

Tolstoj e Gandhi: gli anticorpi della violenza

Franco Ferrarotti

Nelle società odierne, tecnicamente progredite (ma, com'è noto, il progresso tecnico non garantisce nulla circa il progresso morale), la violenza è scandalosa. È una presenza inattesa, un'ospite scomoda, un'incongruenza. I sociologi si sono lasciati andare, a questo proposito, a previsioni o, forse più esattamente, a *profezie* singolarmente ardite e fuorvianti.

a) Per Auguste Comte, il terzo stadio di sviluppo dell'umanità, il «positivo», dopo il poetico-intuitivo e il teologico-metafisico, doveva storicamente crescere all'insegna della scienza e della razionalità applicata; quasi superfluo è sottolineare l'importanza della sua scoperta della centralità della scienza nelle società moderne e del suo ruolo fondamentale come *base del consenso sociale*.

b) Per Herbert Spencer, la tendenza evolutiva era evidente: dopo la società *militare* (classica e feudale) doveva verificarsi l'avvento della società *industriale*, in cui contrasti e problemi si sarebbero risolti *gradualmente* in base al calcolo razionale e si sarebbe finalmente compresa la negatività della guerra, irrazionale, «inutile strage» e insensata distruzione di risorse.

c) Per i sociologi contemporanei, la fine delle ideologie, a suo tempo prevista dall'acutissimo Daniel Bell (*The End of Ideology*, Glencoe, Free Press, 1960) avrebbe dovuto aprire l'era della razionalità e della pianificazione sociale democratica, in grado di collegare i fini ritenuti desiderabili ai mezzi effettivamente disponibili, in accordo con i «giudizi della comunità».

Inutile osservare che un brusco risveglio si è verificato, tragicamente, con la Seconda guerra mondiale alla metà del secolo XX e, più tardi, con le guerre locali e il terrorismo internazionale. Verso la fine di questo stesso secolo un geniale socio-antropologo, René

Girard, sembrava aver scoperto l'ovvio con l'aria, alquanto stupefatta, di chi abbia svelato un antico segreto.

Me ne sono occupato per esteso in altra sede. La benemerita e raffinata casa editrice Adelphi, notavo in *Fondi di bottiglia*¹, forse non immemore di Bobi Bazlen, Luciano Foà e Adriano Olivetti, ha pubblicato il secondo grosso tomo di René Girard, *Delle cose nascoste fin dalla fondazione del mondo* (Adelphi, Milano 1983), dopo aver pubblicato, qualche anno prima, *La violenza e il sacro*. Che cosa è nascosta fin dalle origini? La curiosità è legittima e la risposta, lunga, se non sempre perspicua, non si fa attendere. Ciò che è stato fino ad oggi nascosto e che peraltro una lettura attenta dei testi biblici non avrebbe dovuto far ignorare è che l'umanità è riuscita a convivere e a svilupparsi solo sulla base d'una *violenza originaria* che ha consentito di far tacere, almeno provvisoriamente, la rissa fra i fratelli e di dar corso alla fragile, precaria pace che conosciamo da che mondo è mondo. L'idea è presentata da Girard come il presupposto di una «antropologia fondamentale», esposta attraverso un dialogo con Jean Michel Oughourlian e Guy Lefort al modo platonico: «È dunque una genesi degli Interdetti, dei rituali, dei miti e della potenza sacrale che si elabora a partire dalla violenza fondatrice. Gli etnologi si sono a lungo interrogati intorno al sacro senza mai ottenere risultati decisivi» (p. 47)².

La tesi ha impressionato molti; in Italia ha particolarmente colpito l'immaginazione di un critico molto acuto come Ruggero Guarini. Già ne *Il Messaggero* del 5 giugno 1980 e poi ancora in quello del 14 marzo 1983, Guarini torna ad esprimere la sua ammirata sorpresa: «Oggi le scienze umane, ossessivamente votate al culto della ricerca specialistica su argomenti circoscritti, preferiscono evitarlo (il tema di Girard) come un tema troppo vasto e universale [...]». Guarini ha ragione. Un eccessivo specialismo settoriale può di fatto restringere l'ambito problematico fino a trasformare la scienza umana in un noioso commento dell'ovvio tanto rigoroso quanto irrilevante. Continua poi sottolineando l'assoluta originalità di Girard a proposito dei due miti affini di Caino e Abele e di Romolo e Remo, in cui un fratricidio è alla base dell'evento: «Entrambi questi miti implicano [...] la "scoperta" del fondamento omicida della civiltà».

Ma è veramente una «scoperta»? Forse bisogna, a parte Aristotele che Girard cita nel frontespizio del libro, tornare a leggere con la calma necessaria il «segretario fiorentino», Nicolò Machiavelli. Il mistero delle origini è già lì tutto svelato, persino con esempi tratti dalla Bibbia, in particolare dai racconti che riguardano la straordinaria

¹ Chieti, Solfanelli, 2008.

² Cfr. R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, Paris, 1978.

carriera di Mosé. Il sacro non è solo essenziale come termine trascendente contro cui misurare il limite della razionalità storica e nello stesso tempo riscoprire la funzione sociale dell'utopia. È anche il segno della gerarchia dell'ordine cosmico e terreno ed è nello stesso tempo la forza che ne costituisce la condizione. Il violatore viene incenerito. I membri della comunità che per avventura pretendeva di insidiarne l'unità fondamentale, cedendo ai loro istinti di selvaggia prevaricazione e di totale dominio, sono avvertiti.

Il sacro è lì, pronto a punirli. Esso è l'argine insormontabile contro il caos e la rissa. Per questa ragione la fondazione della città, nel senso machiavellico, contiene in sé qualche cosa di sacro: una tragedia di sangue, il compimento di un sacrificio cruento. Al fondo di ogni legittimità formale si scorge, di là dal racconto mitico, un atto di illegittimità sostanziale, una violenza primordiale. Ciò è stato compreso e fortemente espresso, qualche tempo prima di Girard, da Machiavelli: per la fondazione della città Romolo uccide, «deve» uccidere Remo. Il potere, per agire efficacemente, non può tollerare la duplicità dei gemelli, la diarchia, l'incertezza dell'attribuzione del comando responsabile. Il sacrificio delle origini costituisce il potere legittimo, lava, purifica e definisce il presupposto della comunità, stabilisce la regola della convivenza. È nel sacro che il sacrificio si giustifica e acquista la sua portata sociale come matrice originaria della comunità umana; è di fronte al sacro che gli esseri umani lasciano cadere il confronto antagonistico e riconoscono la loro fondamentale uguaglianza. La violenza sembra dunque dare la morte e la vita nello stesso tempo. Così come la frase evangelica intorno al Regno dei cieli, che soffre violenza (*vim patitur*) e che solo dai violenti può essere conquistato (*violentes rapiunt illud*) o «rapito», suona a un tempo gravida di minaccia e di speranza. Sembra indicare quella tipica duplicità del potere che nella letteratura sociologica troverà nelle «due etiche» weberiane, l'etica dei principi assoluti e quella della responsabilità operativa, una delle teorizzazioni del sociologo di Erfurt, se non più chiara, certamente più suggestiva³.

Nessun dubbio, ad ogni buon conto, che tutta una scuola di pensiero di ascendenza vagamente antropologico-culturale assegni alla violenza una *vocazione fondatrice* – una vocazione, soggiungo sommessamente, che mi sembra non solo eticamente illegittima, ma anche scientificamente insostenibile. E tuttavia, prima di Machiavelli e naturalmente molto prima di Girard, il fascino e la sostanza della tesi sono già tutti nel «Grande Codice» (*The Great Code*), come ha persuasivamente dimostrato il critico letterario

³ Cfr. in proposito Pietro L. di Giorgi, *Sull'etica di Max Weber*, S. Donato, Aleph ed., 2008.

canadese Northrop Frye, pensando alla Bibbia: la violenza, che deriva da *vis, vir (der Mensch*, l'uomo in senso pieno – questo Dio in piccolo); e da qui la grande ambivalenza, che comprende e lega nella stessa struttura di significato sia la «virtù» che la «ferocia». Il fascino della violenza si collega anche non per caso al mito della rivoluzione e al pensiero, tanto immaginoso quanto nebuloso, delle avanguardie letterarie e artistiche del '900. È noto che il concetto e la pratica della rivoluzione, come interruzione e rottura violenta e subitanea dell'ordine stabilito, sono estranei al pensiero classico, che pur conosce e si interroga sulla tirannide, data la prevalente concezione dell'ordine sociale e politico come processo naturale graduale, lento, del tutto simile al crescere, al fiorire e quindi al declinare di un albero a seconda delle stagioni. Quanto alle avanguardie, è nota la loro irresponsabilità, nel senso di non farsi carico delle ricadute pratiche delle posizioni teoretiche, quando non esitano a dichiarare la guerra e la violenza come l'«unica igiene del mondo» ed esaltano la velocità, lo schiaffo e il pugnale.

Non dovrebbe meravigliare che le società odierne, anche le più tecnicamente progredite, e quindi, si suppone, più razionali, alimentino nel loro seno semi di violenza, anche diffusa, quasi come quotidiana virulenza, o infezione aspecifica, una sorta di *virus* che lavora e avvelena nel profondo, una convivenza in cui prevale il calcolo economico, tanto da ridurre gravemente i rapporti umani non utilitari e da produrre una società «annoziata, che sogna patiboli fumando la sua pipa» (Ch. Baudelaire)⁴.

Si danno, per nostra fortuna, degli anticorpi. Due figure torreggianti, come Tolstoj e Gandhi, in contesti pur diversi e fin contrapposti, convergono su una convinzione profonda: *violenza chiama violenza*; la violenza non la si cura omeopaticamente; si resiste alla violenza e la si vince solo con la *non-violenza*.

Tolstoj è un nobile russo proprietario terriero con lo spettacolo della miseria in cui vivono i suoi contadini analfabeti sotto gli occhi tutti i giorni. A un certo punto lo spettacolo gli riesce insopportabile, lo costringe alla fuga dagli agi aviti e la morte lo coglie nella misera sala d'aspetto della stazione ferroviaria di Astràpovo⁵.

Gandhi muore per mano di un fanatico violento, dopo una vita di esemplare coerenza. Ma Tolstoj e Gandhi, pur diversi, si ritrovano uniti nella persuasione che la

⁴ Mi si consenta di rinviare in proposito ai miei lavori, *Alle radici della violenza*, Milano, Rizzoli, 1979; *L'ipnosi della violenza*, Milano, Rizzoli, 1980; per la violenza mafiosa, cfr. *Rapporto sulla mafia da costume locale a problema dello sviluppo nazionale*, Napoli, Liguori, 1978; per la violenza politica e il terrorismo, cfr. *Rapporto sul terrorismo* (con Giulio Andreotti e Nicola Tranfaglia), Milano, Rizzoli, 1981.

⁵ Per un dettagliato resoconto, cfr. Alberto Cavallari, *La fuga di Tolstoj*, Ginevra - Milano, Skira, 2010.

violenza vada combattuta negli individui fin dai primi anni, che si debbano educare i giovani alla non –violenza. Per Gandhi e Tolstoj , fra educazione e pratica di vita, fra cultura e pedagogia individuale e grandi guerre collettive, fra violenza nei rapporti interpersonali e micro-sociali e i conflitti fra le nazioni non si dà cesura. I due fenomeni, benché giuridicamente distinti, sono nella realtà strettamente collegati. La violenza quotidiana si salda con quella storica. Il vissuto e lo storico, a questo punto, si danno la mano, appaiono inter-dipendenti. Presentando l’ottimo, documentato volume di Alberto L’Abate, *Per un futuro senza guerre* (Napoli, Liguori, 2004), ho avuto modo di sottolineare l’importanza del momento pedagogico. In effetti, solo gli inconsapevoli potevano a suo tempo sorridere, con compiaciuto distacco, della buona educazione e delle buone maniere, riassuntivamente raccolte sotto il titolo della «buona creanza», forse memori di ingrate esperienze infantili, quando i precetti del *Galateo* di monsignor Giovanni della Casa venivano piuttosto sbrigativamente impartiti secondo le regole della pedagogia del ceffone. Il merito del libro di Alberto L’Abate mi sembra, in primo luogo da vedersi nel fatto che parte dalle radici e che dimostra, con logica stringente, che alla pace e alla nonviolenza coinvolge, insieme con le iniziative delle Nazioni Unite e i vari metodi di interposizione nonviolenta in situazioni di conflitto armato, gli anni verdi della socializzazione primaria dei cittadini.

In uno scritto del 1947, in cui colgo una straordinaria risonanza con quanto scrive L’Abate in apertura del suo libro intorno al bisogno di «pensare la pace in una società complessa», il socialista «irregolare» Andrea Caffi affermava: «La crudeltà come la pietà, gli istinti bellicosi come l’amore della pace, la volontà di potenza non meno né più dello spirito di sacrificio, sono disposizioni *naturali* dell’uomo... l’una o l’altra di tali disposizioni si fissa in un carattere individuale o nei costumi sociali»⁶. Va dunque raccolta in tutta la sua portata la riserva contro il determinismo avanzata da L’Abate sia in termini macrosociali strutturali che in quelli biologici e psicologico-individuali. Non solo la violenza o la guerra non si possono considerare, come voleva al tempo della *belle époque* l’irrazionalismo futurista e protofascista, la «sola igiene del mondo», ma la stessa violenza come «levatrice della storia», secondo la volgata marxistica, è da rivedersi criticamente e da rifiutarsi. Si danno infatti levatrici che, lungi dall’aiutarne la nascita, finiscono per ammazzare il bambino. Non si tratta, ovviamente, di perdersi tra le nebbie di un utopismo pacifista che in effetti può legittimamente richiamarsi alla «pace perpetua» di Kant, se non, più recentemente, al testo di Thorstein Veblen sulla

⁶ Cfr. A. Caffi, «La pace, condizione naturale», in *Tempo presente*, n. 8, agosto 1961.

«pace e i termini della sua perpetuazione». L'idea di pace e il pacifismo in Max Scheler trovano una trattazione singolarmente acuta che li porta ad appoggiarsi al fondamento di una compenetrazione delle culture, storicamente documentabile in maniera ineccepibile. «Si pensi, per esempio – scrive Scheler – alla compenetrazione di Cina e Giappone con il buddhismo indiano, al legame tra islam ed ellenismo, tra cristianesimo e mondo antico... C'è dell'altro: quante più correnti di diverse culture ed aree culturali la storia contiene, tanto meno queste confluiscono progressivamente in unitarie correnti di tempo»⁷.

Il libro di L'Abate è in questo senso un contributo importante non solo perché sottolinea l'*efficacia della nonviolenza* e corregge quindi meritoriamente la nozione di pacifismo come movimento di opinione tipico «di anime imbelli e di uomini rammolliti». Esso contribuisce anche, con una ricchezza di documentazione impressionante, a mutare l'orientamento della «sociologia militare» così come si è venuta affermando, specialmente a partire dagli studi di Samuel Stouffer e collaboratori sull'*American Soldier* (vol.I, *Adjustment during Army Life*; vol. II, *Combat and its Aftermath*, Princeton, 1965). In proposito è da ricordare l'ottimo contributo italiano curato da Michele Marotta⁸.

Resta, ad ogni buon conto, aperta la questione fondamentale, legata al fatto che la vecchia sociologia militare tende esplicitamente a massimizzare la funzionalità dell'istituzione armata. Che questo scopo sia, dal punto di vista metodologico e sostanziale, insostenibile è ampiamente dimostrato dal libro di L'Abate. La tradizionale sociologia militare, infatti, nel quadro di un rapporto esercito-società reso fin troppo ovvio dalla guerra comunque giustificata (dalla «guerra santa» alla guerra per eliminare le armi di distruzione di massa), finisce per oscurare e alla fine semplicemente ignorare il contesto sociale e politico della società militare, la riduce a sistema interno, quasi un subsistema necessario ai fini di sperimentazione e ricerca, la frantuma in reti di gruppi primari, la dissolve nei giochi di specchi delle percezioni reciproche e delle privazioni relative, secondo le regole del peggior psicologismo, tendente a trasformare i problemi di struttura in effimeri stati d'animo per procedere più agevolmente alla manipolazione psicologica di massa.

L'educazione alla pace ed alla nonviolenza qui proposta non si esaurisce in un generico appello edificante e parenetico. Poggia al contrario su esempi, prove e

⁷ Cfr. Max Scheler, *L'idea di pace e il pacifismo*, Milano, Medusa, 2004, p. 53.

⁸ M. Marotta, *Il militare e la complessità: sociologia e strategia nel "postmoderno"*, Roma, La Goliardica, 1990.

documenti storici inoppugnabili. Direttamente e indirettamente, il contributo di L'Abate colpisce lo strumento fondamentale del conflitto armato: l'esercito come scuola reazionaria di massa; come strumento di repressione interna e di deterrenza anti-insurrezionale; come pilastro e braccio armato di una politica imperialistica, sia pure per «esportare» valori e regimi politici ritenuti universalmente validi, indipendentemente dalle radici e dai costumi dei popoli, ossia da quello che Montesquieu chiamava «lo spirito delle leggi»; infine, come organizzazione esterna, organizzata per dare e subire morte.

Nella tradizione del pensiero sociale italiano, l'opera di Alberto L'Abate non costituisce uno sforzo solitario. Essa può legittimamente richiamarsi agli scritti e agli insegnamenti del non dimenticato Aldo Capitini e dei suoi «Centri di orientamento sociale»⁹; più recentemente, si ricollega ai contributi didattici e di ricerca di Aldo Visalberghi, soprattutto quando questi si augura «che la scuola non trasmetta più messaggi tipo quelli di Papini che inneggiava alla guerra in nome del “progresso sanguinoso”... [mentre] la scuola deve formare e contribuire a formare cittadini con mentalità planetaria, che rifiutano un benessere che sia fondato sulla sofferenza e la morte dei loro simili di altre parti del globo»¹⁰.

Lo stesso ambito problematico emerge e si afferma nel considerare il rapporto fra Tolstoj e Gandhi, anche se non è possibile considerare Tolstoj un «pacifista» nell'accezione comune del termine, poiché la sua non-violenza non riguarda e va oltre la guerra fra le nazioni. È noto che Gandhi, nel 1894, quando era ancora in Sud Africa, aveva letto il testo di Tolstoj, *Il Regno di Dio è in voi*. Per Gandhi, giovane, brillante avvocato, vittima delle normali discriminazioni nel paese dell'*apartheid*, quel libro doveva rivelarsi, come dicono gli anglofoni, un *eye opener*, gli aveva aperto letteralmente gli occhi. In *Antiche come le montagne* (Milano, ed. Comunità, 1981, p. 234), Gandhi confessa: «A quel tempo credevo nella violenza; la lettura del libro (di Tolstoj, *Il Regno di Dio è in voi*) mi guarì dallo scetticismo e fece di me un fermo seguace dell'*Ahimsa*».

A proposito della pratica e del concetto della non-violenza, le differenze fra Tolstoj e Gandhi sono vistose e probabilmente insuperabili. È vero che Gandhi sembra continuamente rifarsi ai principi proclamati con insistenza da Tolstoj. Ma pensare che Tolstoj sia una sorta di Marx per la «grande anima», ossia per il *Mahatma* indiano, e che questi sia il Lenin, ossia il militante, attivista e rivoluzionario, impegnato ad

⁹ Si veda in proposito il mio *Il potere*, Roma, Newton Compton, 2004, «Appendice».

¹⁰ Cfr. A. Visalberghi, *Educazione e cultura della pace*, Roma, Editori Riuniti, 1988.

applicare politicamente, sul piano storico specifico, gli insegnamenti del maestro, è singolarmente fuorviante. Nessun dubbio intorno al legame fra Tolstoj e Gandhi. Ma la non-violenza in Tolstoj è così radicale da negare o comunque rifiutarsi ad ogni conseguenza politica immediata. È stato correttamente osservato che Gandhi è un uomo d'azione, un *leader* politico, un santo asceta, che ci ha lasciato anche un gran numero di scritti. Tolstoj è un genio di una forza mentale non comune, ma Gandhi è superiore nel sacrificio personale fino all'offerta della vita. Azione e martirio desiderati invano da Tolstoj: «Vorrei servire Dio non con le parole, ma con i fatti, col sacrificio e non riesco» (*Diari*, 29 marzo 1884).

Rispetto a Gandhi, Tolstoj è più sensuale, più legato ai piaceri della vita e della carne. Nella formulazione delle sue teorie è, però, più intransigente e radicale, più distaccato dalle contingenze storiche, tutto proteso verso il Regno futuro. Al contrario, Gandhi è più ascetico e rigoroso nella sua vita privata, ma più immerso nella storia nella sua vita pubblica e quindi più portato ad inevitabili ammorbidimenti e compromessi. Gandhi è mite, semplice, umile; si guarda dal ferire con le sue parole, sa evitare o gestire i conflitti, ma è anche molto fermo, ostinato quasi, viene chiamato dai discepoli «bapu», cioè padre, depositario di una autorità autorevole. Tolstoj è più aggressivo ed irruente, fino a divenire offensivo e a farsi molti nemici; eppure non è assolutamente autoritario; viene sentito come «un fratello» (cfr. R. Rolland). Sarebbe importante e, anzi, necessario confrontare più da vicino le due posizioni teoriche. Mancano per ora studi specifici.

Tolstoj e Gandhi sono entrambi pensatori religiosi e tendono a coniugare religione e politica. In entrambi il valore della nonviolenza è indissolubilmente legato a quello della verità (*satyagraha* = forza della verità). Concepiscono la vita come servizio. Li accomuna la fede nell'avvento di una società migliore, di cui la Russia per Tolstoj, l'India per Gandhi, saranno promotrici. – Hanno inoltre in comune il vegetarianismo e la severa morale sessuale. Molte posizioni di Gandhi, addirittura sue frasi e formule derivano direttamente da Tolstoj. È un fatto spesso trascurato dai commentatori di Gandhi, che evidentemente non hanno letto Tolstoj. Gandhi mutua da Tolstoj, oltre ai fondamenti della nonviolenza, l'importanza dell'opinione pubblica, la lotta contro l'alcoolismo e le droghe, la necessità del lavoro manuale (che anche Gandhi chiama «lavoro per il pane», espressione usata da Tolstoj e prima da Bondarev), l'economia di villaggio, la critica a S. Paolo ecc. Tutta la critica nei confronti della società moderna,

contenuta in *Hind Swaraj* di Gandhi, non è che un'esposizione più sistematica delle idee di Tolstoj (contro industrie, medicina e tribunali).

Le differenze, teoriche e esistenziali, fra i due maestri della non-violenza sono innegabili e importanti. Gandhi non ha bisogno di fuggire da casa e andare a morire nella stazione ferroviaria di Astròpovo. Tolstoj – è stato rilevato – concepisce la non resistenza prevalentemente come un ritirarsi davanti al malvagio, un non collaborare, se pure accompagnato da una forte denuncia verbale dell'ingiustizia. Da qui l'accusa di passività. Manifestazioni, azioni dirette per Tolstoj non hanno senso. Per lui la vera lotta da compiere è la lotta contro il male, che è in noi; è la nostra stessa conversione che dobbiamo cercare per prima cosa; da lì muoverà ogni altro cambiamento; chiedere qualcosa ai governi, equivarrebbe a riconoscere la loro autorità. Mentre per Gandhi la purificazione personale serve ad addestrare il combattente *satiagraha*, per Tolstoj essa è già, per se stessa, un mezzo per sconfiggere il male esterno. Inoltre in Tolstoj, restando la sua ricerca sul piano teorico, non vengono date indicazioni su tecniche e azioni specifiche e concrete per l'azione sociale.

Nella pratica quotidiana le varie posizioni non si presentano con confini così netti, bensì con varie sfumature; sarà soprattutto nei loro seguaci che le differenze si accentueranno. Le posizioni di Tolstoj appaiono più avanzate e radicali. Gandhi ammette la violenza in qualche caso estremo, Tolstoj vuole semplicemente abolirla. Questo è ovvio: Gandhi dovette mediare la nonviolenza, per passare dalla teoria alla pratica della lotta politica. E solo attraverso la sua mediazione la nonviolenza ha potuto farsi strada nella storia.

Se non sembrasse una tesi eccessivamente forzata, sarei disposto a scorgere nei due personaggi storici, Tolstoj e Gandhi, l'incarnazione esistenziale, per così dire, delle «due etiche» weberiane: in Tolstoj, l'etica dei principi assoluti e in Gandhi l'etica della responsabilità.

Quest'ultimo è l'indiscusso protagonista di una lotta senza quartiere contro il dominio coloniale inglese. Non assume mai posizioni di principio senza tener conto delle «ricadute» politiche pratiche. È attento ai rapporti di potere specifici. Non dimentica mai di muoversi su un piano di interessi e di rapporti di forza in cui è essenziale l'analisi delle parti in gioco.

In Tolstoj prevale invece l'idea che per cambiare il mondo occorra in primo luogo cambiare se stessi: un impegno spirituale, una conversione interiore, una sorta di vocazione meta-politica.

Tolstoj prende sul serio la dottrina del Cristo che, nonostante certe assonanze, resta invece del tutto estranea a Gandhi, il quale si rifà a quella complessa stratificazione storica di dottrine e esperienze religiose nota in Occidente sotto il termine-paravento di hinduismo. In pratica, Tolstoj considera tre principi fondamentali della nuova morale predicata dal Cristo, anti-farisaica e nemica della religione burocrattizzata di chiesa – una nuova morale che gli valse la morte in croce, tradizionalmente riservata ai criminali comuni e agli schiavi:

1) Trattare e amare gli altri come si tratta e si ama se stessi. È un precetto di difficile attuazione pratica, anche perché muovere verso l'altro significa entrare nel mistero e nell'imprevedibile. Non si vuole con ciò sposare la tesi di Jean-Paul Sartre secondo la quale «gli altri sono l'inferno». Sappiamo benissimo che gli altri ci sono necessari e che nessuno, dal taglio del cordone ombelicale in poi, è assolutamente indipendente e può fare a meno degli altri. L'esperienza quotidiana ci dice che non siamo né sovraneamente autonomi e autosufficienti né totalmente determinati. Siamo condizionati. Interdipendiamo. I problemi dell'individuo vanno al di là dell'ambito individuale. I concetti dell'*ego* cartesiano, dell'*Unico* di Max Stirner e della «egoità» (*Ichheit*) di Fichte non sono in grado di risolvere la questione del soggetto e del suo sviluppo¹¹. Ma c'è una obiezione supplementare al precetto del Cristo: *ama gli altri come te stesso. E se io non mi amo?* Se mi trovo, anzi, detestabile, moralmente e intellettualmente insopportabile, egoistico, degno più di odio che di amore?

2) Il perdono. Bisogna perdonare il prossimo e non cercare rivincite. Qui si può dire che *il Cristo anticipi Freud di circa diciotto secoli*. Il perdono libera chi ha offeso, ma in primo luogo libera chi ha sofferto l'offesa. Perdonando, può dimenticare, troncare i rapporti, andarsene «scuotendo la polvere dai suoi calzari», ritrovare la sua pace interiore. È forse questo il senso dell'antico proverbio che esprime la saggezza sapienziale degli analfabeti: «la miglior vendetta è il perdono».

3) Il terzo principio dottrinario del Cristo impone di «amare i propri nemici». È un principio che cozza contro la tendenza naturale degli esseri umani e che per questa ragione si presenta, dal punto di vista dell'applicazione pratica, estremamente arduo. Preso alla lettera, in base ad esso si potrebbe dire, tenendo anche conto del deperimento dell'idea di prossimo nelle società competitive e tecnicamente progredite, che *il cristianesimo non è ancora incominciato o addirittura che rischia di finire prima del*

¹¹ A proposito di Max Stirner, cfr. il mio *L'identità dialogica*, Pisa, ETS, 2007, cap. IV, «L'Unico di Max Stirner», pp. 75-102.

suo inizio. Una versione debole di questo precetto può leggersi come amore in quanto espresso dalla non-resistenza al male.

È stato correttamente osservato in proposito che Tolstoj sapeva che il precetto della non-resistenza era già stato praticato dai Quaccheri e da altri piccoli gruppi cristiani marginali, con cui entrerà in corrispondenza (cfr. cap. I, *Il Regno di Dio è in voi*) ed era presente nelle religioni orientali. La riflessione sulla non-resistenza, sul passaggio dalla legge della violenza alla legge dell'amore, sarà uno dei cardini della sua ricerca ed anche la parte del suo pensiero più conosciuta. Ad un esame non prevenuto non tardano ad emergere i principi fondamentali. Il primo viene formulato in questi termini: «come non si può asciugare l'acqua con l'acqua, non si può spegnere il fuoco con il fuoco, così non si può distruggere il male con il male» (*Lettera a Engelgardt*, dicembre-gennaio 1882-83).

A giudizio di Tolstoj si tratta di una «legge metafisica» rigorosa ed incontrovertibile. Per eliminare il male occorre una forza di segno contrario: l'amore. Se si aggiunge violenza a violenza, la somma totale della violenza non può che crescere. Compito principale del cristiano sulla terra, secondo Tolstoj, è appunto questa trasmutazione di energia: da negativa in positiva. È un'intuizione che meriterebbe di venire adeguatamente approfondita. «La non resistenza al male – prosegue Tolstoj - è importante non solo perché l'uomo deve agire così per raggiungere la perfezione dell'amore, ma perché solo la non resistenza interrompe il male, assorbendolo in sé, lo neutralizza, gli impedisce di trasmettersi più lontano come succede inevitabilmente [...] Il vero cristianesimo non consiste tanto nel compiere atti cristiani, ma nell'assorbire il male» (*Diari*, 12 giugno 1898).

Un secondo punto-chiave è il metodo della non-partecipazione. Per eliminare ogni forma di violenza e oppressione politica, basta non parteciparvi, rifiutare il servizio militare e di polizia, rifiutare il giudice, l'avvocato, il politico, lavorare le terre altrui ecc. Ogni oppressione, infatti, si fonda sulla complicità degli oppressi, come aveva scoperto La Boétie¹², l'amico di Montaigne, autore amato e più volte citato da Tolstoj. Di fronte alla violenza occorre non reagire, ma ritirarsi, isolarla, limitandosi a condannarla davanti all'opinione pubblica; essa allora perderà forza, si esaurirà da sé. Veramente? Su questo punto è lecito un dubbio ragionato. Ma, a giudizio di Tolstoj, «per sentirsi liberato da ogni potere umano, basterebbe che l'uomo concepisse la vita secondo la dottrina di Cristo [...] Davanti all'insubordinazione del cristiano i governi

¹² Cfr. Etienne de La Boétie, *Discorso sulla servitù volontaria* (pubblicato postumo nel 1576).

sono disarmati [...] Il cristiano non disputa con nessuno, non attacca nessuno, al contrario sopporta la violenza con rassegnazione e libera in tal modo se stesso e il mondo» (*Il Regno di Dio è in voi*, cap.IX). Troppo bello e troppo semplice per essere vero.

Specialmente negli scritti degli ultimi anni, Tolstoj torna ripetutamente su un altro principio-chiave per la lotta contro il male: «Verrà distrutto il male fuori di noi, solamente quando lo avremo distrutto in noi» (*Tre giorni in campagna: primo giorno*, in *Tutti i racconti*, vol. II, pag. 1241). Il male può toccarci solo se in un modo o nell'altro ne siamo partecipi. Infatti, «la rogna attacca solo un corpo sudicio» (*L'unico mezzo*, cap. VIII). «E non vi è nulla di più dannoso per gli uomini del pensare che le cause della loro situazione miserabile non risiedono in loro stessi, ma in condizione esterne [...] Tutte le porte che conducono gli uomini al vero bene si aprono sempre e soltanto se ne tiriamo la maniglia verso noi stessi» (*Al popolo lavoratore*, cap. XV). Con la sua tipica insistenza, Tolstoj richiamerà spesso il tema dell'amore verso i nemici. Nella dottrina del Cristo, si tratta del principio più disatteso. È infatti il precetto più arduo e nello stesso tempo è generalmente concepito come il principio «meno naturale», come ho più sopra osservato. A differenza dei pacifisti, Tolstoj non denuncia solo l'immoralità delle guerre, quale che sia la loro giustificazione – economica o politica o etnica – ma condanna con estrema coerenza ogni forma e tipo di violenza nei rapporti interpersonali quotidiani. La sua lotta contro la violenza è pervasiva e totale. Essa ammonta, in essenza, a una metánoia radicale, la sola da cui si possa sperare l'avvento di una umanità rinnovata¹³. Ma questa metánoia, questa conversione che ammonta a un autentico «rovesciamento», spirituale e strutturale, in Tolstoj prescinde dall'analisi della situazione storica specifica, si pone come il dono di un dio ignoto, appare come un compito tanto urgente quanto, nella sua specificità, misterioso, legato a un «intervento provvidenziale», metastorico.

¹³ Per un grido, appassionato ma non retorico, contro la pena di morte, cfr. Tolstoj, «Non posso tacere» in *Albatros*, n. 4, ottobre-dicembre 2010, pp. 74-89; per una critica, provocatoria e faziosa, del pacifismo soprattutto gandhiano, cfr. Domenico Losurdo, *La non-violenza – Una storia fuori dal mito*, Roma-Bari, Laterza, 2010.