

Viviana Segreto

Tracce di nonviolenza, possibilità del vivere in comune

Pensare la *nonviolenza* significa pensare in modo dis-omogeneo. Elidere il trattino da “non violenza” e farlo rientrare nella dis-omogeneità della stessa non è da interpretare come un mero vezzo intellettuale o intellettualistico, bensì come l'esito di un tracciato che svincola la nonviolenza dalla morsa concettuale che la lega alla violenza come suo alter negativo e, rendendola teoreticamente autonoma, la deve, di necessità, pensare come non omogenea. L'intento di questo scritto è quello di seguire e auspicabilmente rilevare alcune di queste tracce proprio in quanto discontinue, spurie, frastagliate, per comporre una differente figurazione della nonviolenza, e quindi dell'azione nonviolenta. Un occhio attento, quand'anche non critico, certamente coglie, a volte anche subliminalmente, l'opportunismo e la strumentalità con cui uno stesso evento o espressione verbale vengono inquadrati nell'ordine della violenza o del suo contrario. La nonviolenza ridisloca il tipico rapporto “cinico” tra mezzi e finalità in politica: se la strumentalità dei primi in relazione ai secondi è la visione classica di un agire politico segnato dalla lettura machiavellica che espelle ogni considerazione di natura etica dal dominio della sfera politica, la nonviolenza intende invece proporre un metro di criterio valutativo dell'azione politica strettamente legato alla commensurabilità logica tra mezzi adoperati e fini perseguiti, nella convinzione tutta etica che da una cattiva condotta pragmatica risulti impossibile pervenire ad una buona meta d'arrivo.

In che modo elaborare dunque, un approccio alla nonviolenza che strutturi la tessitura del sistema? Innanzitutto dis-traendo quest'ultima dal classico schema binario, vanificandone così la sua sudditanza alla violenza. La nonviolenza non è sistemica, anzi il suo nucleo più intimo è essenzialmente estraneo al sistema, la questione allora è tentare di allentare le maglie che comprimono la nonviolenza (appiattendola sulla violenza?) e ricavarne un *luogo* in cui essa trovi uno *spazio*.

La violenza, di contro, è, nella sua radice più profonda, integralmente sistemica. Così Trasimaco a Socrate: «in ciascuno stato è il governo che detiene la forza no? Ma ciascun governo legifera per il proprio utile, la democrazia con leggi democratiche, la tirannide con leggi tiranniche, e gli altri governi allo stesso modo. E una volta che hanno fatto le leggi, eccoli proclamare che il giusto per i sudditi si identifica con ciò che è invece il loro proprio utile; e chi se ne allontana, lo puniscono come trasgressore sia della legge che della giustizia. In ciò consiste quello che in tutti quanti gli stati definisco giusto: l'utile del potere costituito»¹.

Se dunque assumiamo come valido l'assunto secondo cui «il governante, in quanto tale, non sbaglia e non sbagliando stabilisce quello che per lui è il meglio, e questo deve fare il suddito [...] la giustizia è fare l'utile del più forte»². Qui è possibile rintracciare la sottigliezza con cui il filo della violenza si insinua divenendo elemento portante indispensabile dell'azione politica. Sostenendo, quindi analizzando, la tesi di una violenza strutturale all'azione politica si dovrebbe pervenire alla conclusione della (assoluta) non necessità che uno spazio politico debba essere agito in modo violento.

La possibilità di ipotizzare un tale obiettivo impone una riqualificazione dell'idea di nonviolenza, svincolandola cioè dal classico rapporto binario con la violenza, a cui è logicamente annodata, e affermarne un fondamento proprio, che le appartenga intrinsecamente. Infatti, la nonviolenza non è solo una posizione tattica o strategica nel quadro di una data condizione politica o sociale, ma è altresì una precisa filosofia di vita, uno stile etico al tempo stesso individuale e collettivo, che si ancora su una opzione antropologica nella quale il dominio dell'uomo sull'altro uomo non è una asse ineluttabile. Il rifiuto di tale inamovibilità consente di leggere le situazioni conflittuali sotto una

¹ Platone, *Repubblica*, I, 338d, 339a.

² Ivi, 341a.

dimensione di condivisione di uno sostrato tutto sommato comune anche nel corso del più acceso dei conflitti.

Proviamo ad accostare il passo del I libro della *Repubblica*, in cui Platone, per ribadire la tesi socratica, fa dire a Trasimaco: «quando uno oltre alle sostanze dei concittadini si impadronisce delle loro persone e se ne serve come schiavi, ecco che è chiamato felice e beato non soltanto dai concittadini, ma anche da quanti vengono a sapere che ha realizzato l'ingiustizia assoluta»³, a un passaggio del *Discorso sulla servitù volontaria*, in cui de La Boétie, dopo molti secoli, inquadra la figura del tiranno: «costui che spadroneggia su di voi non ha che due occhi, due mani, un corpo e niente di più di quanto possiede l'ultimo abitante delle vostre città. Ciò che ha in più è la libertà di mano che gli lasciate nel fare oppressione su di voi fino ad annientarvi. Da dove ha potuto prendere tanti occhi per spiarvi se non glieli avete prestati voi? Come può avere tante mani per prendervi se non è da voi che le ha ricevute? E i piedi coi quali calpesta le vostre città non sono forse i vostri? Come fa ad avere potere su di voi senza che voi stessi vi prestate al gioco? [...] che male potrebbe farvi [...] se non foste traditori di voi stessi?»⁴.

La traiettoria potrebbe apparire così lineare da presumersi assoluta se non fosse che de La Boétie ne sovverte la direzione piegandola in «bisogna credere che la natura dando agli uni di più, agli altri di meno, abbia voluto porre le condizioni per un affetto fraterno che tutti potessero esercitare, avendo gli uni la forza di recare aiuto, gli altri bisogno di riceverne. Così dunque questa buona madre ha dato a tutti noi la terra da abitare, mettendoci in certo modo in un'unica grande casa, ci ha fatti tutti con lo stesso impasto così che ognuno potesse riconoscersi nel proprio fratello come in uno specchio. [...] se ha cercato in tutti i modi di stringere sempre più saldamente il vincolo che ci lega in un patto di convivenza sociale, se sotto ogni punto di vista ha mostrato chiaramente di averci voluti non solo uniti ma addirittura una cosa sola, allora non c'è dubbio che tutti siamo liberi per natura, poiché siamo tutti compagni e a nessuno può venire in mente che la natura, dopo averci messi tutti quanti insieme come fratelli, abbia potuto porre qualcuno nella condizione di servo»⁵.

La chiave che apre le porte al servo non è trovata da de La Boétie nell'obbligazione politica, intesa quale legame sociale che consente la convivenza nell'ambito di uno spazio condiviso, né è rintracciata attraverso una analisi delle eventuali buone ragioni che legittimano l'esercizio del potere istituendo un legame artificiale, come nel contrattualismo da Hobbes in poi, seppur quest'ultimo appaia intriso di un presupposto antropologico; è trovata invece in quell'idea di amicizia a cui la cultura classica, a partire da Aristotele, apre il cammino, dispiegandola come trama su cui tessere i legami sociali. Tuttavia, come indica Montaigne, con cui certamente de La Boétie si confronta, la costruzione di un'amicizia si distacca dalle relazioni amicali, fraterne, parentali, erotiche che pure insistono nella natura umana sotto forma di pulsioni d'amore, di vincoli asimmetrici (genitori/figli), di rapporti orizzontali (tra fratelli) o addirittura di accordi notarili e convenzioni multifunzionali (matrimonio). L'amicizia pone un piano orizzontale e simmetrico in cui si distribuiscono individui eguali e relazioni mobili e reversibili, il che nega in sé la tipica mossa trascendentale di innestarla all'interno di una verticalità politica. L'amicizia conforma un legame strutturalmente pre-politico, nel senso letterale del termine di una antecedenza, un precedere cioè che esclude sostanzialmente e intrinsecamente qualunque traccia di obbedienza: «L'obbedienza al tiranno esclude l'amicizia tra gli individui. [...] L'eguaglianza non vuole che l'amicizia, e l'amicizia non si prova che nell'eguaglianza. [...] L'amicizia per la quale la società che la fonda è una, per la quale gli uomini di questa società sono tutti uni (*tous uns*)»⁶. La forma dell'amicizia risulta costitutivamente informe al cospetto di qualsivoglia forma di obbligo.

³ Ivi, 344b-c.

⁴ Etienne de La Boétie, *Discorso sulla servitù volontaria*, Jaca Book, Milano, 1979, p. 72.

⁵ Ivi, pp. 74-75.

⁶ Pierre Clastres, *Liberté, malencontre, innomable*, in Etienne de La Boétie, *Le discours de la servitude volontaire, et La Boétie et la question du politique*, a cura di Miguel Abensour, Payot, Paris, 1976, pp. 266-267.

Questa dimensione interattiva della politica è intrisa profondamente di un «afflato» solidale che segnerà per sempre la via francese alla *liberté*, destinalmente coniugata con la *fraternité*: essere figli di Dio comporta una coesistenza da eguali «compagni o meglio fratelli», i quali si riconoscono come tali «scambievolmente» e reciprocamente, senza per ciò stesso essere distribuiti in un «campo di battaglia» il cui possesso innesca la partizione fatale in cui si compie quel fratricidio fondativo della statualità per il controllo sulla trinità costituiva della sovranità: territorio, confini, popolazione. Anzi, per de La Boétie, «questa buona madre ha dato a tutti noi la terra come dimora, ci ha ospitati tutti nella medesima casa, ci ha tutti impastati con la stessa pasta affinché ciascuno potesse vedersi e quasi riconoscersi nel suo prossimo; se ha fatto a tutti questo gran dono della voce e della parola per conoscerci e meglio fraternizzare, e realizzare attraverso la dichiarazione comune e scambievole dei nostri pensieri la comunicazione delle nostre volontà; e se essa ha cercato, con tutti i mezzi, di formare e stringere forte il legame della nostra alleanza e società; se ha mostrato in ogni cosa che non voleva tanto farci tutti uniti ma tutti uno: di conseguenza non è da mettere in dubbio che noi siamo tutti naturalmente liberi, poiché siamo tutti uguali; e a nessuno può saltare in mente che la natura, che ci fatti tutti uguali, abbia reso qualcuno servo»⁷.

Basterebbe realizzare un ulteriore salto temporale per realizzare che quanto è attribuito al potere della natura in de La Boétie sia declinabile nel mondo contemporaneo come interdipendenza: quel sentimento di “fratellanza” che rende assolutamente impossibile che nessuno prevarichi su qualcuno, che instilla in ciascuno la consapevolezza di co-appartenere allo stesso spazio naturale, sociale, politico. Tuttavia siamo costretti a rilevare che la figurazione platonica è quella in cui quotidianamente viviamo e agiamo, è la stessa logica drammaticamente attualizzata, il medesimo schema di potere insinuato nelle nostre vite, e la ragione affonda nel fatto che il nodo che stringe il legame tra io e altro ha soltanto cambiato forma, mantenendo inalterata la propria struttura. Impossibile delineare uno spazio di interdipendenza senza un piano orizzontale, uno stesso piano senza perimetri in cui i soggetti si muovano “liberamente”, cioè attraverso la costante relazione tra loro e con lo spazio che definiscono e che li definisce.

L'assenza di tale spazio è violenza.

La violenza si origina dal mancato equilibrio di un Io e un altro che si definiscono in quanto tali, prima che nella loro relazione, prima che la loro relazione sia declinata come simmetrica, antitetica, sottomessa, resistente, conforme, difforme, casuale, necessaria, decisiva. Prima cioè di stringere una relazione di qualunque genere tra io e altro è necessario definire l'*Alterità* come *una alterità* in sé, che sia qui e ora, scevra da ogni debito con l'Uno, liberata da una ancestrale sudditanza prima concettuale poi, e in ogni tempo, storica.

Storicizzare quindi l'altro insieme all'io significa affidare l'uno e l'altro simultaneamente alla stessa temporalità, che tanto sincronicamente quanto diacronicamente li farà essere e divenire; la possibilità di costruire una relazione svolge questo movimento che si apre al poter essere altri.

Condizione necessaria perché uno spazio possa essere abitato da alterità che si comprendono senza perdersi nell'assimilazione è riconoscere che esiste una interdipendenza globale. Il sistematico mancato riconoscimento di tale legame genera, secondo Butler, violenza; una violenza non necessariamente eclatante ma più spesso subdola, sotterranea, istituita e legittimata all'interno di una struttura politica che discrimina il sociale nell'assegnare vari livelli di vulnerabilità. La violenza, cioè, è possibile solo sancendo e regolamentando vulnerabilità, soltanto così si volge e si esprime in forza, in un attimo, sopraffazione⁸.

A partire da uno stato di forza e a seconda di come quest'ultima intende mostrarsi si distribuiscono i vari livelli di vulnerabilità, quindi di impotenza. La manifestazione più estrema è

⁷ Etienne de La Boétie, *Discorso sulla servitù volontaria*, cit., pp. 15-16.

⁸ Cfr. Judith Butler, *Vite precarie*, Meltemi, Milano, 2004; *La forza della nonviolenza*, Nottetempo, Milano, 2020.

rilevabile nella modalità attraverso cui registriamo la perdita di un essere vivente, in particolare il tipo di reazione che riserviamo ad un corpo morto. Quale defunto è da onorare? Perché alcuni morti sono irrilevanti? È una questione ben nota al mondo occidentale sin dalle origini della classicità: l'uomo ambisce a diventare eroe perché sarà ricordato nei secoli, e il ricordo sarà possibile solo se avrà una degna sepoltura, la tomba come monumento, la sepoltura come riconoscimento della dignità della vita del defunto. Riconoscere dignità al morto è riconoscere valore al vivo.

L'agghiacciante consapevolezza che non tutti i morti sono pianti e quindi considerati come esseri umani morti, sconvolge proprio perché evidenzia il peso della tragicità dello squilibrio delle diseguaglianze in questo modo che ci ospita tutti indistintamente, ma al cui interno qualcuno, pochi, ha distintamente marcato il potere di decidere chi vale la pena piangere, o meglio chi ha *sensu* piangere. Uguaglianza e diseguaglianza, dunque, tese verso la vita, comprese a partire dalla morte. Quest'ultima è la cifra della vulnerabilità umana, non è affatto l'ipoteca di heideggeriana memoria che pre-giudica ogni orizzonte di vita subordinandolo, in tutta la sua ricchezza e variabilità, al rango di una sua appendice. Non per nulla Arendt ha sottolineato vigorosamente come debba essere la *natalità* che apre alla vita il segno pregnante della condizione umana, e proprio per rispettarla e rispettarne la dignità valevole per tutti e per ciascuna, che la nonviolenza si pone come quella sfera etho-politica nella quale la vita nella sua finitudine e nella sua precaria vulnerabilità può trovare il terreno idoneo per essere valorizzata al massimo della potenzialità, riportando rischi e conflitti tipici di una convivenza tra diversi in una dimensione di vivibilità che non aggravi, per di più dall'esterno di interventi violenti di politiche statuali, la fragilità dei corpi.