

IL MESSAGGIO ETICO-SOCIALE DI GANDHI

Giuliano Pontara

L'uomo che quasi quarant'anni or sono, per la precisione poco dopo le ore 17 del 30 gennaio 1948, veniva freddato con tre colpi di pistola sparatigli contro a bruciapelo, non era un fanatico, nè un profeta, nè un santo, ma un avvocato. Era indubbiamente un uomo del tutto fuori del comune: uno dei politici e dei pensatori più interessanti del nostro secolo. Aveva, si può dire, la vocazione del politico: era, per sua natura, un *homo politicus*, uno *zoòn politikòn*, un "animale politico". Entrò nella politica a 25 anni e vi rimase poi, sempre in posizioni di primissimo piano, per oltre quarant'anni, fino all'ultimo minuto di vita.

Alla politica venne portatovi da un profondo *pathos* che lui stesso chiamava religioso, ma che non ha nulla a che vedere né con una particolare chiesa né con una credenza in un Dio personale, bensì con un senso dell'unità di tutto ciò che vive e con un responsabile amore nei confronti di esso: e alla politica partecipò in modo del tutto speciale, con quella passione per la ricerca della verità che si è soliti associare alla figura dello scienziato più che non a quella del politico.

E infatti Gandhi aveva per molti aspetti la mentalità di uno scienziato: gli interessava sempre cercare in primo luogo la verità tanto nelle questioni particolari in cui andava di mano in mano impegnandosi, quanto su quelle più generali concernenti la dot-

trina nonviolenta e le sue implicazioni, in una continua e stretta dialettica di teoria e prassi, di ipotesi e di esperimenti sociali, di pensiero e di azione che è dato trovare in pochi politici.

Il titolo stesso che dà alla sua autobiografia (nella edizione inglese) è estremamente sintomatico: *La storia dei miei esperimenti con la verità*. La sua strategia nonviolenta la chiamò *satyagraha*, coniando un neologismo che letteralmente significa "forza della verità". Verità, Dio, Amore, Unità del vivente sono termini che nei suoi scritti ricorrono continuamente e come sinonimi.

Nelle pagine seguenti cercherò di mettere in luce alcuni elementi del pensiero etico-politico di Gandhi che mi sembrano tuttora di grande interesse e attualità. Sono gli aspetti connessi con quella particolare modalità di lotta nonviolenta che egli chiamò *satyagraha* e che noi possiamo chiamare nonviolenza positiva.

Lo spazio non è sufficiente, invece, per entrare nel merito della grande attualità del suo messaggio di una società nonviolenta, che egli chiamava *sarwodaya* (letteralmente: "benessere ed emancipazione di tutti"). Mi limito ad affermare che si tratta di un ideale di società democratica, in cui il potere è di tutti (Capitini la chiamava *omnicrazia*).

E' un tipo di società caratterizzata da strutture che escludono (o comunque rendono molto difficile) lo sfruttamento, ossia rapporti di scambio sistematicamente favorevoli ad un certo gruppo e sistematicamente sfavorevoli ad un altro. I grandi mezzi di produzione sono sotto il controllo democratico della società e l'industria è prima di tutto volta a produrre beni necessari al soddisfacimento dei bisogni fondamentali dell'individuo e per il resto a favorire il suo sviluppo di persona autonoma: una società in cui l'uomo controlla la tecnica e non la tecnica controlla l'uomo. E' altresì una società antiburocratica, anticonsumista e a basso consumo di energia; ed è una società in cui lo sfruttamento delle risorse è attentamente pianificato, nella coscienza che esse non sono infinite e che alle generazioni future non si può lasciare in eredità un deserto né delle scelte irreversibili.

Si tratta, infine, di un tipo di società che, in parte proprio in virtù dei modi in cui è strutturata, favorisce al massimo la riso-

luzione dei conflitti interni, e la difesa nei confronti di eventuali aggressioni esterne, mediante l'adozione del metodo di lotta *satyagraha*.

Sarwodaya e *satyagraha* sono dunque i due poli concreti della concezione etico-politica di Gandhi: il *sarwodaya* come il tipo di società nonviolenta che massimamente favorisce l'adozione del *satyagraha* come metodo di lotta.

I. I FONDAMENTI

1. Aspetti etici

Vediamo ora più da vicino gli aspetti del pensiero etico-politico di Gandhi che sono più particolarmente connessi con il metodo di lotta *satyagraha* (o nonviolenza positiva).

Nella cultura occidentale la concezione predominante vede la politica come necessariamente connessa alla violenza. Il principe, l'uomo di stato, il politico, deve sempre tenere della "golpe" e del "lione" (Machiavelli), essere cioè sempre pronto a ricorrere alla menzogna, alla frode e alla violenza, perchè questi sono da ultimo i due mezzi con cui si esercita efficacemente ogni potere politico.

La politica, dice Karl Jaspers, nello stesso spirito di Machiavelli, è per sua essenza commercio con la violenza; è un mestiere che, come illustra Sartre in uno dei suoi più noti lavori teatrali, si può fare bene solo se si è disposti ad avere *le mani sporche*.

Sicchè, come scrive Max Weber nel suo celeberrimo saggio sulla politica come professione, "chi anela alla salute della propria anima e alla salvezza di quella altrui non le cerca attraverso la politica, la quale si propone compiti del tutto diversi e tali che possono essere risolti soltanto con la violenza".

E' la stessa concezione della politica, come da ultimo fondata sulla violenza, che soggiace alla nota metafora marxiana della violenza come ostetrica della storia.

Tuttavia non mancano, nella storia della cultura occidentale, coloro che hanno messo in questione la validità di questa conce-

zione della politica. Si pensi, per fare un solo grande esempio, a Tolstoj.

Di regola, però, (anche in Tolstoj) il rifiuto della concezione della politica come da ultimo fondata sulla violenza, avviene a livello teorico più che non a livello pratico: questo rifiuto finisce, infatti, per identificarsi con l'abbandono della politica - e ciò in quanto, di regola, non si sanno indicare, al di là della cosiddetta "resistenza passiva", modalità attive di lotta nonviolenta.

Non così per Gandhi: l'originalità e la grande attualità del suo messaggio etico-politico stanno proprio nel fatto che egli ha messo in questione la concezione prevalente della politica in modo concreto, attraverso quelli che egli chiamava i suoi "esperimenti con la verità". A differenza di Tolstoj e di tanti altri, Gandhi, attraverso la dottrina e la pratica del *satyagraha*, ha concretamente mostrato la possibilità di rifiutare la violenza senza per questo dover abbandonare la politica. Ed alla politica è venuto proprio portatovi da quel bisogno "religioso" che, secondo la concezione di Max Weber, lo avrebbe dovuto tenere lontano dalla politica.

Così scrive nella sua autobiografia: "Per vedere faccia a faccia l'universale e onnipresente Spirito della Verità si deve essere in grado di amare il più infimo degli esseri creati come se stessi. E un uomo che aspira a ciò non può permettersi di estraniarsi da nessun campo di attività umane. E' per questo che la mia devozione alla Verità mi ha condotto alla politica; e posso dire senza alcuna esitazione, anche se con assoluta umiltà, che coloro che affermano che la religione non ha nulla a che fare con la politica non sanno che cosa significa religione".

In Gandhi, per usare le sue stesse parole, "religione" vuol dire "identificazione con ogni essere vivente". Identificazione che sul piano etico-morale troviamo teorizzata nella dottrina (che sta a monte della concezione gandhiana) dell'*ahimsa*, che prescrive di non fare del male a nessun essere senziente, uomo o animale che sia, o (dal momento che ciò spesso è irrealizzabile) di fare il minor male possibile.

Ma qui sorgono alcuni problemi etico-filosofici assai complessi.

Si può stabilire obiettivamente che cosa sia un male per un essere senziente? Che cosa comporta più precisamente fare del male ad esso? Infliggergli delle sofferenze? Ma come va inteso il concetto stesso di sofferenza? E vi sono altri mali, oltre alle sofferenze, che si possono infliggere agli esseri senzienti, ed in modo particolare agli uomini? Uccidere un essere senziente è un male? E lo è sempre, o soltanto quando l'essere senziente è un essere appartenente alla specie *homo sapiens*? E se l'uccisione di un uomo è un male, è un male in assoluto, mai giustificabile, oppure un male l'inflizione del quale può, in determinate circostanze, essere moralmente giustificata?

Sono domande difficili e complesse. Gandhi, però, dà ad esse delle risposte, anche se, naturalmente, possiamo discutere se siano sempre soddisfacenti e se l'argomentazione a loro sostegno possa considerarsi valida.

Cosa è la nonviolenza

In primo luogo, per quanto riguarda ciò che è male, è chiaro che per Gandhi sofferenze, tanto fisiche quanto psichiche, e morte, non sono i soli mali che si possono infliggere ad individui; per Gandhi si infligge un male ad un individuo anche quando si soffoca o distrugge la sua autonomia. Ed è altresì chiaro che l'inflizione di un male può avvenire tanto attraverso atti commissivi quanto attraverso atti omissivi.

Di qui la sua assunzione di un concetto lato di violenza per cui violento risulta ogni atto che comporti l'inflizione intenzionale e coatta, per commissione o per omissione, di uno qualsiasi dei mali accennati e per cui poteva parlare tanto di violenza fisica quanto di violenza psichica, tanto di violenza attiva quanto di violenza passiva.

In secondo luogo egli non ritiene la violenza sempre e del tutto ingiustificabile. "Uccidere - scrive - può essere un dovere... Supponiamo che un uomo venga preso da una follia omicida e cominci a girare con una spada in mano uccidendo chiunque gli si pari dinanzi, e che nessuno abbia il coraggio di catturarlo vivo. Chiunque uccida il pazzo otterrà la gratitudine della comunità e sarà considerato un uomo caritatevole. Dal punto di vista del-

l'ahimsa è chiaro dovere di ciascuno uccidere un simile uomo a meno che non ci sia una persona tale da bloccarlo in modo nonviolento... L'astenersi dall'uccidere in determinate circostanze può non essere un dovere assoluto”.

Vediamo qui uno dei punti fondamentali su cui la posizione gandhiana si diversifica da quella del pacifismo assolutistico, che rifiuta in modo assoluto l'uso della violenza in quanto considerato moralmente proibito in ogni pensabile circostanza.

Il messaggio di Gandhi è diverso: la violenza è sempre un male, ma non un male assoluto; se l'uso di essa sia o meno giustificabile, dipende da quale sia il fine o la causa al cui servizio è posta e da quali siano le alternative. Quando si tratta di fini o cause giuste, compatibili con i valori fondamentali che soggiacciono alla dottrina della nonviolenza positiva, un'alternativa alla violenza c'è: il metodo di lotta *satyagraha*.

Etica della responsabilità

La concezione etica che sta a monte della posizione nonviolenta di Gandhi non è dunque una concezione assolutistica, di tipo kantiano, per cui è sempre nostro imprescindibile dovere morale fare o omettere certe azioni, indipendentemente dalle conseguenze di esse; bensì, piuttosto, una concezione secondo la quale il nostro dovere morale dipende in larga parte dalle conseguenze delle varie alternative in gioco. Un'etica della responsabilità, quindi, per usare la terminologia di Max Weber, piuttosto che non un'etica dell'interiorità.

E come Gandhi non oppone alla violenza un rifiuto assoluto, così egli - di nuovo a differenza dei fautori del pacifismo assolutistico - ritiene pienamente compatibile con la concezione della nonviolenza fondata sull'*ahimsa* appoggiare coloro che in nome di una giusta causa si battono con metodi violenti. Ecco un passo a riprova di ciò: “Colui che crede nella nonviolenza è tenuto a non ricorrere alla violenza o alla forza fisica, direttamente o indirettamente, in difesa di alcuna causa, ma non soggiace alla proibizione di aiutare uomini o istituzioni che non operano sulla base della nonviolenza... Il mio dovere è di astenermi da ogni violenza... Ma sarei insincero nella mia fede se

rifiutassi di sostenere in una giusta causa degli uomini o dei provvedimenti la cui azione non coincide perfettamente con i principi della nonviolenza... Anche quando entrambe le parti credono nella violenza, spesso la giustizia si trova da una delle parti”.

Ed era in forza di ciò che nel 1938, pronunciandosi sul conflitto palestinese in atto, e rifiutando come irragionevoli le rivendicazioni da parte degli ebrei ad un territorio nazionale, e ancor più i metodi terroristici che andavano usando, scrisse: “Non intendo difendere gli eccessi commessi dagli arabi. Vorrei che essi avessero scelto il metodo della nonviolenza per resistere contro quella che giustamente considerano una ingiustificabile aggressione contro il loro paese. Ma in base ai canoni universalmente accettati del giusto e dell'ingiusto, non può essere detto niente contro la resistenza degli arabi di fronte alle preponderanti forze avversarie”.

La verità da cercare

Ho accennato all'importanza centrale che nella concezione gandhiana spetta alla ricerca della verità. Ciò vale per Gandhi anche e soprattutto nel campo dei valori morali e politici.

Gandhi ritiene che i giudizi di valore non siano espressioni di gusti o atteggiamenti del tutto soggettivi, e che in quanto tali non sono né veri né falsi, bensì affermazioni capaci di essere vere o false. Ha, dunque, una concezione oggettivistica dei valori, ma ciò non lo porta ad alcuna forma di dogmatismo o fanatismo, anzi: egli non si stanca mai di sottolineare le enormi difficoltà connesse con la ricerca della verità morale e come i processi, attraverso i quali cerchiamo criticamente di stabilire quali giudizi di valore siano veri e quali falsi, non ci permettono mai di attingere la certezza. Possiamo al massimo avere in un certo momento delle buone ragioni per ritenere che questo o quel giudizio di valore è vero: ma non si tratta mai di ragioni conclusive e quindi non possiamo mai essere sicuri di non sbagliare.

La filosofia dei conflitti che soggiace alla sua strategia di lotta

nonviolenta, il *satyagraha*, parte proprio dalla premessa fondamentale per cui non possiamo *mai* essere certi di essere nel vero. Il conflitto stesso è visto come un'occasione di ricerca della verità e la sua conduzione deve quindi essere impostata in modo tale da non soffocare questa ricerca ma da favorirla al massimo; deve essere cioè impostata in quel modo nonviolento che favorisce in sommo grado la comunicazione e il dialogo tra le parti coinvolte.

Siamo proprio all'opposto dell'irrazionalismo, del settarismo, del dogmatismo, del fanatismo e di quel fondamentalismo, che oggi dilaga tanto nel mondo musulmano quanto nel mondo occidentale, per cui Dio, Verità, Bene sono tutti da una parte, così che è giustificato, anzi doveroso, schiacciare, distruggere, obliterare l'altra: gli "infedeli" ed il loro "regno di satana", secondo Komeini, o i "rossi" e il loro "impero del male", secondo Reagan.

Fiducia nell'uomo

Qui troviamo un altro momento di grande attualità del messaggio di Gandhi: in un mondo in cui l'irrazionalismo dilaga, a volte abilmente mascherato dietro una patina di falsa razionalità (come nei calcoli degli strateghi dell'equilibrio del terrore), egli ci invita a non perdere fiducia nella ragione, nella capacità dell'uomo, della grande maggioranza degli uomini, di ascoltare ragione, di dialogare, anche in situazioni conflittuali acute, se la conduzione del conflitto, fin dal suo primo manifestarsi, viene impostata in modo genuinamente nonviolento.

Per poter fare ciò bisogna essere in grado, però, di distinguere, non soltanto in teoria ma anche nella prassi giornaliera, tra il male e chi compie il male, tra l'ingiustizia e chi compie l'ingiustizia, in termini cristiani tra il peccato e il peccatore, in termini marxisti tra le strutture inique che vanno distrutte e le persone che non debbono essere distrutte. Lo sforzo del nonviolento, del fautore della strategia di lotta *satyagraha*, è sempre e costantemente indirizzato ad individuare forme di lotta che colpiscano le istituzioni, le strutture, ma non le persone.

Questo, tra l'altro, perchè la matrice dei conflitti sociali è con-

siderata strutturale più che non personale, insita, cioè, in certe strutture che condizionano l'agire delle persone che ne fanno parte, più che non nell'animo o in certe qualità di quelle persone.

Di per sé il principio di colpire le strutture e non le persone, non è tipico soltanto della nonviolenza gandhiana. Esso è anche il principio che informa il metodo democratico, in cui si cerca appunto di condurre i conflitti, e modificare o cambiare radicalmente le strutture, *contando* le teste invece che *tagliandole*.

2. Il *Satyagraha* come strategia dei conflitti

A questo punto occorre specificare cosa è da intendere per *satyagraha*, il tipo di lotta nonviolenta ideato da Gandhi. Non si insisterà mai abbastanza nel denunciare l'errore che commette chi identifica il *satyagraha* o la nonviolenza gandhiana con l'insieme delle tecniche di lotta impiegate da Gandhi nei contesti particolari in cui si trovò ad agire, prima in Sud Africa e poi in India.

Queste tecniche erano relative alla situazione storica: il fatto che si siano dimostrate efficaci nei contesti conflittuali in cui si trovò ad operare Gandhi non garantisce che lo siano in altri.

Il *satyagraha* non è la somma delle tante tecniche usate da Gandhi, e tanto meno la somma delle varie tecniche di lotta non militare: esso è piuttosto una *strategia dei conflitti*, la proposta di come impostare, sin dall'inizio del suo manifestarsi, la conduzione di un conflitto. A questa proposta si può dare la forma di un insieme di principi normativi che prescrivono o proibiscono certi tipi di azioni e atteggiamenti in situazioni di conflitto. Un discorso dettagliato sui principi in cui si articola il *satyagraha* non è qui possibile: ricordo soltanto sette principi fondamentali.

1. Il principio che prescrive di impostare sin dall'inizio la lotta in modo da non ledere nè minacciare gli interessi vitali dell'avversario (vale a dire in modo tale da non usare nè minacciare l'uso della violenza).

2. Il principio di non porre obiettivi incompatibili con i valori etici che stanno a fondamento della dottrina della nonviolenza.

3. Il principio per cui si deve, in ogni fase del conflitto, attenersi alla massima obiettività e imparzialità possibile.

4. Il principio che richiede la disposizione a fare i sacrifici necessariamente connessi con la lotta ed in particolar modo i sacrifici necessari al fine di non usare la violenza nei confronti della controparte.

5. Il principio che richiede un continuo impegno nella realizzazione di un preciso e concreto programma costruttivo.

6. Il principio che prescrive di fare il massimo sforzo per individuare fini sovraordinati, ossia tali che la loro realizzazione interessi tutte le parti coinvolte nel conflitto e richieda una certa collaborazione tra di esse.

7. Il principio di non ricorrere alle forme più radicali della lotta nonviolenta senza aver prima individuato un preciso programma costruttivo e senza aver sondato tutte le possibilità offerte dalle forme più blande di lotta.

Su questi principi fondanti del *satyagraha* e sulle giustificazioni su cui si basano sarebbe da fare un lungo e complesso discorso, che qui non è possibile. Cerchiamo invece di capire come la nonviolenza positiva divenga proposta politica, valida e attuabile nel contesto sociale di oggi.

II. LA POLITICA

La strategia della nonviolenza di Gandhi, il *satyagraha*, costituisce (e qui uso un termine tipico di Aldo Capitini), una importante *aggiunta* al metodo democratico, oltre che una proposta di alternativa a quello violento. Von Clausewitz definiva la guerra come la continuazione della politica con altri mezzi; ebbene, si potrebbe dire che la nonviolenza gandhiana, il *satyagraha*, è la continuazione della democrazia con altri mezzi.

1. La nonviolenza come aggiunta al metodo democratico

Come sappiamo, nella nostra società di massa l'insieme delle istituzioni che caratterizzano lo stato democratico non sempre funziona bene o abbastanza bene: il metodo democratico nella società di massa va incontro a delle difficoltà per cui si è addirittura parlato di "democrazia dimidiata".

Passerò brevemente in rassegna cinque difficoltà con cui il metodo democratico si scontra, indicando come relativamente a ciascuna di esse il metodo nonviolento possa venire in aiuto.

1. Una prima difficoltà è costituita dal fatto che il metodo democratico è sempre più condizionato dall'occultamento e dalla manipolazione dell'informazione a scopi di dominio di questo o quel gruppo, in particolare del complesso militare-economico-industriale-burocratico, il quale, facendo in parte appello al segreto militare, sottrae al cittadino un'area sempre più vasta di informazione politicamente importante.

L'esistenza di un movimento fautore della nonviolenza positiva costituisce, in siffatta situazione, un'aggiunta importante al metodo democratico, anche perchè esso è naturalmente condotto a portare al massimo quell'esigenza di verità e pubblicità che è, o dovrebbe essere, una delle caratteristiche dello stato democratico. Un movimento che conduca in modo nonviolento una lotta contro queste tendenze antidemocratiche può espletare una importantissima funzione di disoccultamento e demistificazione.

2. Una seconda difficoltà è costituita dal fatto che il metodo democratico nella società di massa tende spesso a scadere in un metodo di governo dall'alto, per cui importanti decisioni che riguardano tutta la comunità, e che vengono passate per democratiche, in realtà sono prese, attraverso accordi e compromessi, al di sopra delle teste dei singoli cittadini, da grandi potentati che magari si presentano nella veste di rappresentanti del popolo. Anche qui l'esistenza di un movimento fautore della nonviolenza positiva costituisce un'importante aggiunta in quanto esso porta, o riporta, concretamente nel quotidiano una esigenza di potere dal basso e di partecipazione massimamente informata che è anche una delle componenti essenziali della concezione democratica. Contro la tendenza all'accentramento del

potere, anche nello stato democratico contemporaneo, la nonviolenza positiva insiste sulla decentralizzazione di esso, perchè il potere non deve essere nè dei pochi nè dei più, ma di tutti e distribuito in modo uguale: l'*omnicrazia*, come diceva Aldo Capitini.

Riappropriarsi della democrazia

3. Connessa con le due precedenti difficoltà ve n'è una terza: lo stato democratico è caratterizzato dal fatto che le decisioni prese dal suo massimo organo, cioè il parlamento, sono sempre di più decisioni riguardanti scelte tra alternative imposte da potenti gruppi, soprattutto economici e primi fra essi le grandi multinazionali - gruppi portatori di interessi settoriali. Lottare in modo nonviolento contro il potere di questi gruppi è lottare per riappropriarsi della democrazia, e anche qui un movimento che insista sulla nonviolenza positiva come metodo di lotta costituisce, a mio vedere, una importante aggiunta al metodo democratico.

4. In quarto luogo, il metodo nonviolento costituisce una importante aggiunta a quello democratico in tutte quelle situazioni in cui il metodo democratico si dimostra insufficiente per portare avanti la soluzione di pressanti problemi sociali.

Va qui ribadito che la nonviolenza positiva, gandhiana, non si identifica con le varie tecniche di lotta non militare. Ad esempio, uno sciopero, non è in quanto tale un esempio di tecnica di lotta nonviolenta positiva, ma lo è soltanto ove esso venga pianificato ed eseguito in modo tale da non violare i principi fondamentali della nonviolenza positiva sopra indicati.

5. Da ultimo, e in quinto luogo, il metodo nonviolento costituisce una importante aggiunta a quello democratico in tutte quelle situazioni in cui delle decisioni prese democraticamente non vengono poi mandate ad effetto, o la loro realizzazione viene effettuata a metà o ritardata, come avviene abbastanza spesso negli stati democratici attualmente esistenti a causa del potere crescente della burocrazia.

2. La nonviolenza come alternativa alla violenza

Il discorso sulla nonviolenza come alternativa alla violenza è un discorso più complesso. Anche qui non posso che fare degli accenni.

E' proprio della logica della violenza e del pensiero militare il vedere i conflitti acuti, quelli in cui di regola viene teorizzata la necessità del ricorso alla violenza, come casi di "giochi a somma zero". Nella teoria dei giochi si chiamano così i giochi dove vi è un vincente e un perdente, in cui uno prende qualcosa perchè l'altro deve lasciarla.

La logica militare è caratterizzata da un atteggiamento di sfiducia nell'avversario, ossia dall'idea che ci si possa aspettare qualsiasi mossa e che quindi bisogna essere in grado di controbatterla o di prevenirla: ne segue che nessuna azione viene scartata a priori, per quanto terribili possano essere le conseguenze.

Questo approccio alla conduzione violenta di un conflitto diventa più cogente tanto più è presente anche nella parte opposta. Si innesta così un processo di *escalation* della sfiducia reciproca, che diminuisce le possibilità di dialogo e collaborazione tra le parti, con la conseguenza che la violenza e la ricerca di armi sempre più sofisticate continuano in maniera esponenziale. Il risultato di un siffatto processo risulta spesso essere del tutto irrazionale, ossia contrario agli interessi delle stesse parti del conflitto.

Un esempio è costituito da quanto oggi avviene nella corsa agli armamenti. In base alla logica militare, gli strateghi dei due blocchi fondano le loro decisioni esclusivamente sulla difesa dell'interesse nazionale (come da loro inteso) e sull'assunto che l'avversario faccia lo stesso. Il risultato di questo reciproco atteggiamento di sfiducia nei confronti dell'altro è il continuo aumento degli arsenali.

La logica della strategia nonviolenta è un'altra. Essa si fonda su un modo diverso di vedere i conflitti: non come giochi a somma zero, in cui vi è un vincente e un perdente, bensì come giochi a somma positiva, in cui, cioè, il conflitto è condotto ad una soluzione favorevole a tutte le parti, per cui ciascuno ci guadagna.

La nonviolenza è basata su un atteggiamento di fiducia nei confronti dell'avversario ed è tutta impostata in modo tale da ingenerare fiducia anche in quello.

Ciò in quanto la strategia nonviolenta, fondata sui principi sopra accennati, è tutta volta a creare ove non c'è, e ad aumentarla dove c'è, la comunicazione tra le parti in conflitto.

La violenza viene bloccata

A questo proposito sono necessari alcuni ordini di considerazioni.

Il **primo** ordine di considerazioni concerne la tendenza della nonviolenza positiva a bloccare la violenza dell'avversario. Certo, questo tipo di lotta non garantisce - come del resto la storia ha dimostrato - che l'avversario non ricorra alla violenza. Ma vi sono buone ragioni per ritenere che una lotta seriamente impostata sui principi della nonviolenza positiva tende a diminuire la reazione violenta dell'avversario rispetto a quello che essa sarebbe stata se ci si fosse opposti ad esso con la violenza.

In primo luogo, una lotta impostata sui principi della nonviolenza positiva inibisce nell'avversario quei processi psicologici e socio-psicologici che in parte presiedono all'uso della violenza. Fronteggiando l'avversario, sin dall'inizio del conflitto aperto, con metodi di lotta che sono espressamente volti a garantire la sua incolumità fisica e psichica, nonché a creare continuamente dei ponti di comunicazione con i singoli individui, si diminuiscono notevolmente quella paura, quell'angoscia e quel senso di insicurezza che gli individui esperiscono allorché si sentono minacciati nei loro propri interessi vitali e che sono per l'appunto tra i fattori che conducono a reagire in modo violento. In secondo luogo, l'impiego di metodi di lotta nonviolenta positiva tende ad inibire nell'avversario quel processo mediante il quale il gruppo oppositore viene gradualmente de-umanizzato, rendendo così assai più facile nei suoi confronti l'impiego di forme estreme e massicce di violenza. E' assai facile farsi, e fare accettare, un'immagine degli avversari come esseri brutali, privi di qualità umane, e quindi tali che schiacciarli è giustificato, se essi sono coinvolti nell'uso di metodi di lotta violenta. Ma è molto più difficile rendere una tale immagine credibile, a se stessi e ad altri, se l'avversario, anche in situazioni conflittuali assai acute e di fronte alla provocazione violenta, si mantiene tuttavia sul piano di umanità definito dai principi della nonviolenza positiva.

In terzo luogo, impostando la lotta in base ai principi della non-

violenza positiva si rende assai più difficile per l'avversario il giustificare a se stesso e ad altri il ricorso a forme sempre più estreme e massicce di violenza. La nonviolenza positiva tende cioè a bloccare il processo di *escalation* che è così intimamente connesso con il ricorso alla violenza.

Efficacia della nonviolenza

Un **secondo** ordine di considerazioni concerne l'efficacia dell'alternativa nonviolenta. Si noti a questo proposito, in primo luogo, che la teoria del potere come fondato da ultimo sulla violenza armata in realtà non è che una applicazione particolare di una più vasta teoria per cui, da ultimo, il potere risiede, non tanto letteralmente in fondo alla canna del fucile, quanto piuttosto nella decisa volontà di chi imbraccia il fucile di lottare e non collaborare. Ciò che conta è che al momento opportuno questa non-collaborazione sia organizzata, totale e di massa, non che essa assuma la forma della lotta armata. Giacché anche il potere di un tiranno - dice Gandhi - non può esercitarsi a lungo ove si trovi di fronte ad una massa compatta e decisa a non prestare alcuna collaborazione, a governarsi mediante istituzioni parallele, e che conduca la propria lotta in base ai principi della nonviolenza positiva e la conduca con la stessa energia, con lo stesso spirito di abnegazione e con lo stesso sforzo organizzativo con cui di regola viene condotta la lotta armata per una causa giusta.

Un **terzo** ordine di considerazioni concerne la praticabilità dell'alternativa nonviolenta. Una delle obiezioni più spesso mosse alla proposta nonviolenta è che siffatta modalità di lotta non è possibile a livello di massa e in situazioni caratterizzate da un conflitto estremamente acuto.

A questo va risposto che metodi di lotta nonviolenta positiva sono applicabili a livello di massa e in situazioni conflittuali estremamente acute per il semplice fatto che si sono dimostrati applicabili in India, in Sud Africa, in America Latina e in tante altre situazioni.

Una lotta nonviolenta di tipo *satyagraha* non è, però, cosa che si improvvisi dalla notte al giorno. Una delle ragioni del fallimento della resistenza passiva opposta dalla popolazione cecoslovacca all'intervento sovietico nel 1968 fu proprio il carattere di improvvisazione che caratterizzò questo tentativo di lotta. La

resistenza passiva dei cecoslovacchi fu come un fiore cresciuto in una notte - esile e con debolissime radici (anche ideologiche): non poteva quindi non essere spazzato via dalla massiccia forza dell'armata rossa.

Ma anche con tutti i suoi limiti l'esperimento cecoslovacco mostra che cosa una popolazione può fare, di che inventiva essa all'occasione possa essere capace. Certo, la resistenza passiva dei cecoslovacchi non fu un esempio di nonviolenza positiva, ma resterà comunque, come ha scritto Michel Tatu su *Le Monde*, "esemplare". E giustamente lo stesso Tatu osserva come "anche la forma della resistenza nonviolenta adottata spontaneamente dalla popolazione avrebbe potuto prolungarsi molto più a lungo, e condurre ad una situazione molto diversa se i suoi dirigenti non vi avessero messo fine volontariamente con una politica di collaborazione sinonimo di capitolazione".

Un'efficace lotta *violenta* non si improvvisa nel giro di pochi giorni, e nemmeno nel giro di poche settimane o di pochi mesi. Lo stesso vale per quanto attiene alla lotta *nonviolenta*. Occorre una preparazione capillare dei quadri, una continua opera di educazione e di addestramento di strati sempre più vasti della popolazione, e occorre - come occorre nel caso della lotta violenta - la presenza di leader preparati e capaci di porsi alla testa del movimento.

Ma la prima condizione necessaria per promuovere la nonviolenza positiva è che la gente divenga cosciente dei rischi enormi connessi oggi con l'uso della violenza armata e finisca una buona volta di credere a tutti coloro che vanno continuamente e pigramente ripetendo la vecchia formula delle due sole alternative, o il voto o il fucile, o il metodo democratico o quello violento, fuori dai quali non c'è alternativa.

Il nocciolo del messaggio di Gandhi è che, in questo caso, *tertium datur*. ■