capirlo meglio, chiarendo importanti distinzioni, rendendo più precise le ipotesi e gli argomenti che in esso figurano, traendo alla luce importanti implicazioni ecc. Il che comporta che prima di definire un termine bisogna appunto formulare esplicitamente quelle che si ritengono le condizioni di una adeguata definizione di esso. Orbene, nell'ambito del discorso sulla violenza e la nonviolenza come mezzi di trasformazione sociale, a me sembra che una definizione del termine «violenza» (come del termine «nonviolenza»), per essere adeguata, deve almeno soddisfare a due condizioni che possiamo chiamare, rispettivamente, la condizione di adeguatezza descrittiva e la condizione di adeguatezza normativa. La prima condizione richiede semplicemente che la definizione proposta non si allontani troppo vistosamente dal senso in cui il termine di regola è usato nell'ambito del discorso in questione, ossia ne costituisca una *esplicazione*, nel senso di trarre alla luce, precisandole, le sue implicazioni. La seconda condizione, quella di adeguatezza normativa, richiede invece che la definizione di «violenza» proposta sia tale che la tesi per cui un atto violento è sempre un atto negativo, e che come tale richiede una giustificazione speciale, risulti massimamente ragionevole. E ciò per la semplice ragione che, per generale

consenso, la violenza è qualcosa di moralmente negativo, ragion per cui l'onere di mostrare che l'uso di essa è giustificato ricade su colui che ne contempla o ne propugna l'uso. Non vedo che cosa si guadagni definendo una nozione di violenza che non soddisfi queste due condizioni.

Intendo ora procedere a sostenere la tesi che una definizione di «violenza» come quella proposta da Papi, che identifica la violenza con ogni forma di costrizione, non soddisfa nessuna delle due condizioni testè formulate e quindi non parrebbe essere una definizione adeguata al discorso in questione.

Già il fatto che nel linguaggio politico, tanto in quello che possiamo chiamare comune, quanto in quello degli addetti ai lavori (politologi ecc.) vengono usati due termini diversi, come appunto «violenza» e «costrizione», induce a credere che essi non sono generalmente usati come sinonimi (altrimenti perché non basterebbe sempre uno di essi?). Parrebbe piuttosto che essi vengano usati in modo tale che il secondo è più inclusivo del primo per cui, mentre ogni atto violento è un atto che comporta la costrizione, non ogni atto di costrizione è un atto violento. Inoltre, dal momento che nel linguaggio politico la nozione di libertà viene spesso intesa in termini di assenza di costrizioni, ne segue che, nell'ambito di tale uso, mentre ogni forma di violenza comporta necessariamente la limitazione della libertà della vittima, non ogni limitazione della libertà è automaticamente una forma di violenza. Ciò significa anche che nell'ambito del linguaggio politico si può sensatamente parlare, come appunto si fa, di forme di costrizione non violenta. Qual'è dunque la nozione di «violenza» propria del linguaggio politico? Per quanto mi è dato di vedere, questa: *Violenza è ogni atto che comporta l'uccisione intenzionale e coatta di uno o più esseri umani o l'inflizione intenzionale e coatta ad essi di sofferenze fisiche mediante l'uso della forza.*

Si potrebbe ora argomentare che, pur essendo descrittivamente adeguata, in quanto rispecchia fedelmente il senso che il termine «violenza» ha nel linguaggio politico, questa definizione non soddisfa alla seconda condizione di adeguatezza sopra stabilita e che quindi essa, da un punto di vista normativo, è indebitamente ristretta. Che è quello che appunto ho fatto in vari scritti ove ho proposto una definizione più lata di violenza che include tanto atti di commissione

quanto atti di omissione, tanto l'inflizione di sofferenze fisiche quanto l'inflizione di sofferenze psichiche in base all'argomento che, da un punto di vista normativo, non esiste alcuna distinzione di ordine morale tra l'uccidere intenzionalmente e il lasciar intenzionalmente morire, e che l'inflizione di sofferenze psichiche è moralmente tanto negativa quanto l'inflizione di sofferenze fisiche. La definizione più lata che ho proposto si allontana quindi dal senso più ristretto che il termine «violenza» ha nel linguaggio politico, ma non se ne allontana in modo indebito o talmente vistoso da violare la prima condizione di adeguatezza descrittiva. Si può dire che una siffatta definizione di violenza costituisce appunto una *esplicazione* normativamente adeguata della nozione di violenza rinvenibile nel linguaggio politico in quanto essa include quella nozione ma allo stesso tempo la allarga traendo alla luce certe implicazioni normative del suo uso.

Si può argomentare, allo stesso modo, in favore di una definizione di violenza ancor più lata, com'è appunto quella di Papi per cui violenza è sinonimo di costrizione? Per poter far ciò bisogna poter sostenere — come appunto mi pare sostenga Papi e in genere sostengano gli anarchici — che ogni forma di costrizione è in quanto tale qualcosa di negativo, anche se non comporta l'inflizione di sofferenze o l'uccisione dell'essere soggetto ad essa. Ma non credo che si possa ragionevolmente sostenere ciò.

Naturalmente, affinché il discorso risulti interessante ed il disaccordo non si riduca ad un disaccordo puramente verbale, occorre che i termini «costrizione» e «sofferenza» vengano intesi (come del resto parrebbero essere comunemente intesi) in modo tale che, almeno teoricamente, è possibile sottoporre una persona a costrizione senza infliggerle la minima sofferenza. E di fatti vi è una nozione di sofferenza che rende siffatto discorso perfettamente comprensibile. Si tratta di quella nozione che identifica la sofferenza con la frustrazione esperita di certe preferenze o di certi desideri di un essere senziente.

Per chiarire questa nozione bisogna introdurre una duplice distinzione:

a) quella tra preferenze *intrinseche* e preferenze *derivate*, e, b) quella tra preferenze *positive* e preferenze *negative*.

a) Avere una preferenza *intrinseca* comporta preferire od desiderare qualcosa per quello che è e non in virtù delle con-

sequenze che avere quella cosa si crede comporti. Mentre avere una preferenza *derivata* comporta invece preferire o desiderare una cosa soltanto in virtù delle conseguenze che ci aspettiamo dall'averla, più precisamente in quanto riteniamo che averla comporti il soddisfacimento di una qualche nostra preferenza intrinseca. Generalmente le nostre preferenze intrinseche sono molto più stabili delle nostre preferenze derivate, le quali variano col variare delle situazioni e dei giudizi che formiamo circa i mezzi di soddisfacimento delle nostre preferenze intrinseche.

b) Indipendentemente dal loro essere intrinseche o derivate le nostre preferenze sono poi o positive o negative. Ho una preferenza *positiva* per qualcosa quando preferisco che quella cosa si verifichi piuttosto che non si verifichi; ed ho invece una preferenza *negativa* nei confronti di qualcosa quando preferisco che quella cosa non si verifichi piuttosto che si verifichi. Vi sono certi stati di coscienza, ad esempio certi stati di godimento fisico, nei confronti dei quali la maggior parte degli uomini hanno una preferenza *intrinseca positiva*, in quanto appunto desiderano trovarsi in siffatti stati di coscienza in quanto tali. E similmente vi sono certi stati di coscienza, ad esempio certi stati di dolore fisico, nei confronti dei quali la maggior parte degli uomini nutrono una preferenza *intrinseca negativa*. Ed è naturalmente possibile avere una preferenza derivata positiva per qualcosa nei confronti dei quali si nutre una preferenza intrinseca negativa: come è il caso quando scegliamo di sottoporci ad una operazione dolorosa nella convinzione che ciò ci risparmià maggiori esperienze dolorose in futuro.

In base a quanto sopra detto si può ora definire uno stato di sofferenza come uno stato di coscienza in cui un essere senziente esperisce la frustrazione di una sua preferenza intrinseca negativa; un essere senziente soffre ogniqualvolta si trova in uno stato di coscienza nel quale preferirebbe, intrinsecamente, non trovarsi; e tanto più forte è questa sua preferenza, e quindi più intensa la frustrazione di essa, tanto maggiore è la sofferenza esperita. Come si vede, in base a questa nozione, il «metro» della sofferenza è in tutto e per tutto interno al soggetto che soffre. Similmente, si può definire uno stato di piacere come uno stato di coscienza in cui un essere senziente preferisce, intrinsecamente, trovarsi piuttosto che non trovarsi, ossia come uno stato di coscienza-

za in cui un essere senziente esperisce il soddisfacimento di una sua preferenza intrinseca positiva.

Ora, sofferenza e piacere sono generalmente considerati rispettivamente un male e un bene in sè, ragion per cui, *ceteris paribus*, tanto meno un essere soffre nella sua vita e quanto più piacere esperisce, tanto migliore è la sua vita. In base alle definizioni sopra fornite ciò significa che la frustrazione esperita di una preferenza intrinseca negativa è un male in sè, e il soddisfacimento esperito di una preferenza intrinseca positiva un bene in sè. Non vedo alcuna difficoltà ad accettare questi giudizi normativi, e quindi nemmeno ad accettare il giudizio normativo che infliggere ad un essere senziente la frustrazione di una sua preferenza intrinseca è sempre un atto moralmente negativo. (Non intendo qui invece entrare nel merito della questione se infliggere la frustrazione di una preferenza intrinseca negativa — ossia causare sofferenza — sia atto moralmente più negativo che non quello di infliggere la frustrazione di una preferenza intrinseca positiva — ossia privare un essere senziente di un qualche piacere).

E vengo ora alla nozione di costrizione. La quale può essere definita — rimanendo fedeli a quello che è un uso molto comune — anch'essa in termini di frustrazione di preferenze. Essere costretto a fare (o non fare) qualcosa, comporta infatti, per generale consenso, fare (o non fare) quella cosa contro la propria volontà, o il proprio desiderio. Detto un po' rozzamente (perchè entrare nei dettagli richiederebbe un discorso assai lungo): *A* costringe *B* a fare (o non fare) *X* ogniqualvolta *B* compie (o non compie) *X* — pur preferendo, tutto sommato, non compiere (o compiere) *X* — in seguito ad un intervento di *A*. Sottoporre una persona a costrizione comporta quindi frustrare una sua qualche preferenza. Ora, se la preferenza frustrata è una preferenza derivata, e se la frustrazione di essa non comporta — come è appunto, almeno teoricamente, possibile non comporti — la frustrazione di alcuna preferenza intrinseca negativa di quella persona, si verifica il caso, di cui si parlava sopra, di costrizione senza inflizione di sofferenze. Ed è una siffatta forma di costrizione che a differenza degli anarchici — i quali, se ho inteso bene, considerano *ogni* forma di costrizione un male in sè — ritengo di per sè del tutto indifferente. Non vedo infatti che male vi sia nel frustrare una preferenza

che non è intrinseca ma soltanto derivata e per di più *irrazionale*, nel senso che il giudizio in base al quale è stata formata — ossia che il suo soddisfacimento conduce al soddisfacimento di una preferenza intrinseca — è falso. Posso illustrare questa mia presa di posizione con un esempio che ricorda da vicino quello famoso portato da J.S. Mill [6, p. 131].

Tizio ha una forte preferenza, che è in parte intrinseca, di rimanere in vita ed abbracciare la sua bella Rosa che si trova dall'altra parte di un ponte molto pericolante. Non essendo a conoscenza di questo fatto, e che quindi passando sopra il ponte egli corre un grosso rischio di andare a sfraccellarsi nel burrone sottostante, Tizio forma la preferenza derivata — e irrazionale — di passare su di esso, piuttosto che non prendere il sentiero che scendendo nel burrone e salendo poi dall'altra parte ritarderebbe il suo bramato incontro con Rosa di un'ora. Egli si sta quindi avviando su di esso, quando Caio, che si trova a passare di lì, e sa del pericolo che Tizio corre ma di cui non ha possibilità di avvertirlo (supponiamo che Tizio sia sordo) lo blocca con la forza, frustrando la sua preferenza di passare sul ponte e quindi costringendolo a non passare su di esso. Orbene, ciò che non riesco a vedere è che male vi sia nell'atto di Caio di impedire a Tizio di passare sul ponte, dato che ciò, per ipotesi, comporta appunto soltanto la frustrazione di una sua preferenza derivata e irrazionale. Non quest'atto di costrizione richiede, in quanto tale, una speciale giustificazione, ma semmai l'omissione di quest'atto, ossia il lasciare (in nome di un superstizioso rispetto della volontà, informata o meno che sia, di una persona) che Tizio vada a rompersi il collo, che non è cosa che desidera affatto, nè intrinsecamente nè derivatamente.

Da quanto sin qui detto seguono diverse conclusioni, di cui ne metto qui in evidenza tre:

La prima è che una definizione di violenza, come è appunto quella proposta da Papi, che identifica la violenza con la costrizione in quanto tale, non è accettabile in quanto non soddisfa alla condizione di adeguatezza normativa. Infatti, se, come ho argomentato, vi sono atti di costrizione che, in quanto tali, non richiedono alcuna speciale giustificazione, non è, da un punto di vista normativo, adeguato caratterizzarli come atti violenti.

La seconda conclusione, strettamente connessa con la prima, è che, almeno teoricamente, si possono dare forme di costrizione non violenta — la quale si verifica ogni qualvolta vengono frustrate le preferenze derivate di un essere senziente senza che ne venga frustrata alcuna preferenza intrinseca negativa (il caso dell'esempio del ponte sopra discusso).

La terza conclusione è una conclusione che agli anarchici — e a molti altri — certamente non piacerà: la libertà, intesa appunto come assenza di costrizioni, non ha alcun valore in sé, non è un bene intrinseco, e la limitazione di essa non è quindi, in quanto tale, un atto che richiede una speciale giustificazione. Il che equivale a dire che il fatto che in una società vi è più libertà che in un'altra non costituisce *di per sé* una buona ragione per preferire la prima società alla seconda (ammesso, ma non concesso, che la libertà sia qualcosa che si possa misurare). Soltanto se la maggior libertà che vi è nella prima comporta un maggior soddisfacimento delle preferenze intrinseche dei consociati di quello che si verifica nella seconda in cui vi è minore libertà, la prima sarà preferibile alla seconda.

## 2. L'anarchismo di Gandhi

Quando si parla di anarchismo bisogna distinguere almeno due forme di esso, e cioè l'anarchismo che possiamo chiamare *filosofico* e quello che possiamo chiamare *politico*. L'anarchismo filosofico è la dottrina (appunto filosofica) che nega darsi, anche a livello teorico, qualcosa come uno Stato legittimo *de jure*, ossia uno Stato tale che i cittadini soggiacciono ad uno speciale obbligo morale di ubbidire alle sue leggi. Ad esempio, si è spesso sostenuta la tesi che il fatto che uno Stato è democratico costituisce in quanto tale una ragione per obbedire ai suoi comandi; ossia il fatto che una legge, o un corpo di leggi, vigenti sono l'espressione della volontà di una maggioranza formata democraticamente, costituisce di per sé una ragione, ancorché non sempre conclusiva, per ubbidire a quelle leggi, e che quindi lo Stato democratico è l'unico stato legittimo *de jure*. Il fautore dell'anarchismo filosofico nega la validità di questa tesi: per esso vi saranno magari ottime ragioni di carattere egoistico o di carattere utilitaristico per obbedire ai comandi di questa o quella autorità *de facto*, e per obbedire alle leggi di uno

stato democratico, ma non si dà, oltre a ragioni di tal fatta, alcuna altra speciale ragione. Ciò vuol dire che per il fautore dell'anarchismo filosofico non si dà alcun speciale obbligo politico, inteso appunto come obbligo speciale di obbedire alla legge, o alle leggi di un certo tipo, ragion per cui l'atto di disubbidienza alla legge non è, in quanto tale, un atto che richiede una *speciale* giustificazione.<sup>2</sup>

Per anarchismo politico intendo invece la dottrina che auspica l'abolizione dello stato, inteso come detentore del monopolio della violenza e della costrizione, in favore di una società civile fondata su rapporti federativi, e la collaborazione volontaria. Il fautore dell'anarchismo politico sarà anche un fautore dell'anarchismo filosofico, ma il contrario non è necessariamente vero: si può, senza alcuna contraddizione, sostenere che non si dà, né si può dare, uno Stato legittimo *de jure*, ma allo stesso tempo essere contrari alla abolizione dello Stato, in quanto lo si ritiene necessario, almeno sino a che la maggior parte degli uomini non sono in grado di regolare i loro rapporti in modo morale e perfettamente nonviolento.

Orbene, vi è ragione di credere che Gandhi fu fautore dell'anarchismo filosofico ma non di un pieno anarchismo politico. Gandhi ha innumerevoli volte sostenuto che il suo ideale è quello di una società nonviolenta in cui lo stato brilla per la sua assenza. In una tale società «ciascuno governa se stesso, e governa se stesso in modo tale da non costituire un ostacolo per il proprio prossimo. In questo stato ideale, pertanto, non vi sarà alcun potere politico, perché non vi sarà alcuna vestigia di Stato».<sup>3</sup> Ma, nonostante la sua robusta fede nella moralità dell'uomo, Gandhi riteneva tuttavia che tale ideale fosse pienamente realizzabile soltanto nel lungo periodo, e si fece quindi, realisticamente, fautore della tesi della necessità dello Stato. Ma lo Stato di cui Gandhi teorizza la necessità è quello che egli chiama lo «Stato nonviolento», espressione che, strettamente, è contraddittoria (dato che anche per Gandhi lo Stato è, per definizione, il detentore del monopolio della violenza), ma che aveva la funzione

<sup>2</sup> Ho motivato la mia adesione alla dottrina dell'anarchismo filosofico in [12]

<sup>3</sup> Così si esprime Gandhi sulle colonne di «Young India», 2 luglio 1931, cit. in [3, p. 282]

di esprimere l'esigenza che lo Stato fosse il meno possibile violento. Gandhi affermò più volte di «guardare ad un aumento del potere dello Stato con la più grande apprensione, giacchè, se da una parte esso fa apparentemente del bene, riducendo al minimo lo sfruttamento, dall'altra esso è pernicioso per l'umanità in quanto distrugge l'individualità che è la radice di ogni progresso. Lo stato rappresenta la violenza in una forma concentrata ed organizzata. L'individuo ha un'anima, ma dal momento che lo Stato è una macchina priva di anima esso non può mai essere completamente liberato dalla violenza alla quale deve la sua stessa esistenza».<sup>4</sup> Gandhi fece quindi suo il detto di Thoreau che «lo stato migliore è quello che governa meno».

Ciò non rende però Gandhi un fautore del cosiddetto «stato minimale» esaltato da neo-liberali come ad esempio Robert Nozick [7]. Giacchè lo «stato nonviolento» di Gandhi è caratterizzato dal massimo controllo del popolo su ogni decisione politica, detiene la proprietà dei grandi mezzi di produzione, ed ha tutta una serie di compiti assistenziali, distributivi ed educativi che per i fautori neoliberali dello «stato minimale» esulano completamente dalla sfera statale. Il modello cui lo «stato nonviolento» si avvicina maggiormente è semmai quello dei fautori del cosiddetto socialismo autogestionario e di teorici dell'anarchismo come William Godwin. Non posso qui procedere ulteriormente nell'esame delle idee sociali e politiche di Gandhi nè entrare nei dettagli della struttura dello «stato nonviolento» che egli riteneva possibile realizzare. Rinvio chi è interessato ad un primo approfondimento al capitolo III della mia introduzione a *Teoria e pratica della nonviolenza* e al capitolo XI, «The structure of the nonviolent state», del lavoro di Dhawan sulla filosofia politica di Gandhi, capitolo che, come del resto l'intero libro, contiene molto materiale interessante, anche se non sempre trattato in modo sufficientemente critico, sulle idee sociali e politiche del leader indiano.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Dalla dichiarazione rilasciata a «The Modern Review», ottobre 1935, riportata in [2, pp. 40-41]

<sup>5</sup> [4, p. LXX-XCII], [3, pp. 279-336]. Sui punti comuni tra il pensiero di Gandhi e il pensiero anarchico - specie di Godwin - si sofferma Joan V. Bondurant [1, pp. 172-188].

### 3. Il problema della giustificabilità della violenza

Come ho più volte sottolineato nel corso della discussione durante il seminario di maggio, non tutti i fautori della nonviolenza sono dei pacifisti assolutisti che rifiutano la violenza (armata) come del tutto ingiustificabile in qualsiasi tempo e luogo. Personalmente non nutro simpatie per una siffatta posizione assolutistica, tra l'altro perchè, oltre che operare con una nozione indebitamente ristretta di violenza, si fonda sulla dubbia tesi per cui vi sarebbe una fondamentale distinzione di carattere morale tra i nostri atti di commissione e i nostri atti di omissione. Gandhi stesso, del resto, non condivideva, pur rispettandola, la posizione dei pacifisti assolutisti.<sup>6</sup>

Ritengo, in via di principio (e sono cosciente di certe complicazioni di etica teorica cui ciò dà adito) che, come ogni altro atto, anche un atto violento sia moralmente giustificato, ove esso conduca a conseguenze globali migliori (in termini di diminuzione di sofferenze e di aumento di felicità — come sopra definite) di quelle cui conduce ogni altra alternativa ad esso. Ma questo principio è un principio generale la cui applicazione, nelle situazioni concrete di scelta, richiede la discussione di complesse ipotesi di natura empirica in cui entra tra l'altro in giuoco il problema del rapporto fini-mezzi. E giustamente Marcuse, scrivendo sul problema della giustificazione della violenza rivoluzionaria, ha rilevato che «la relazione mezzi (violenti) — fini (nonviolenti) costituisce il problema etico della rivoluzione» [5, p. 147]. Infatti il problema della giustificazione della violenza, come mezzo di lotta politica, è particolarmente complesso nell'ambito di quei movimenti — come è appunto quello anarchico — che si propongono di realizzare dei fini che sono appunto caratterizzati da qualità opposte a quelle che caratterizzano la violenza. Si desidera — e giudica desiderabile — abolire ogni forma di oppressione — ma la violenza non è strettamente connessa con l'oppressione? Si desidera — e giudica desiderabile — una società in cui gli uomini sono liberati al massimo possibile dalle sofferenze — ma la violenza non comporta l'inflizione di sofferenze, spesso intense ed estremamente vaste? Si persegue la realizzazione di un ideale di società in cui

<sup>6</sup> Cfr. [4, pp. XXXVII-LXX] ed anche [4, XXV-XXXI].

viene rispettata l'integrità dell'uomo, e in cui gli uomini trattano l'un l'altro, attraverso la collaborazione volontaria e i rapporti federativi, come e non come — ma non comporta l'uso della violenza appunto una sistematica violazione della integrità (tanto fisica quanto psichica) della vittima, il trattare chi ne è fatto oggetto soltanto come mezzo?

Il modello argomentativo (fondato sul principio utilitaristico sopra accennato) in base al quale stabilire se o meno l'uso della violenza, come metodo di lotta politica, sia in una certa situazione moralmente giustificato, è grosso modo il seguente:

1) bisogna mostrare che l'assetto sociale di cui si auspica la realizzazione (o quello che si è decisi a difendere), è degno di essere realizzato (o difeso) in quanto minimizza le sofferenze e massimizza la felicità degli individui coinvolti;

2) bisogna mostrare che l'uso della violenza che si è in grado di opporre ha, nella situazione in cui se ne propugna l'uso, buone possibilità di condurre alla realizzazione (o al mantenimento) dell'assetto sociale che si vuole realizzare (o difendere);

3) bisogna mostrare che, nella situazione in esame, non vi sono altre alternative nonviolente che si presentano come al meno altrettanto efficaci come mezzi per la realizzazione (o la difesa) dell'assetto in questione;

4) bisogna mostrare che i costi, in termini di vite, sacrifici e sofferenze, connessi con l'uso della violenza ritenuta nella situazione necessaria, non sono globalmente superiori ai vantaggi — sempre misurati in termini di diminuzione di sacrifici e sofferenze — connessi (secondo il punto 1) con la realizzazione (o il mantenimento) dell'assetto sociale in questione.

Sia chiaro che la violenza di cui qui si parla è in primo luogo la violenza armata e organizzata (o su basi militari — esercito regolare, esercito gueerrigliero; o su basi non militari — milizia popolare) che assume, quando è impiegata, la forma del combattimento, della battaglia, della guerra — più che non l'atto sporadico di violenza come ad esempio il tirannicidio (dopo tutto vi è una differenza enorme, anche se solo quantitativa, tra uccidere un solo uomo e mettere a ferro e fuoco interi territori, uccidendo migliaia, centinaia di migliaia, milioni di esseri viventi, e infliggendo sofferenze, spesso inenarrabili, ad un numero ancor superiore).

Orbene, la mia impressione è che coloro che sono inclini a giustificare l'uso della violenza (armata e organizzata su vasta scala) come mezzo di cambiamento rivoluzionario, o come mezzo di difesa di un sistema giudicato degno di essere difeso, non approfondiscono in genere la discussione attorno ai punti 2) e 3). E questo vale anche per la relazione di Papi, sulla quale ora vorrei ritornare per alcune brevi considerazioni.

Punto 2. In vari degli scritti menzionati alla nota<sup>1</sup> ho addotto tutta una serie di argomenti volti a sostenere la tesi che l'uso della violenza (armata e organizzata) è, rispetto a fini sostanzialmente nonviolenti come quello propugnato dagli anarchici, del tutto controproducente (e che tale lo è anche nella difesa di un assetto sociale largamente nonviolento — come appunto lo « stato nonviolento » teorizzato da Gandhi). Ho parlato degli effetti brutalizzanti e deumanizzanti della violenza, delle tendenze autoritarie insite in ogni forma di violenza armata e organizzata (e nessuno, nemmeno gli anarchici, ha mai sostenuto che per « vincere » la violenza armata che si usa deve essere disorganizzata!), del processo di istituzionalizzazione dei mezzi, di « escalation » dei mezzi, di alterazione e ristrutturazione dei fini attraverso l'impiego di mezzi che si discostano troppo vistosamente da essi; e ho concluso che l'uso della violenza, quanto più vasto e protratto nel tempo (e di regola la lotta armata assume, specie oggi, forme molte vaste, e dura a lungo), tanto più rischia di condurre ad un assetto sociale che si differenzia, in senso negativo, sempre più vistosamente da quello che inizialmente si voleva realizzare (o difendere) e nel nome del quale si era appunto inizialmente giustificato il ricorso alla violenza. Immagino che Papi, nello stendere la sua relazione, avrà consultato quegli scritti in cui faccio valere questa tesi — e che comunque sia a conoscenza degli argomenti ivi fatti valere. Ma nella sua relazione non vi è purtroppo traccia di discussione di essi.

Ho anche più volte sostenuto, relativamente al punto 4) del modello argomentativo, che se è magari vero che nel breve periodo la violenza (armata e organizzata) è stata, certe volte, strumento di liberazione, bisogna però pur fare seriamente i conti con la tesi che quella stessa violenza liberatrice a sua volta ha contribuito alla « escalation » della violenza nel mondo. Ed ho quindi più volte posto la inquietante do-

manda se la violenza, più che non essere, secondo la celebre metafora di Marx, l'ostetrica della storia non rischi sempre di più di diventarne il becchino. Ma anche su questa inquietante tematica la relazione di Papi tace. Papi si inoltra invece in una breve discussione sulla aggressività umana, concludendo, se ho capito bene, la tesi, sostenuta innumerevoli volte, e ripresa da Marcello Bernardi nel libro «*Educazione e libertà*» (citato da Papi ma che io non conosco), per cui l'aggressività «è un momento ineliminabile della personalità umana» e che la sua «traduzione» in azioni violente è parimenti ineliminabile.

E qui sorgono subito due problemi. a) Che cosa si intende per «aggressività»? b) Che cosa si intende affermare quando si sostiene che l'aggressività è un momento «ineliminabile» della natura umana? Se in risposta al quesito a) si risponde che l'aggressività è una disposizione a fare del male agli altri, e in risposta al quesito b) si risponde che tale disposizione si esprime ineluttabilmente a livello di azione in atti violenti (ossia nella intenzionale e coatta inflizione di sofferenze ad altri esseri senzienti) ed è ineliminabile nel senso che non può essere controllata che mediante l'uso di mezzi coattivi — allora tutto ciò si rivolge contro l'anarchia stessa, rendendo il suo sogno di una società «libera da ogni forma di costrizione» una vera e propria chimera. Discutere qui sulla validità di questa tesi della ineliminabilità dell'aggressività porterebbe lontano. Faccio soltanto notare che vi è una tesi alternativa, anch'essa sostenuta con dovizia di argomenti, per cui l'istinto o la disposizione aggressiva «insiti» nella natura umana, non si esprimono necessariamente a livello di azione in atti violenti, in quanto l'espressione dell'aggressività in tali atti può essere inibita da meccanismi morali interni all'individuo e l'aggressività canalizzata in azioni costruttive, invece che distruttive. Che è appunto una delle tesi che sta a fondamento della dottrina della nonviolenza positiva la quale sostiene: a) che molti degli impulsi aggressivi «insiti» nella natura umana sono la risposta (*response*) a frustrazioni cui il soggetto aggressivo è stato esposto; b) che diminuendo queste frustrazioni (tra l'altro appunto confrontando i propri avversari con metodi di lotta nonviolenta che non li minacciano nella loro vita e nella loro incolumità fisica) si possono inibire notevolmente quegli impulsi aggressivi che portano ad usare la violenza; c) che l'impulso

aggressivo è canalizzabile, attraverso l'impegno in un continuo programma costruttivo che coinvolga l'intero individuo (e qui tocchiamo uno dei momenti essenziali della modalità di lotta *satyagraha*), in atti di resistenza nonviolenta, quella che Gandhi chiamava la resistenza nonviolenta del forte. E con questo accenno al *satyagraha* e alla nonviolenza del forte passo all'ultimo punto su cui voglio qui intervenire.

#### 4. La modalità di lotta *satyagraha*

Vorrei anzitutto contestare l'affermazione di Papi per cui «la nonviolenza attiva, per manifestarsi, essendo un momento di lotta, deve attingere ai medesimi impulsi da cui prende il corpo la violenza», se, come pare, Papi con ciò intende affermare che la lotta nonviolenta necessariamente proviene dall'impulso aggressivo nel senso sopra accennato di impulso a fare del male agli altri. E chi ci assicura che sia così? Perché mai una resistenza nonviolenta non potrebbe provenire da, o essere l'espressione di, un impulso di indignazione, o di rabbia (che non comporta necessariamente rabbia nei confronti di esseri umani, ma può essere rabbia nei confronti di certe situazioni o istituzioni), o da un desiderio o impulso di affermare se stesso, nel senso di farsi rispettare e di far valere i propri diritti? Ma anche qui approfondire la discussione porterebbe molto lontano.

Vorrei in secondo luogo ribadire quello su cui ho insistito molte volte e cioè che è errato identificare il *satyagraha* con l'insieme delle tecniche di lotta non militare o genericamente nonviolenta come lo sciopero, il boicottaggio, la manifestazione di protesta ecc. ecc.; e che allo stesso modo è errato identificarlo con l'insieme delle tecniche di lotta usata da Gandhi e dai suoi seguaci. Il *satyagraha* infatti, non è una speciale tecnica di lotta da aggiungere a quelle testè accennate — ma è invece una modalità di lotta, un modo di impostare la lotta, insomma una strategia, più che non una tattica, e quindi qualcosa che si ispira a certi principi e che è caratterizzato da tutta una serie di requisiti essenziali che ho più volte cercato di chiarire negli iscritti menzionati alla nota<sup>1</sup>. E ribadisco questo perché ho l'impressione, che non si è dissipata neanche dopo aver più volte riletto l'ultima parte della relazione di Papi, che egli abbia confuso il *satyagraha* con la resistenza passiva, o con quella o questa tecnica di

lotta non militare, o comunque non abbia tenuto sufficientemente presente che uno sciopero, un'azione di boicottaggio, o di disobbedienza, o il lasciar-si manganellare, ecc., non sono di per sè forme di lotta *satyagraha*, ma lo diventano soltanto ove esse soddisfino alle condizioni che caratterizzano questa modalità di lotta.

Chiarito questo vengo all'ultimo punto che intendo brevemente discutere, ossia l'affermazione di Papi che «a monte dell'elaborazione del *satyagraha* c'è una chiara scelta ascetico-religiosa che ovviamente non è estendibile a livello di massa, perchè presuppone fede e conoscenze di tipo elitario».

Contro ciò vorrei in primo luogo ritorcere che gli esempi più impressionanti di lotta nonviolenta *satyagraha* verificatisi sino a oggi — ossia quelli costituiti dalle grandi campagne nonviolente — guidate o ispirate da Gandhi e da Martin Luther King, in Sudafrica, India e USA — parrebbero invece proprio essere esempi di lotta nonviolenta di masse composte da individui sensibili in modo particolare all'appello religioso (su cui appunto tanto Gandhi quanto Martin Luther King facevano leva, ciascun a suo modo, con particolare insistenza). Quindi al contrario di quello che parrebbe pensare Papi, la scelta nonviolenta — e di una nonviolenza molto vicina al *satyagraha* — è ovviamente estendibile a livello di massa.

L'uomo Gandhi fu indubbiamente una persona profondamente religiosa nel senso che egli ebbe una profonda fede in qualcosa, mai chiaramente definito, che egli talora chiamava Dio, talora Verità. Ed è anche vero che egli riteneva impossibile praticare la nonviolenza *satyagraha* senza una siffatta fede, ma ciò non rende, ovviamente, vera l'affermazione generale per cui la pratica del *satyagraha* effettivamente richiederebbe una siffatta fede. Tant'è vero che alcuni dei più stretti collaboratori di Gandhi furono atei e che tra le masse di intellettuali che egli guidò nella lotta nonviolenta contro l'imperialismo britannico vi erano molti atei e agnostici. Nè i requisiti essenziali che caratterizzano la lotta *satyagraha* debbono essere necessariamente dedotti da affermazioni di ordine religioso o comunque fondati su affermazioni di tal fatta.

Ciò che il *satyagraha* richiede è una fede in certi valori e una disposizione ascetica nel senso di una disposizione a sa-

crificare i propri interessi e al limite anche la propria vita per la realizzazione di questi valori. Ma in tal senso anche la scelta di chi impugna le armi è spesso una scelta ascetico-religiosa in quanto richiede appunto la disposizione al massimo sacrificio di sè e una profonda fede nella validità di certi valori.

In tal senso ascetico — religiosa fu la scelta di Ernesto Guevara di andare a battersi in Bolivia, dove era perfettamente cosciente che i rischi di lasciarvi la pelle erano molto grossi — e non riesco sinceramente a vedere perchè scelte di questo tipo dovrebbero essere scelte fondate su «conoscenze esoteriche» o di «tipo elitario» e quindi «ovviamente non estendibili a livello di massa». Pertanto, al di là di quelle che fossero le motivazioni personali dell'uomo Gandhi e le sue opinioni in merito, la verità parrebbe essere questa: che l'impegno nonviolento *satyagraha* richiede quella fede etica e quella disposizione al sacrificio di sè che richiede anche la lotta armata per una causa che si ritiene giusta. Da questo punto di vista la differenza tra modalità di lotta violenta e modalità di lotta nonviolenta *satyagraha* sta in ciò: che l'impegno del nonviolento è anche un impegno a sobbarcarsi dei maggiori sacrifici ove ciò sia necessario al fine di diminuire le sofferenze o la minaccia di serie sofferenze per l'oppositore: «la dottrina della violenza riguarda solo l'offesa arrecata da una persona ai danni di un'altra. Soffrire l'offesa nella propria persona al contrario fa parte della nonviolenza e costituisce l'alternativa alla violenza contro il prossimo» [4, p. 6]. Ove va sottolineato che nell'ambito della dottrina della nonviolenza gandhiana questo atteggiamento di autosacrificio non ha nulla a che fare con impulsi autodistruttivi o di estremo ascetismo — bensì è fondato su di una precisa argomentazione volta a sostenere la triplice tesi per cui impostando la lotta in obbedienza a questa esigenza — e a tutte le altre esigenze che caratterizzano il *satyagraha* — si hanno migliori prospettive, che non impostando la lotta in base ai principi della violenza armata, a) di tener sotto controllo la violenza dell'oppositore, b) di evitare i vari effetti controproducenti di regola connessi con l'uso della violenza armata, c) di risparmiare vite e sofferenze umane — e di condurre quindi, nel lungo periodo, ad una diminuzione della violenza nel mondo maggiore di quella che ci si può aspettare dall'uso della violenza armata. E se è vero che l'India di og-

gi fa rivoltare Gandhi nella tomba — bisogna, penso, concedere che la lotta nonviolenta degli indiani riuscì a bloccare la violenza degli inglesi (i quali, quando si trovarono a dover affrontare la resistenza violenta dei Mau-Mau in Kenya adottarono forme efferate e assai vaste di violenza armata), riuscì a cacciare gli inglesi dall'India e costò in termini di vite e sofferenze umane certamente molto meno di quelle che non sarebbe costata una rivolta armata (si pensi soltanto alla rivolta dei Cipoys nel 1857).

Ad un certo punto della sua relazione Papi cita dalla mia «Introduzione» a *Teoria e pratica della nonviolenza* quel passo in cui, riconoscendo che sulla modalità di lotta satyagraha — nata sostanzialmente con Gandhi — sappiamo ancora assai poco, concedo che chi decide di affidarsi ad essa fa oggi un profondo atto di fede. Ma Papi cita il mio passo solo a metà, e mi pare che l'altra metà sia altrettanto importante. L'intero passo suona così: «E se è vero che in base alle scarse conoscenze che tuttora abbiamo dei modi in cui il satyagraha opera, e di fronte alla realtà che ci circonda, coloro che optano per la non violenza fanno oggi un profondo atto di fede; non è certo meno vero che chi continua ad affidarsi alla violenza fa oggi una scelta che si prospetta come sempre più problematica e anche avventata» [4, p. CXXIII]. Scrivendo questo passo nel '73 avevo in mente i rischi connessi con la lotta armata, condotta con armi «convenzionali», di innescare un conflitto nucleare. Negli ultimi dieci anni, che hanno visto il fallimento pressochè totale dei vari piani di disarmo e di controllo degli armamenti nucleari e un continuo intensificarsi della corsa agli armamenti, il rischio di un conflitto mondiale che porti all'*omicidio* è aumentato. Sicchè oggi più che mai suonano di grave ammonimento le parole che Gandhi proferì all'indomani del bombardamento atomico del Giappone: «a meno che il mondo accetti ora la nonviolenza, esso andrà sicuramente incontro al suicidio».

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI:

[1] BONDURANT J.V., *Conquest of Violence. The Gandhian Philosophy of Conflict*, University of California Press, Berkeley, 1965

[2] BOSE N.K., *Selections from Gandhi*, Navajivan Publishing House, Ahmedabad, 1957<sup>2</sup>

[3] DHAWAN G., *The Political Philosophy of Mahatma Gandhi*, Navajivan Publishing House, Ahmedabad, 1957<sup>3</sup>

[4] GANDHI M.K., *Teoria e pratica della nonviolenza* (a cura di G. Pontara), Einaudi, Torino, 1973

[5] MARCUSE H., *Ethics and Revolution*, in T. De George (a cura di), *Ethics and Society*, Doubleday & Co., New York, 1966

[6] STUART MILL J., *Saggio sulla libertà*, Il Saggiatore, Milano, 1981

[7] NOZICK R., *Anarchia, Stato e utopia*, Le Monnier, Firenze, 1981

[8] PONTARA G., *Definizione di violenza e nonviolenza nei conflitti sociali; Marxismo, violenza e nonviolenza; Replica di Giuliano Pontara*, in AA.VV., *Marxismo e Nonviolenza*, Lanterna, Genova 1977

[9] PONTARA G., *The Concept of Violence*, «Journal of Peace Research», XV, 1, 1978, pp. 19-32

[10] PONTARA G., *Violenza e terrorismo: il problema della definizione e della giustificazione*, in *Dimensioni del terrorismo politico* (a cura di L. Bonanate), F. Angeli, Milano, 1979<sup>2</sup> (1978)

[11] PONTARA G., *Democrazia, violenza e nonviolenza nella transizione al socialismo*, «Argomenti radicali», n. 10, 1978, pp. 77-78 (ripubblicato come *Esiste una terza via al socialismo*, in AA. VV. *Nonviolenza e marxismo*, Feltrinelli, Milano 1981)

[12] PONTARA G., *Vi è un diritto di resistenza?*, «Critica liberale», n. 22-23, maggio-agosto 1983.

a ideia

- Revista de cultura e pensamento anarquista
- Trimestral
- Redacção e Administração: Apartado 3122  
1303 LISBOA CODEX - PORTUGAL
- Assinatura anual: 5.000 Lire