

Presentazione

Il fascicolo 20/21 di “Parolechiave” (1999) era intitolato Guerra. A differenza degli altri numeri della rivista, esso non iniziò con un testo introduttivo (“La parola”), firmato da un unico autore, o concordato tra i componenti del comitato di direzione. Si preferì pubblicare invece il testo di una Tavola rotonda (Tra difesa dei diritti umani e ripudio della guerra, pp. 15-52) nella quale le opinioni di ognuno erano separatamente espresse e poste a confronto. Il titolo e i testi pubblicati riflettevano, secondo l’equilibrata Presentazione firmata da F. R. (Francesco Riccobono), la difficoltà di conciliare «due ordini di riflessioni: l’uno legato alla struttura del fenomeno e alla capacità delle discipline storiche e sociali di coglierne gli aspetti specifici e qualificanti; l’altro legato alla valutazione del fenomeno (stesso) con la conseguente assunzione di atteggiamenti, intellettuali o emozionali, di accettazione o rifiuto». Era il 1999-2000: sull’onda di dibattiti aperti all’indomani della partecipazione italiana alla guerra del Kosovo (tra i quali occorre citare il numero monografico di “Ragion pratica” dedicato alla “guerra etica”, già uscito nel 1999), il fascicolo di “Parolechiave” segnalava l’enorme distanza tra: «l’ammissibilità, pratica e conoscitiva, delle categorie “guerra umanitaria”, “guerra etnica”, “guerra giusta” e l’ammissione che sofferenze e atrocità siano componenti essenziali e non conseguenze evitabili della guerra».

L’analisi del declino di efficacia delle istituzioni politiche internazionali – e del crollo di credibilità delle “guerre etiche”, o “umanitarie”, intervenuto nei dieci anni successivi – se accompagnata da una parallela, aggiornata ricerca sul tema “Pace”, può, potrà, validamente aggiungersi al lavoro realizzato col fascicolo Guerra, che è stato un impegno non transitorio per i componenti della redazione di “Parolechiave”.

Tuttavia, voler aggiornare le interpretazioni dei conflitti armati del presente; verificare quanto, come e dove l’uso della violenza generi sempre più violenza, e sempre più “danni collaterali” inflitti a popolazioni civili innocenti; o documentare le logiche di esasperazione di scontri tri-

bali, di politiche belliciste, e la crescita dei complessi industriali-militari che le attuano, significa comunque indagare solo sui conflitti armati come li abbiamo conosciuti finora. Anche lo sguardo fissato sugli stessi tentativi recenti (talvolta riusciti) di promuovere e magari ottenere non-belligeranze, o parziali disarmi, tende a considerare attori, conflitti e istituzioni come li abbiamo conosciuti finora: per anticiparne gli sviluppi nell'immediato futuro non si potrà non riferirsi a strutture statali civili e militari, movimenti politici organizzati, forme di rappresentanza della società civile – esistenti e consolidate. In questa ottica abita il luogo comune secondo cui il pensiero della nonviolenza sarebbe una pallida utopia, un settarismo da anime belle arroccato nell'“etica dell'intenzione”, fatalmente irrilevante se prescinde dall'impegno di operare “qui e ora” per trovare ragionevoli compromessi che riducano i danni della guerra. Come osserva Anna Bravo:

[...] la nonviolenza rischia il destino di quei classici che tutti dicono di conoscere senza averli letti, chi di nonviolenza scrive e parla ha spesso l'impressione di dover ogni volta ricominciare da zero. La si scambia con una rinuncia ai conflitti, quando è una politica per gestirli in modo evoluto; con una pratica per anime belle, capeggiata da esotici visionari, riservata a società con tasso minimo di tensioni interne, o a situazioni in cui gli avversari pongono alcuni limiti alla propria distruttività. Al contrario, l'India era un paese gremito di contraddizioni, e Gandhi un leader sperimentato, abile nel negoziare e nell'organizzare grandi scene di teatro politico da esporre agli occhi del mondo; quanto alla condotta delle controparti, si dà vita a lotte nonviolente persino nell'Europa sotto dominio nazista [...].

L'iniziativa di preparare un fascicolo sul tema della nonviolenza è altra cosa dal considerare le analisi dei mali dell'oggi per valutarne possibili correttivi a breve o lungo termine. L'attenzione al pensiero e all'efficacia politica dei fautori della nonviolenza corre per piste diverse: così come una buona democrazia è una comunità abitata dal più largo numero possibile di democratici (cittadini che fanno politica ponendosi obiettivi di rilevanza generale, osservandone le regole di applicazione non per mero interesse privato fuori di ogni regola); così un paese, e un mondo, in pace sono comunità abitate dal più largo possibile numero di individui anche diversamente orientati, ma che non credono, non intendono, di voler risolvere i conflitti con la violenza. L'antagonismo alla guerra agisce nelle arene politiche preconstituite; l'ispirazione alla nonviolenza è un insieme di convinzioni che abitano le coscienze di minoranze che non è impensabile possano diventare maggioranze, di individui disperati nella società civile che agiscono in positivo per realizzare diritti di cit-

tadinanza propri e altrui e possono coagularsi intorno a obiettivi comuni. Quando il popolo dei nonviolenti raggiunga un certo livello di forza numerica, esso saprà darsi obiettivi a breve e lungo termine; forme di mobilitazione e organizzazione che non scaturiscono da un'unica, preordinata parola d'ordine, dalla fedeltà a un unico protocollo di azione politica.

A parte gli intenti di studio delle teorie e realtà pratiche della nonviolenza, all'origine dell'iniziativa di preparare questo fascicolo c'è stato l'accesso ai risultati di indagini, condotte da varie organizzazioni pacifiste, e raramente diffusi dai correnti canali di informazione. Da essi (che in parte saranno a breve scadenza pubblicati dalla Sezione internazionale della Fondazione Basso) si apprende che, anche in zone calde come la Palestina e l'Iraq, si sta assistendo a un significativo e sorprendente diffondersi di obiettivi nonviolenti da parte di associazioni militanti; o alla nascita di nuove associazioni direttamente riferite alla pratica della nonviolenza.

Come "La parola" di Giuliano Pontara ben spiega, il comune sentire nonviolento di oggi, ben più diffuso che al tempo in cui autori come Gandhi e Bakshah Khan nell'odierno Afghanistan (o Capitini, Chiaromonte e Caffi in Italia) scrivevano e operavano, appare in mille rivoli in associazione con altre battaglie dei, nonviolent, "buoni cittadini"; ma non riferibili a un unico corpus teorico che possa costituire un partito politico; li connota un comune riferimento all'agire nonviolento e all'"etica della responsabilità".

[...] [si può] cercare di enucleare dagli scritti di coloro che hanno sostenuto una "concezione nonviolenta" le tesi che sviluppano e gli argomenti che adducono a loro sostegno – anche indipendentemente dall'etichetta "nonviolenza" – e prendere posizione su di essi. Così facendo si può scoprire che tante tesi sostenute nell'ambito di un "pensiero nonviolento" o di una "dottrina nonviolenta", o di un "discorso della nonviolenza" sono comuni ad altri pensieri, ad altre dottrine, ad altri discorsi, e magari anche meglio sviluppate nell'ambito di essi: il discorso sul potere di tutti, la democrazia partecipativa, le autonomie locali, la democratizzazione dell'ONU, il militarismo e la costante minaccia che esso costituisce per la pace e la democrazia nel mondo, il disarmo, anche unilateral, la conversione del complesso industriale globale che produce armi sempre più distruttive e costose, le istituzioni globali necessarie al fine di eliminare o quanto meno ridurre la guerra, la povertà assoluta, il degrado ambientale e la salvaguardia di interessi vitali di generazioni future, la "liberazione animale" e la riforma e graduale conversione del complesso industriale in cui miliardi di animali sono ogni anno martorati [...]. Il "pensiero nonviolento" verte in primo luogo sull'azione, sull'azione nonviolenta.

Per azione nonviolenta si deve quindi intendere qualcosa che rappresenta un lievito, un collante sociale; che unifica fedi religiose e iniziative politiche le più diverse per una gestione alternativa dei conflitti a somma zero (“mors tua, vita mea”), comuni a tutte le guerre, locali e non. Enrico Peyretti, gandhiano e cristiano militante, si riferisce liberamente ad ambedue le ispirazioni religiose trovando il comune terreno sul quale esse vengono a convergere:

[...] [Gandhi] non amava la formula “rispetto della religione”, perché gli sapeva di condiscendenza. Diceva invece che l’ahimsa (nonviolenza) «ci insegnava a nutrire per le fedi religiose degli altri lo stesso rispetto che abbiamo per la nostra, riconoscendo così che anch’essa è imperfetta».

È facile tollerare quando la diversità ci risulta stimabile nei suoi valori. Ma quando dobbiamo riconoscervi un errore teorico o pratico, che non possiamo condividere né approvare, che fare? Se la tolleranza, da atteggiamento di condiscendenza e sopportazione di pensieri e azioni che riteniamo sbagliate e che dobbiamo giudicare negativamente, riesce a diventare invece tolleranza attiva, cioè riesce a prendere a cuore e a farsi carico dell’errore che incontra, perché più dell’errore le importa la persona che erra, allora tolleranza – dal latino *tollere*, sollevare – significa positiva misericordia. Questa virtù è tutt’altra cosa da una posizione di degnazione e superiorità: è invece l’atto di accogliere nel mio cuore la miseria (miseri-cordia) cioè gli errori, anche la violenza, che trovo nell’altro, fino a sentirmi corresponsabile del male fatto da altri, e impegnato alla correzione fraterna, mite e umile. Perciò non posso essere in-tollerante, perché la misericordia mi fa solidale con lui, nel male da vincere, nel bene da attuare [...].

Il saggio di Antonio Vigilante ricostruisce il pensiero di Aldo Capitini a partire dalla prima giovinezza, quando per un breve periodo egli subì il fascino delle parole d’ordine nazionaliste e futuriste – ma l’ubriacatura durò molto poco. Elaborando autonomamente gli stessi principi di Gandhi, egli volle

[...] conquistare una visione del mondo che sia il rovesciamento di quella centrata sull’esaltazione della forza, di una salute intesa come vigore fisico, dell’efficienza, dell’integrità corporea più che morale. Poiché questa esaltazione apparterrà, per essenza, al fascismo, il rovesciamento operato da Capitini prende la forma di una metafisica pratica dell’antifascismo. [...] un uomo vive una vita piena, al massimo delle sue possibilità, solo quando riesce ad amare ogni essere vivente (compreso il filo d’erba, diceva Capitini) (ma [...] sono pochi gli uomini capaci di amare di questo amore pieno, aperto [...]). C’è un’altra risorsa che, benché soffocata spesso da egoismi, meschinità, chiusure alimentate ad arte da politici e mass-media, è presente in ognuno e può più facilmente essere risvegliata. Questa risorsa è il senso di giusti-

zia. Ognuno odia l'ingiustizia, sia quando la subisce in prima persona, sia quando a subirla sono gli altri. Difendere qualcuno che è vittima di ingiustizia richiede uno sforzo umano minore di quello di amarlo... non richiede una particolare perfezione morale. Il razzismo che sta montando non impedisce all'uomo della strada di comprendere le ragioni dell'altro, ad esempio del giovane ghanese picchiato a sangue senza motivo dai vigili urbani o delle persone – *clandestini* più che esseri umani per i giornalisti – che si avventurano in un viaggio che potrebbe costare loro la vita per fuggire dalla guerra o cercare in un paese straniero una vita più degna.

È, questa, una fondazione *dal basso*, orizzontale della nonviolenza, una *prassi et si Deus non daretur* che può valere da terreno comune minimo per una intesa tra laici e credenti e che meglio della fiducia ottimistica di Gandhi nella direzione morale dell'universo corrisponde alla situazione storica e culturale di quella che Bonhoeffer chiama età adulta del mondo.

Pier Cesare Bori in Gli Amici e le armi traccia un conciso profilo della teologia e filosofia politica del fondatore della "Società degli Amici" ai suoi esordi nella metà del Seicento in Inghilterra. Egli fu imprigionato per aver rifiutato di combattere, in nome di una

[...] idea dell'uomo fiduciosa, a partire da una piena assunzione delle conseguenze della venuta del Messia: escatologia pienamente realizzata. «[...] fu il giudice Bennet di Derby il primo a chiamarci "Quakers" perché noi gli dicemmo di tremare dinnanzi alla parola di Dio, e questo accadeva nell'anno 1650 [...]. Lo spirito di Cristo, da cui siamo guidati, non è mobile, e non accade che una volta egli allontani dal male e un'altra ci indirizzi verso di esso; e noi sappiamo con certezza, e lo testimoniamo al mondo, che lo spirito di Cristo, che ci conduce ad abbracciare tutta la verità, non ci spingerà mai a combattere e a fare la guerra contro nessun altro uomo con armi esteriori, né per il regno di Cristo, né per i regni di questo mondo». I quaccheri non diventeranno mai magistrati, non condurranno guerra. Si auto-esclusero dalla vicenda della Guerra di Indipendenza, pur essendo stati protagonisti della storia americana, in Pennsylvania, e pagarono questo con una *deletio memoriae* che dura ancor oggi.

Il tema è rilevante se si considera la grande importanza, pratica e politica, che ai nostri giorni ha l'organizzazione degli American Friends' Service Committees per interventi civili di pace in tutti i paesi del mondo.

Il saggio di Nanni Salio, dedicato a una esposizione del pensiero e dell'azione pratica di Johan Galtung, teorico e operatore internazionale di pace, attivo da oltre cinquant'anni, illustra il punto di convergenza del pensiero e dell'azione nonviolenta di correnti religiose o laiche con remote e diverse ascendenze nel tempo e nello spazio (dalle tradizioni valdesi e francescane ai Quaccheri, a Gandhi, a Capitini) con la teoria

della pace perpetua di Kant e con metodologie di composizione dei conflitti ispirate sì alla nonviolenza gandhana ma anche fortemente imbevute di moderno razionalismo logico riferito alla teoria dei giochi.

Fin dagli esordi della sua formazione, da giovane obiettore di coscienza in Norvegia negli anni Cinquanta, Galtung si è ispirato al pensiero di Gandhi, ponendo l'accento in particolare sugli aspetti militanti della sua dottrina della nonviolenza. Lungi dal voler praticare un distacco dai luoghi dei conflitti, Gandhi ha esortato a non temere mai il dialogo, a non temere mai il conflitto stesso, considerato una opportunità piuttosto che un pericolo: una sfida per gli avversari a conoscersi l'un l'altro, avendo le parti qualcosa in comune e potendo non restare reciprocamente indifferenti. Da queste premesse Galtung e la rete Transcend (www.transcend.org) passano a considerare la possibile trasformazione nonviolenta del conflitto: una modalità costruttiva in quanto contribuisce a trovare delle soluzioni che permettano a tutti i contendenti di ottenere dei benefici: e in modo che lo stesso conflitto diventi un'occasione di crescita per ognuno (Giuliano Pontara, che da decenni rappresenta la più autorevole voce italiana nelle riflessioni sulla nonviolenza, si è formato nella stessa comunità di pensiero, da quando – giovane obiettore di coscienza italiano – negli anni Cinquanta si trasferì in Scandinavia).

Salio (coordinatore del Centro Studi Sereno Regis di Torino e studioso, oltre che di Gandhi, di Bakshah Khan) ricostruisce la dinamica di tutti gli scontri violenti che nascono da, e sfociano in, soluzioni a somma zero – secondo le quali i guadagni di A equivalgono alle perdite di B, o viceversa. Ciò non esaurisce la conflittualità, ma al contrario la potenzia; a parte i fattori aggiuntivi di danno per entrambi i contendenti, conseguenti all'uso delle armi. Un conflitto trasformato dalla pratica della nonviolenza, invece, non è più riferito a una alternativa tra la vittoria dell'uno e la sconfitta dell'altro (win-lose), ma segna un vantaggio per entrambi (win-win). Oltre alla chiarezza rigorosa delle argomentazioni a favore della nonviolenza, Galtung e la rete Transcend rappresentano una fonte preziosa di informazioni sulla geografia dei conflitti in corso sul pianeta.

Il saggio di Anna Bravo documenta le forti affinità tra resistenza civile, solidarietà, costruzione non violenta della società civile, e femminismo – nei principi come nell'esperienza della Seconda guerra mondiale. Lo studio di Elda Guerra, una rassegna storica dei rapporti tra emancipazionismo, suffragismo e pacifismo, segnala l'emergere di forti contenuti avversi alla guerra nelle associazioni femminili anglosassoni dalla Prima guerra mondiale in poi: basti pensare alla presenza, tra le fondatrici dello Women's Peace Party, di Jane Addams, già ricordata per l'im-

pegno a fondare un centro sociale di servizio per poveri e immigrati nei quartieri degradati di Chicago, sul modello dei settlements nell'East End di Londra, dove avevano fatto il loro tirocinio di studiosi e riformatori Richard Tawney e William Beveridge.

Maria Grazia Suriano completa il quadro con una ricerca, ben documentata su fonti d'archivio, sulla difficile affermazione del rifiuto della guerra nella Women's International League for Peace and Freedom (WILPF) tra il 1919 e il 1939.

Un altro gruppo di saggi interviene sullo sviluppo e sulla diffusione, nell'Italia repubblicana, del pensiero nonviolento. Amoreno Martellini ne traccia una concisa storia generale con importanti osservazioni sulla difficoltà di affermare i principi della nonviolenza in ambienti politici, giovanili e non, fortemente ispirati a principi di violenza rivoluzionaria; e sull'esordio di una influenza pacifista ispirata a Capitini a partire dagli anni Sessanta.

Il lavoro di Marco Bresciani esamina, attraverso la biografia di Andrea Caffi, le figure di spicco dei critici della violenza tra le due guerre da lui stesso influenzati, intrecciatesi in vari luoghi di esilio e in varie forme di militanza antifascista: in particolare, Nicola Chiaromonte, oltre a Aldo Capitini. Il saggio di Carlo De Maria ricorda la figura di Giovanna Caleffi, vedova di Camillo Berneri, anarchico condannato a morte dai comunisti durante la guerra civile spagnola. Negli anni successivi all'uccisione del marito, con grandi difficoltà Giovanna organizzò in Francia l'assistenza ai profughi della guerra civile, confinati e dimenticati in vari campi di concentramento. Al ritorno in Italia e dopo la fine della guerra, fu attiva in varie iniziative politiche per la laicità dello Stato e per la diffusione degli anticoncezionali, in corrispondenza con Gaetano Salvemini, Lamberto Borghi, Piero Calamandrei: in questo caso, come risulta dalla sua corrispondenza privata, l'impegno in queste battaglie avveniva in sintonia con l'attenzione alle sofferenze dei bambini e delle famiglie indigenti, nella gravissima condizione di miseria dell'immediato dopoguerra in Italia.

La figura e l'opera di Danilo Dolci sono rievocate da Lorenzo Barbera, suo collaboratore fin dalle primissime esperienze del 1956 a Trappeto e a Partinico. Nel 1958 fu sperimentata la lotta – nonviolenta – mediante lo sciopero alla rovescia (lavori agricoli e stradali condotti gratuitamente dai disoccupati, per segnalare la necessità di politiche di piena occupazione e nel contempo di interventi economicamente utili). Con la consulenza data da economisti di punta come Paolo Sylos Labini, Giorgio Fuà, Pasquale Saraceno, Manlio Rossi Doria, Federico Caffè, nel 1958 fu lanciato un piano per la piena occupazione, sostenuto da comitati ita-

liani e stranieri, ma tale da coinvolgere profondamente la popolazione locale. Barbera ha seguito e promosso tutte le iniziative di Danilo Dolci, operando con una certa autonomia nella valle del Belice; in quello stesso comprensorio nacquero i Comitati comunali antileva per la ricostruzione e lo sviluppo della valle del Belice che posero le basi per la legalizzazione dell'obiezione di coscienza. Dalla fine degli anni Sessanta il lavoro di Lorenzo Barbera si è svolto in sempre maggiore autonomia dalle iniziative di Danilo Dolci, più proiettato nella ricerca di appoggi a livello internazionale. Egli tuttora dirige il CRESM (Centro di ricerche economiche e sociali per il Mezzogiorno), sempre in altalena tra promesse di interventi pubblici e devianze clientelari, divari tra creatività popolare e organi politici inetti o corrotti.

Il saggio di Mario Pianta intende analizzare lo sviluppo del pensiero e della pratica della nonviolenza negli ultimi cinquant'anni nei paesi occidentali, considerando soprattutto le mobilitazioni dei movimenti per la pace. Mentre altri saggi del volume si concentrano sulla nonviolenza come scelta individuale – etica, politica o religiosa – o come strategia perseguita da alcuni leader più o meno carismatici in situazioni particolari, egli intende esaminare le modalità con cui il pensiero e la pratica della nonviolenza hanno strutturato la crescita della società civile in Occidente e lo sviluppo di movimenti sociali sui temi della pace e della giustizia, con un orizzonte di riflessione e di azione transnazionale. Principale “traduzione politica” della nonviolenza, Pianta definisce come movimenti per la pace le mobilitazioni collettive che si sono opposte alle guerre, alla corsa al riarmo nucleare, alla spesa militare, alla produzione e commercio di armi, e hanno cercato di costruire soluzioni nonviolentate ai conflitti, politiche di pace, disarmo e riconversione civile dell'economia militare. Egli nota come il numero e la varietà di eventi, la loro diffusione in un gran numero di paesi del Sud del mondo abbiano mostrato la vitalità dei movimenti globali e i continui intrecci tra temi della pace e della giustizia.

Le questioni della pace sono state poste al centro di mobilitazioni sociali che, in alcuni paesi, erano rimaste concentrate sulla globalizzazione dell'economia. Hanno mostrato che un vasto accordo su un problema urgente e drammatico può essere costruito attraverso il lavoro comune di un gran numero di reti, coalizioni e organizzazioni impegnate nei movimenti globali, fino a costruire azioni coordinate a scala globale. In questa traiettoria, un aspetto importante è stato la capacità di passare dalle mobilitazioni single issue (concentrate su un singolo tema) degli anni Ottanta, all'integrazione tra diversi temi connessi; in parallelo sono state costruite identità e visioni comuni, e si sono unite azioni di protesta, pressioni e proposte di politiche alternative.

I saggi di Stefano Velotti su Günther Anders e di Giulio Marcon sulle forme annacquate di nonviolenza presenti in molte lotte alla globalizzazione mirano a ridefinire la nonviolenza, recuperandone la irriducibilità all'esistente – in ambedue i casi, senza facili soluzioni prescrittive univoche.

Afferma Stefano Velotti, nel suo saggio su Günther Anders:

[...] a una violenza – quella che mediante lo Human Engineering tenta di ridurre l'indeterminatezza e la potenzialità indefinita della natura umana, creando uomini “altamente specializzati”, anestetizzati, deresponsabilizzati, schizofrenici, “sentimentalmente” e “immaginativamente” analfabeti – si opporrebbe un altro tipo di violenza, che consiste nel “dilatare volontariamente il volume della nostra immaginazione e del nostro sentire”. Questa richiesta di dilatazione, dice Anders, «ricorda molto da vicino quelle pretese brutali ed eccessive che l'autore ha descritto, e recisamente rifiutato, parlando dello *Human Engineering*. Ma non vede altra possibilità. Le armi dell'aggressore determinano quelle del difensore» (Anders, 1956, p. 283). Quest'ultima affermazione denuncia apertamente quel che intendeva con carattere “reattivo” del pensiero di Anders: si tratta solo e sempre di “cambiare di segno” ciò che si subisce, di fare l'opposto simmetrico di ciò che si patisce, di “invertire” la direzione delle mosse dell'avversario?

La figura di Anders, pioniere della denuncia delle armi atomiche, che aprì a un recupero di legittimità di una “violenza giusta”, in qualche modo riflette le moltiplificate difficoltà di operare per la pace nell'era atomica.

Giulio Marcon, con gli occhi rivolti al futuro, sostiene che in una parte della galassia pacifista, la nonviolenza sia stata inserita in un contesto – però – caratterizzato da un'azione tradizionale, sempre molto compatibile con l'ordine dato. Il salto epistemologico e culturale della nonviolenza è invece questo: che anche i mezzi sono fini in sé, non hanno natura strumentale, ma valore intrinseco, per sé: e dalla scelta del mezzo discende la qualità del fine. Non si può giungere a una società senza violenza costruendola con la violenza; non si può costruire una società più giusta attraverso mezzi ingiusti. Secondo Marcon, tornare alle origini della nonviolenza è essenziale per recuperarne il senso più autentico e per farne uno strumento di cambiamento della realtà e di orientamento delle pratiche quotidiane.

Non si tratta di rifiutare il ritorno ai mezzi più inaccettabili (la violenza, la guerra ecc.), ma di denunciare [...] il continuo e incessante utilizzo, furbesco e silenzioso, di questa scissione, di una dinamica in cui valori, principi ed etica sono piegati al risultato, al ricatto della responsabilità come paravento ideologico di interessi privati o di gruppo. La fin qui accettata scissione mezzi-finì deve essere riformulata e ricomposta in una dialettica (inevitabilmen-

te tragica) che riconosca – nei due ambiti dei mezzi e dei fini – il medesimo ceppo dell’agire e delle finalità umane nelle condizioni inevitabilmente tortuose del progresso sociale ed antropologico [...].

In questo contesto la nonviolenza testimonia il limite della politica, incapace di rappresentare il complesso di una società che deve essere avviata – per l’appunto – ad autogovernarsi e a un’apertura che solo il metodo nonviolento è capace di garantire. La nonviolenza comprende la politica, ma la politica non la esaurisce.

Nel mezzo già vive il fine, il mezzo è già il fine. La nonviolenza quindi cambia prospettiva – in un diverso rapporto mezzi/fine – alle pratiche concrete, alla visione della politica, ai comportamenti umani. E quindi la nonviolenza non è semplicemente l’aspirazione ad una società senza guerre e senza violenze, o ad una società più giusta, quanto l’affermazione di un’autentica rivoluzione antropologica, sociale e politica della realtà. Anche antropologica, certo: infatti è proprio nella ricomposizione del dualismo mezzi-finì che si può sconfiggere l’alienazione permanente dei comportamenti umani scissi tra convinzioni personali e risultati attesi, principi etici e complessa realtà. [...] tra Antigone e Creonte, parteggiamo per Antigone, ma il rapporto tra leggi della coscienza e leggi della collettività (non usiamo ancora la parola Stato), tra leggi naturali e diritto positivo, tra individuo e società è molto più complesso delle soluzioni lineari e schematiche date in modo dogmatico. E così, se bisogna sottrarsi al ricatto della responsabilità come paravento ideologico del primato del risultato è anche vero che se la nonviolenza, con Capitini, è “apertura al Tu”, allora necessariamente questa diventa processo sociale che contempera scelte e testimonianze individuali nelle ragioni e sensibilità (anche contraddittorie) di una realtà umana condivisa. È qui che i tormenti di Russell, Bonhoeffer, Anders, Langer trovano le loro ragioni contro l’accademismo dogmatico di una nonviolenza che si separa dalla realtà umana (dai suoi drammi, dalle sue tragedie) e diventa pura consolazione solipsistica ed elitaria. È sostanzialmente rinunciataria di fronte a una realtà da cambiare radicalmente. Allora, meglio Anders e Langer che tanti “Soloni” astratti e asfittici. In conclusione: esistono un pacifismo *politico* o una nonviolenza *politica*? È questa la domanda cui, per ultimo, è necessario rispondere.

Due ringraziamenti alle persone che hanno reso possibile questa raccolta di saggi: prima di tutto a Goffredo Fofi, per la competenza e generosità con cui ha suggerito nomi, argomenti, reti di riferimento; e poi a tutti i collaboratori, per il tempo che hanno dedicato a questa iniziativa, e per i costanti riscontri reciproci che hanno arricchito tutto il lavoro e fanno pensare a come continuarlo nei prossimi anni.

E.F.