

# volontá

rivista  
anarchica  
trimestrale

1983/n.4  
lire 3500



**violenza  
e  
non violenza**

**Volontà, dal 1946,  
è la voce stonata  
nel coro in armonia  
con il potere...**



**ecco perché abbonarsi a Volontà  
significa partecipare ad un dibattito  
culturale per la distruzione  
della società del dominio**

un abbonamento vi costa soltanto:  
Italia: L. 15.000 / Estero: L. 20.000  
Via aerea: L. 25.000  
Sostenitore: L. 50.000

versamenti sul c.c.p. 17783200 intestato a  
Edizioni Volontà C.P. 10667 - 20110 Milano

**abbonatevi!**

Editrice A coop. a r.l.  
Sezione Volontà  
Autorizzazione Tribunale di Milano  
n. 264 del 2/7/1982  
Una copia: L. 3.500  
Abbonamento annuo: Italia L. 15.000  
annuo: Estero L. 20.000  
annuo: via aerea L. 25.000

Abbonamento sostenitore: L. 50.000  
Redattore respons.: Luciano Lanza  
Redazione: «Volontà» viale Monza 255  
20126 Milano - tel. 02/2574073  
Corrispondenza: «Volontà»  
C.P. 10667 - 20110 Milano  
Versamenti: c.c.p. 17783200,  
intestato a Edizioni Volontà,  
C.P. 10667 - 20110 Milano.  
Amministrazione e diffusione:  
libreria Utopia 2 - Dorsoduro 3490/b  
30123 Venezia - tel. 041/85333  
Stampa: VI-Stampa- s.p.a.  
via Lago Maggiore  
36077 Tavernelle di Altavilla Vicentina  
Distribuita nelle principali librerie  
della Lombardia, del Piemonte e  
dell'Italia centrale.  
Taxe perçue  
Tassa pagata

# volontà

rivista  
anarchica  
trimestrale

in collaborazione con il  
centro studi libertari  
g. pinelli

anno XXXVII n. 4  
ottobre/dicembre 1983  
ISSN 0392-5013

---

4	John Clark	Taoismo e anarchismo
29	Nico Berti	La rivoluzione e il nostro tempo
41		Lecture/Lo stato
45	Giuliano Pontara	La non violenza positiva
54	Andrea Papi	La violenza necessaria
67	Giuliano Pontara	Satyagraha e anarchia
86	Marianne Enckell	«Anarchisme et non-violence»
96		Dibattito/Lasciamo il pessimismo.../Le fonti del Nilo/Anarchismo e politica

---

Collettivo redazionale: Roberto Ambrosoli, Nico Berti, Amedeo Bertolo, Heloisa Castellanos, Eduardo Colombo, Rossella Di Leo, Marianne Enckell, Tiziana Ferrero, Luciano Lanza.  
Grafica: Fabio Santin

● ● ● ●

*Lo scorso numero di Volontà, per cause che sono di scarso interesse per i lettori e comunque quasi del tutto estranee alle responsabilità del gruppo redazionale milanese e del gruppo tecnico-grafico-amministrativo di Venezia, è uscito non solo con enorme ritardo, ma inverosimilmente zeppo d'errori e deficienze (un primato nella storia della rivista). Ce ne scusiamo con i lettori anche a nome dei tipografi e ci limitiamo a segnalare alcuni macroscopici errata corrige. 1) La pag. 51 (articolo Le fonti del Nilo) comincia con la riga 10 (« del potere magico-religioso ecc. »; le prime nove righe vanno lette dopo l'ultima riga della pagina. 2) È saltata la nota biografica di John Clark (che però troverete in questo numero, dato che pubblichiamo un altro suo scritto). 3) Sempre nel testo di Clark ed anche in quello di Roussopoulos, dove il fatto crea notevoli difficoltà di comprensione, le citazioni non sono, come d'abitudine, in corpo minore e staccate dal testo, ma solo rientrate (a volte con virgolette, ma più spesso senza). 4) Nella rubrica « dibattito », pag. 110, tra le righe 37 e 38 è saltata la seguente avvertenza redazionale « per ragioni di spazio siamo stati costretti a tagliare alcune pagine dell'intervento di La Torre, in particolare quelle parti in cui argomentava il suo accordo con Bertolo ».*

*E veniamo a questo numero. Il tema monografico, Violenza e non violenza, rinvia al quasi omonimo seminario del Centro Studi Libertari (Milano 14-15 maggio 1983). Lo scritto di Papi è la controrelazione a quel seminario, quello di Pontara è insieme un sunto della sua relazione al seminario ed una replica alla controrelazione. La sezione è ulteriormente arricchita da un altro brano di Pontara (da noi posto in apertura), che meglio definisce il suo concetto di non-violenza, e da una rapida rassegna antologica della rivista « Anarchisme et non-violence » (curata dalla Enckell che ne*

*fu redattrice), interessante e quasi unico esempio del genere nell'anarchismo contemporaneo.*

*La rubrica «dibattito» è, questa volta, particolarmente esuberante, soprattutto a seguito dell'editoriale di Bertolo, comparso sullo scorso numero ma circolato in dattiloscritto assai prima della sua pubblicazione. Un editoriale che ha suscitato «emozione», palesamente nella cerchia dei collaboratori e degli amici di Volontà, ma probabilmente assai oltre questa cerchia se, come pare, esso ha esplicitato un "non detto" che da tempo sta bollendo nell'anarchismo.*

*Completano la rubrica due interventi diversi. Uno sul rapporto di dominazione uomo/donna, l'altro sul problema delle forme politiche della trasformazione.*

*Più o meno nello stesso campo tematico (con particolare riferimento al mito-ideaforza-progetto della rivoluzione) e ricollegandosi anche, più o meno direttamente alle considerazioni di Freire (Volontà, 2/83), di Ibañez (Volontà, 3/83) e di Roussopoulos (Volontà, 3/83) si rivolge l'articolo di Berti, destinato verosimilmente a diventare esso stesso oggetto di vivace dibattito.*

*Completano il numero un saggio di John Clark che (con qualche simpatica forzatura, a nostro avviso) legge in chiave tutta contemporanea il pensiero paleo-anarchico del Lao-Tse (o Lao-Tsu) e le dense «letture» di Colombo sullo Stato che anticipano (per chi ha antenne sensibili) la preannunciata seconda parte della sua riflessione sul dominio (la prima parte è uscita su Volontà, 2/83). Manca invece il consueto editoriale d'attualità, per più d'un motivo, uno dei quali è che abbiamo preferito uscire senza editoriale pur di recuperare una parte del ritardo accumulato con gli ultimi due numeri.*



# Taoismo e anarchismo \*

John Clark \*\*

Il *Lao Tzu*\*\*\* è uno dei grandi classici anarchici. In effetti, esistono buoni motivi per concludere che nessuna opera filosofica importante, occidentale o orientale, è mai stata tanto intimamente pervasa di spirito anarchico, e che nessuno dei pensatori politici dell'occidente conosciuti come principali teorici anarchici (Godwin, Proudhon, Stirner, Bakunin e Kropotkin) è stato altrettanto coerente nel descrivere le implicazioni della prospettiva anarchica.

Tali conclusioni derivano dall'esame dei due aspetti della posizione filosofica dell'opera. Il primo riguarda il carattere più tipico dell'anarchismo, la sua opposizione a qualunque forma di dominio. L'anarchismo classico ha dato considerevoli contributi alla critica di un buon numero di tali forme.<sup>1</sup> I suoi punti di forza sono l'analisi dello stato e dello sfruttamento economico, e le acquisizioni, limitate ma significative, nell'analisi della burocrazia e della dominazione tecnologica. Nell'ultima generazione, la critica anarchica si è no-

\* da «Journal of Chinese Philosophy», 1983, n. 10

\*\* Insegna Filosofia nell'università di New Orleans. Autore di *Max Stirner's Egoism* (Londra, 1976) e di vari saggi sull'anarchismo. Su «Volontà» sono apparsi *Che cos'è l'anarchismo* (1982, n. 2) e *Il labirinto del potere e la sala degli specchi* (1983, n. 3).

\*\*\* Un'edizione italiana del *Lao Tzu*, nella traduzione di Fausto Tommasini, è: *Lieb Tzu*, UTET, Torino, 1977.

<sup>1</sup> Per anarchismo «classico», intendo qui la tradizione strettamente associata col movimento internazionale dei lavoratori e, in particolare, quella iniziata col mutualismo francese nel 1840 ed estesa fino al declino dell'anarco-sindacalismo, con la sconfitta della Rivoluzione Spagnola nel 1939.

tevolmente ampliata. Lo sviluppo del femminismo ha prodotto la consapevolezza di quanto il potere patriarcale sia centrale nell'origine e nella perpetuazione della società gerarchica. In stretta correlazione, c'è stata poi la crescita della psicologia critica, che ha esplorato i nessi esistenti fra le forme istituzionali del dominio, con i processi di condizionamento autoritario, e la costituzione della psiche. Infine, l'elaborazione della prospettiva ecologica ha dato vita ad una attenta considerazione del problema del dominio dell'uomo sulla natura. Come risultato di questi progressi, esiste ora una critica anarchica del dominio che fa apparire le posizioni dell'anarchismo classico come ingenua e poco approfondite.

Se questa critica contemporanea viene presa come punto di riferimento, il *Lao Tzu* appare notevolmente avanzato sul piano teorico, in quanto si occupa di *tutti* gli aspetti del dominio testè citati e li sottopone ad una serrata contestazione.

Se la critica del dominio è un aspetto importante della posizione anarchica, ancora più essenziale è la visione positiva del mondo che a tale critica è sottintesa. Quanto dà significato alla negazione del dominio è un'immagine dell'io, della società, della natura, in grado di indirizzare il progetto di trasformazione sociale: in altri termini, è necessario che esista una coerente « metafisica » dell'anarchismo. Ma, come già ho avuto occasione di notare in precedenti articoli, l'anarchismo classico è stato assai poco critico in questo settore. Pur essendo presente una certa coscienza della necessità di rompere con l'individualismo e il meccanicismo occidentali, nessuno dei principali pensatori ha mai formulato una metafisica atta a supportare adeguatamente l'ideale morale di una società cooperativa, senza dominio. È in questo ambito fondamentale che l'anarchismo contemporaneo ha più progredito, rispetto a quello del secolo scorso. È vero che continua ad esistere chi difende le interpretazioni classiche, occidentali, ma contemporaneamente è in aumento il numero di chi ha adottato un anarchismo organicistico, ecologico, che sintetizza coerentemente la teoria e la pratica, la metafisica e la critica.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> In quest'ambito, una figura torreggiante è senza dubbio Murray Bookchin. Si vedano [5], [6] e specialmente [7]. Quest'ultimo è a tutt'oggi il testo più importante del pensiero anarchico. Chi, come Frederic Bender

Ho descritto altrove la natura di questa tendenza del pensiero anarchico contemporaneo, che sempre più

arriva a considerare la prospettiva ecologica come una sorta di corrispondente a livello macrocosmico (una vera e propria filosofia della natura) del concetto libertario di società cooperativa, organizzata sulla base dell'adesione volontaria. Esso si è mosso verso una completa teoria organica della realtà, una teoria che propone una visione diversa della natura, della società umana, del gruppo e del soggetto o persona... Questa immagine del mondo, organica, ecologica, descrive una realtà in cui il tutto è una unità-nella-diversità, in cui lo sviluppo e la soddisfazione di una parte non può che derivare dal complesso delle sue relazioni e della sua espressione all'interno di un tutto più ampio. L'universo è visto non come un meccanismo senza vita, bensì come un tutto organico, una totalità fatta di processi non reciprocamente separati, che si compenetrano l'un l'altro. La società deve diventare, come la natura stessa, una comunità organica, integrata... E, alla base di tutto, ci dev'essere una nuova visione dell'io, un io che è esso stesso organico, avente la natura di un processo. Deve essere non un io oggettivizzato, o diviso contro se stesso, ma piuttosto una sintesi armoniosa di passione, razionalità e immaginazione. Un tale io è una creazione sociale, l'incarnazione della nostra comune natura umana nel suo processo di sviluppo di storico, e contemporaneamente l'autoespressione della realtà più individualizzata e unica, e quindi il processo più definitivamente creativo [9, pp. 9-11, 15-16].

Il presente scritto riguarderà in massima parte la dimostrazione che il *Lao Tzu* è, praticamente in ogni suo punto chiave, in accordo con questo anarchismo organicistico. Dapprima, si porrà in evidenza come il *Lao Tzu* insegni che la realtà ultima, il *Tao*, è organica, che è una unità-nella-diversità, che consiste di processi intercorrelati di autorealizzazione della persona e dell'universo, e che è un sistema naturalmente ordinato, senza dominio. In seguito, verranno considerate le virtù taoiste della compassione, della frugalità, del rifiuto dell'affermazione personale, come base di una personalità anarchica non autoritaria e delle corrispondenti

sospetta l'anarchismo di un approccio psicologicamente ingenuo, dovrebbe accostarsi a Paul Goodman e alla sua teoria dell'io, in [16]. Infine, chiunque sia interessato a rapporti tra anarchismo e Taoismo, può consultare l'opera di Ursula Le Guin, che è forse l'autore anarchico contemporaneo più letto, ed è anche taoista. Per uno studio del Taoismo in uno dei suoi migliori romanzi, *I reietti dell'altro pianeta*, si veda [11].

relazioni sociali senza dominazione. Infine, si mostrerà come la concezione del *Lao Tzu* di un governante-saggio sia fondata su di una posizione politica anarchica, che rifiuta lo stato, la legge e la coercizione.

### **Natura del Tao**

L'idea fondamentale espressa nel *Lao Tzu* è quella di un'organica unità-nella-diversità. Una delle metafore più espressive dell'opera è «il Blocco indiviso»: attraverso tale immagine veniamo richiamati all'esistenza di una realtà profonda, sottostante, che l'umanità ha in buona misura dimenticato. Le nostre abitudini, i condizionamenti sociali cui siamo sottoposti, il nostro linguaggio, insomma le categorie basilari attraverso cui interpretiamo il mondo, ci portano a frammentare la realtà, a dividerla in un sistema di oggetti e persone separate, o, al meglio, solo esteriormente collegate. Il compito della metafisica è quello di rendere consapevoli dell'unicità che sta sotto alla molteplicità, senza però far ricorso ad un illusionismo negatore della realtà, che dissolva la pluralità nel nulla. In nessun modo il Taoismo cerca di sfuggire alla diversità e complessità del mondo. Al contrario, la sua visione unificatrice coesiste con un'affermazione dell'individuo quasi nietzschiana.

Ma la concretezza della visione taoista va al di là di ciò. La percezione del solco esistente tra l'unità-nella-diversità e la divisione non riconciliata è solidamente radicata nella realtà storica. Per comprendere come il *Lao Tzu* sia forse la più eloquente espressione della memoria della perduta unicità sociale, è essenziale tener presente che la condizione di completezza è compromessa dalle lacerazioni operate nel tessuto sociale da istituzioni come lo stato, la proprietà privata, la famiglia patriarcale. Il *Lao Tzu* pronuncia una netta condanna di tutti e tre i sistemi, e propone la loro sostituzione con istituzioni più vicine a quelle delle società tribali, prima della civilizzazione. Come Platone, secondo Stanley Diamond, può essere interpretato alla luce di queste trasformazioni storiche, e visto come colui che ha annientato ogni residuo dei valori tribali, così si potrebbe attribuire al *Lao Tzu* un ruolo opposto in questo conflitto, quello volto a riaffermare la società organica e i suoi valori [12, pp. 176-202].

Cosa veramente dice il *Lao Tzu* circa la natura del *Tao* come unità? Esso viene frequentemente descritto come l'origine di tutte le cose, ciò da cui tutte le cose derivano e dipendono. È «l'antenato di tutte le cose» [8, IV], e anche «la madre di tutte le cose» [8, I]. Tali immagini possono trarre in inganno, se vengono prese come allusive di una separazione tra il *Tao* e l'universo. Perché non v'è alcuna divisione: il *Tao* è onnicomprensivo e immanente alle «diecimila cose».

Siffatta unicità, comunque, non va intesa come un'unità statica, bensì come l'unità delle parti di un processo creativo, tra loro correlate. Questo deriva dall'affermazione che il *Tao* è sia l'essere che il non essere. «Tutte le cose del mondo vengono dall'essere. E l'essere viene dal non essere» [8, XL]. Come è spiegato nel capitolo d'apertura dell'opera, sia l'essere che il non essere sono aspetti del *Tao*, nel senso che una completa comprensione della realtà richiede la conoscenza sia della molteplicità dell'esistente, sia anche del processo della generazione, il trasformarsi del non essere in essere.

*«Non essere» dà nome a questo principio del cielo e della  
[terra;*

*«Essere» dà nome alla madre delle mille cose.*

*Quindi, c'è gente che costantemente vive nel «Non  
[Essere»*

*Perché cerca di percepirne i misteri,*

*Mentre altri costantemente vive nell'«Essere»*

*Perché cerca di mantenerne i confini.*

*Questi Essere e non Essere hanno la stessa origine,*

*Ma hanno nomi diversi... [25, I]*

Questa concezione taoista ricorda concezioni simili presenti nella metafisica sia occidentale che orientale. Esempi significativi possono essere la distinzione di Vedanta tra il Nirguna e il Saguna Brahman, le considerazioni di Böhme circa il divino *Ungrund* e *Urgrund*, nonché i riferimenti di Eckhart ad una *Gottheit* ancora più primordiale di *Gott*. Numerosi sono stati i tentativi di spiegare l'ubiquità di questa coesistenza di descrizioni sia negative che positive, nel pensiero mistico e organicistico di molte tradizioni. Un modo di avvicinarsi al problema è quello di evidenziare il fatto che, a causa dell'inadeguatezza del nostro linguaggio oggettivante, limitante, la realtà può essere colta solo attraverso

espressioni contraddittorie. Il concetto dell'ultimo come totalità coglie un aspetto della realtà: l'unicità di tutte le cose. Ma bisogna anche parlare dell'ultimo come non essere, perché la realtà non è una mera riunione di tutte le cose del mondo, ma un'unità in cui i nostri concetti convenzionali di reificazione o individuazione vengono negati [15].

Inoltre, l'affermazione dell'essenzialità sia dell'essere che del non essere, è un attacco ad ogni concezione statica della realtà. Il Taoismo non va confuso con quelle forme di pensiero organicistico (o pseudo-organicistico) che invitano all'«identificazione» con qualche forma di Uno immobile, senza spazio nè tempo. Il tutto, come ogni singolo essere, è un processo evolutivo, in cui sono presenti costantemente sia l'essere che il non essere. Non c'è dubbio che il mistero della nascita abbia esercitato una immensa influenza nella formazione di questa concezione: proprio come la nascita è un processo in cui un essere emerge da un nulla vago e misterioso, così l'universo stesso, in quanto essere, deve sorgere dal nulla. Ma tale concezione non va presa solo in senso mitico o cosmogonico, perché il processo della generazione viene presentato come privo di inizio, ripetentesi nell'evoluzione di ogni essere dell'universo.

*L'Uomo modella se stesso secondo la Terra.*

*La Terra modella se stessa secondo il Cielo.*

*Il Cielo modella se stesso secondo il Tao.*

*E il Tao si modella secondo la Natura [8, XXV]*

Esiste quindi una relazione macrocosmo/microcosmo tra il *Tao* universale e ogni essere, sebbene tale relazione non neghi assolutamente l'individualità e l'unicità di ciascuno. Perché in entrambi i casi lo sviluppo è, come qui di seguito verrà discusso, un processo di autorealizzazione creativa.

## **Il Tao come autorealizzazione**

Secondo il *Lao Tzu*, ogni essere ha il suo proprio *Tao*, nel senso che possiede un suo proprio percorso di autosviluppo ed espressione. È pur vero che il Taoismo rifiuta, come sostiene David Hall, «concezioni che fanno riferimento ad un'origine trascendente dell'ordine» [17, pp. 58-59] e anche, come dice Roger Ames, nega ogni «determinazione autoritaria» come «il fine teleologico, il disegno divino, la

Provvidenza» [1, p. 34], ma sarebbe inesatto concludere che al Taoismo è estranea *qualsiasi* forma di teleologia. In effetti, il *Tao* può forse essere descritto più propriamente come il Telos immanente di tutti gli esseri. Non è strano che la teleologia appaia contaminata di autoritarismo, stante il carattere della filosofia teleologica da Platone ed Aristotele fino a Hegel e Marx. Ma anche se l'approccio teleologico è stato utilizzato per scopi come la legittimazione del dominio di classe, il nazionalismo, lo sfruttamento della natura da parte dell'uomo, non vi è alcuna relazione necessaria tra la teleologia e la dominazione. Così, nel *Lao Tzu*, troviamo una teleologia che riconosce il diritto di ogni essere ad un suo proprio processo di auto-sviluppo, processo che non deve essere disturbato:

*Conoscere l'armonia significa essere in accordo con  
[l'eterno.*

*Essere in accordo con l'eterno significa essere  
[illuminato.*

*Forzare lo sviluppo della vita è di cattivo augurio.  
Per la mente impiegare la forza vitale senza limiti significa  
[violenza.*

*Dopo che le cose raggiungono la loro origine,  
cominciano ad invecchiare.*

*E ciò significa essere contrarie al Tao.*

*Tutto ciò che è contrario al Tao, rapidamente  
[perisce [8, LV].*

Il fatto è che bisogna lasciare che ogni essere segua il suo modello ideale di sviluppo, che non può da noi essere « forzato », ma solo ostacolato, attraverso la nostra interferenza.

Se sono presenti le condizioni necessarie per la realizzazione dello sviluppo, verrà raggiunta la pienezza dell'essere, dopodichè sopraggiungerà inevitabile il declino e la dissoluzione. L'immagine dell'io come di un « Blocco indiviso » esprime l'idea di una completezza implicita in questo auto-sviluppo. L'opinione di D.C. Lau, che essa significhi « uno stato ancora vergine da ogni artificiale interferenza dell'ingegno umano » [18, p. 36], ne coglie solo parzialmente il senso, credo, perchè implica che esista in qualche modo un Io puro, originario, indipendente dalla società umana, e che ci sia qualcosa di necessariamente « artificiale » nell'« ingegno umano ». È vero che « dividere il Blocco » significa di-

storcere l'io, interferendo nel suo sviluppo armonico col proprio specifico Telos, ma la società non ha sempre, obbligatoriamente, un simile effetto.

Ogni sviluppo umano ha luogo nel contesto di relazioni sociali, ed esse possono determinare tanto l'autorealizzazione quanto l'autolimitazione. Di conseguenza, «l'ingegno umano» può essere sia un mezzo atto a preservare indiviso il «Blocco», nel suo stato di completezza, sia un fattore capace di snaturarlo. Così, le società tribali, che concepiscono le relazioni sociali fundamentalmente in termini di parentela, e coltivano una visione vitalistica, o panpsichista, della natura, tendono a conservare una profonda consapevolezza delle radici sociali e naturali dell'io. La civiltà, identificando l'io con lo *status* sociale (cittadinanza, appartenenza di classe, proprietà, ruolo funzionale, etc.), riduce l'io organico sociale ad un ego individuale assai più ristretto. Il *Lao Tzu* si volge indietro, a guardare la società primordiale, non frammentata, e il suo io sociale, allo stesso modo in cui guarda avanti, verso la ricostruzione di una società organica e di una persona sociale organica.

Nel concetto dell'io organico, sia il Taoismo che l'anarchismo contemporaneo cercano di trascendere i limiti ristretti dell'«individuo». Come fa notare Roger Ames, stante la metafisica dell'organismo, la persona «viene compresa come una matrice di relazioni che possono essere pienamente espresse solo in riferimento al tutto organico» e pertanto «l'espressione 'individuo' può risultare inadatta al fine di descrivere una persona» [1, p. 30-31]. Per ragioni simili, nell'anarchismo organicistico recente, c'è stata una tendenza a rifiutare esplicitamente «l'individuo» come un io degradato, prodotto da millenni di dominazione sociale, e perfezionato nella società moderna, borghese, statizzata, tecnoburocratica. Il termine «persona» è riservato all'io sociale sviluppato, che può prosperare in una comunità organica che racchiuda uomo e natura.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Come ho già avuto occasione di dire, oggi la lotta per la liberazione non è quella del pensiero marxista e anarchico classico, e cioè «la lotta del lavoratore socialista per sostituire l'*individuo* borghese come soggetto della storia. È piuttosto l'emergenza della persona, dell'io sociale organico, che attraverso l'autorealizzazione sociale, comune, deve combattere quelle forze e quelle ideologie che lo riducono all'asocialità (individualismo, privati-

## Il *Tao* come ordine naturale

Finora, due aspetti del *Tao* sono stati considerati: esso è un'organica unità-nella-diversità, ed è una direzione ideale di sviluppo presente in tutte le cose. L'aspetto finale, ancora da discutere, in un certo senso non è che la sintesi di questi due: stante l'organica connessione reciproca di tutti gli esseri, la totalità di tutti i processi di autorealizzazione costituisce un sistema armonioso. Il *Tao* è dunque un ordine naturale presente in ogni essere e nella realtà come un tutto. Se ogni essere cercherà semplicemente di raggiungere la sua specifica perfezione naturale, e si asterrà dal tentare di dominare gli altri, da ciò risulterà il più grande ordine possibile. Così, il *Lao Tzu* dichiara che i tentativi di controllo portano al disordine, e che maggiore è tale controllo, maggiore sarà il caos risultante nel mondo. La spontaneità e l'ordine non sono incompatibili, al contrario sono la stessa cosa. Se ciascun essere è libero di seguire il suo *Tao*, i bisogni di tutti saranno soddisfatti, senza coercizione nè dominio. Si noti, qui, la profonda differenza tra il *Tao* e il Dio patriarcale autoritario, che richiede alle sue creature totale sottomissione:

*Tutte le cose da esso dipendono per la vita, ed esso non  
[le abbandona.*

*Svolge il suo compito, ma non chiede riconoscimento  
[per questo.*

*Esso veste e nutre tutte le cose ma non pretende di  
[esserne padrone. [8, XXXIV]*

La visione taoista supera la concezione illusoria che la scarsità naturale è inevitabile (concezione che è sorta con le innovazioni politiche, economiche e tecniche della civiltà), per insegnare l'abbondanza dei frutti della natura. Ogni società fondata sulla dominazione e sui conflitti al suo interno ha sempre concepito la relazione dell'uomo con la natura come conflittuale, una relazione di lotta e di conquista. Nel *Lao Tzu*, invece, come nella coscienza dell'umanità prima della civilizzazione, la natura è pensata non come un insieme di scarse risorse, ma come una ricchezza infinita, una

smo) o al ruolo di produttore (produttivismo)» [6, p. 15]. Per un'esauriente trattazione del problema dell'io, si veda l'opera di Bookchin precedentemente citata.

pienezza:

*Il Cielo e la Terra si uniscono per gocciolare dolce  
[rugiada.  
Senza il comando dell'uomo, essa gocciola ugualmente  
[su tutti. [8, XXXII]*

Quando ogni uomo, o donna, segue il suo proprio *Tao*, riconoscendo e rispettando il *Tao* degli altri esseri, in natura si produce un sistema armonioso di autorealizzazione. È una sorta di giustizia naturale a prevalere, in modo che le necessità di ognuno vengano soddisfatte:

*La Via del Cielo riduce tutto ciò che è in eccesso e  
[aumenta ciò che è in difetto.  
Diversa è la Via dell'Uomo.  
Essa toglie ciò che è insufficiente per donarlo a quanto  
[è in eccesso. [8, LXXVII]*

Secondo D.C. Lau, in simili affermazioni «il cielo è concepito come in possesso di una capacità attiva di raddrizzare i torti di questo mondo», e «ciò è in contrasto con la concezione generalmente presente nell'opera, del *Tao* come di qualcosa impersonale e amorale» [18, p. 24]. Ma non c'è ragione di vedere in questo un'incoerenza, a meno di minimizzare le implicazioni metafisiche dell'opera, e interpretarla come un'antologia più o meno eclettica di saggezza tradizionale. Perché, se il *Tao* è un ordine naturale generale, un'unità-nella-diversità in cui il Telos immanente di ogni essere è in armonia con quello di tutti gli altri e del tutto nel suo complesso, allora non v'è alcun bisogno di postulare nell'universo una qualche agenzia personale che si occupa di raddrizzare le ingiustizie. L'ordine e la giustizia vengono assicurate quando ogni essere segue il suo particolare percorso evolutivo. Tutti gli altri tipi di ordine sono semplici convenzioni sociali e, nella misura in cui ci distolgono dal nostro fine naturale, producono solo disordine e ingiustizia.

*Quindi, solo quando si perde il Tao sorge la dottrina  
[della virtù  
Quando si perde la virtù, solo allora sorge la dottrina  
[dell'umanità.  
Quando si perde l'umanità, solo allora sorge la dottrina  
[del giusto comportamento.  
Quando si perde il giusto comportamento, solo allora*

*sorge la dottrina della proprietà.*

*E la proprietà è un'espressione superficiale di lealtà e [fedeltà.]*

*Ed è il principio del disordine. [8, XXXVIII]*

Essendo la moralità una convenzione sociale, il *Lao Tzu* propone una prospettiva di «amoralità»; ma poiché propone un tipo di vita fondato sull'autorealizzazione universale, senza le restrizioni della dominazione e della razionalità strumentale, costituisce una delle più profonde e significative teorie etiche che mai siano state formulate. In un certo senso, il proposito morale del *Lao Tzu* è centrale in tutta l'opera, in quanto essa non può essere ridotta ad una mera descrizione della natura delle cose. La ricerca della realtà ultima è sempre fermamente inserita nella ricerca di un modello di vita, e per capire esattamente l'opera è necessario rivolgere l'attenzione all'arte del vivere che è ivi descritta. L'autore riassume molto concisamente gli elementi essenziali di tale arte:

*Ho tre tesori. Proteggili e rispettali:*

*Il primo è l'amore profondo,<sup>4</sup>*

*Il secondo è la frugalità,<sup>5</sup>*

*Il terzo è non osare d'essere avanti al mondo<sup>6</sup>*

*[8, LXVII]*

### **L'arte Taoista di vivere**

Sebbene la prima virtù taoista sia la compassione, alcuni passaggi del *Lao Tzu* possono dare l'impressione che essa non sia affatto una virtù, e sia anche contraria alla natura. Ad esempio:

*Il Cielo e la Terra non sono umani (jen).*

*A tutto guardano come a cani di paglia.*

<sup>4</sup> «Compassione», secondo Lau, Chan e Blakney; «commiserazione» secondo Young e Ames; «pietà» secondo la traduzione di Waley.

<sup>5</sup> Young e Ames, Lau, Chan, Waley e Blakney sono in accordo con questa traduzione, mentre Chang propone il termine «rinuncia».

<sup>6</sup> Quanto dev'essere rifiutato è variamente tradotto come «essere il primo del mondo», secondo Chan e secondo Young e Ames; «prendere la guida dell'impero», secondo Lau; «essere avanti a tutte le cose sotto il Cielo», secondo Waley; e anche «essere a capo del mondo intero» nell'espressione un po' insolita di Blakney.

*Il saggio non è umano.*

*A tutte le genti guarda come a cani di paglia [8, V]*

Dicendo che la persona illuminata considera tutti come cani di paglia (oggetti rituali privi di valore) l'autore sembra rifiutare sia il sentimento di umanità che la compassione. Ma ciò è vero solo a metà: pur essendo il *Lao Tzu* fondato su di un *antiumanesimo* (in effetti, questo è uno dei suoi maggiori punti di forza), questo non implica un rifiuto dell'importanza della compassione. Piuttosto, è un rifiuto dell'umanesimo che può sorgere da una compassione eccessiva. Agire «umanamente» significa, nel caso peggiore, limitarsi ad accettare le convenzioni sociali per quanto concerne la moralità e il bene, e nel migliore restare comunque all'interno dell'ottica preferenziale dell'interesse della nostra specie. Trascendere questa tendenza «umana», dice Chan, significa «essere imparziali, non avere favoriti» [8, p. 12], ma non nel senso di un distacco completo. Questa imparzialità risulta, invece, dall'identificazione col tutto e permette di rispettare tutte le cose e saper riconoscere cos'è bene per esse [24, pp. 44-45; 8, VII e XLIX].

La persona che capisce il *Tao* è in grado di accettare la prospettiva altrui, e di superare l'egoismo che considera il bene altrui come antagonistico al proprio. È questo, certamente, il significato del passo famoso in cui si afferma:

*... a colui che valuta il mondo quanto il proprio corpo,  
[può essere affidato l'impero]  
A colui che ama il mondo quanto il proprio corpo,  
[può essere affidato l'impero. [8, XIII]*

Alcuni commentatori hanno visto un'implicita approvazione di un certo egoismo nell'attenzione rivolta al proprio corpo [18, p. 40; 23, p. 157-158]. C'è qualcosa di vero in ciò, perchè nessuno, senza affermare pienamente la propria esistenza e il proprio processo di autorealizzazione, può realmente apprezzare gli altri esseri o la realtà. Ma il passo citato ha un'altra implicazione, più sofisticata, e cioè che bisogna identificarsi col tutto. Realizzare il proprio *Tao* particolare *equivale* ad una partecipazione al *Tao* universale. E quindi chi comprende il *Tao*, apprezza qualunque autorealizzazione, la propria come quella di tutti gli altri. La compassione sorge da un «amore di sè» che nulla ha a che vede-

re con l'egoismo.

## Semplicità

Ecco dunque che il modello di vita proposto nel *Lao Tzu* è basato sull'amore, sul rispetto e sulla compassione per tutte le cose. Se è questa la vita da vivere, è necessario capire i limiti del proprio *Tao*: cos'è essenziale alla autorealizzazione di ciascuno e cosa non lo è, o compromette l'autorealizzazione degli altri. Il *Lao Tzu* esprime questo principio insegnando la ricerca della semplicità e della frugalità, e l'astensione dal lusso, dalla stravaganza, dagli eccessi.

Esistono interpretazioni del *Lao Tzu* che sostengono che esso propone l'«ascetismo».

Se con ciò la negazione di sé, o l'autosacrificio, nel nome di qualche divinità superiore, allora è vero proprio il contrario. E anche il riferimento ad una qualche forma di «rinuncia» (per usare l'infelice espressione di Chan) a vantaggio della propria crescita spirituale, non coglie appieno il senso della posizione del *Lao Tzu*. Vita «di semplicità» non significa in alcun modo l'esistenza impoverita di chi cerca di sfuggire al mondo corrotto e alle sue tentazioni. È qualcosa con un senso più affermativo, positivo: è l'esistenza perfetta di chi ha rifiutato tutto ciò che può mortificare o distorcere lo sviluppo e la soddisfazione della persona.

Ma la semplicità non è una qualità che riguarda soltanto la vita individuale.

Si ammette che devono esistere istituzioni sociali in grado di promuovere, invece che di ostacolare, l'autorealizzazione. Una società basata sullo *status*, o che esalta il perseguimento della ricchezza, e permette la disuguaglianza economica, è inevitabilmente distruttiva, produce conflitto, disordine, criminalità:

*Non esaltare gli onori, e il popolo non farà a gara per  
fottenerli.*

*Non apprezzare rari tesori, e il popolo non ruberà.*

*Non esibire oggetti di desiderio, e i cuori del popolo non  
saranno turbati. [8, III]*

Insomma, bisogna «rifiutare il profitto» [8, XIX]. Ma ciò facendo, non perdiamo nulla, perché la ricerca della ricchezza e dello *status* non fa che distrarre dal compito essen-

ziale di seguire il proprio *Tao*. Come nel Nuovo Testamento si chiede: «Quale vantaggio ha un uomo nel guadagnare tutte le ricchezze della terra, se perde la propria anima?», così il *Lao Tzu* mette in questione il valore della ricchezza e del prestigio sociale:

*Cos'è più amata, la fama o la vita?*

*Cos'ha più valore, la vita o la ricchezza? [8, XLIV]*

La ricchezza e il lusso, però, non vengono condannati solo perché sono spiritualmente delibitanti: sono anche considerati ingiusti, contrari all'ordine della natura. Come già si è notato, il *Lao Tzu* attacca le istituzioni della civiltà sostenendo che, mentre la natura «riduce quanto è in eccesso, e aumenta l'insufficiente», la società «toglie all'insufficiente per farne dono all'eccessivo» [8, LXXVII].

A volte, la critica delle istituzioni politiche ed economiche è esplicita:

*Le corti sono troppe ricche,  
Mentre i campi hanno troppe erbacce,  
E i granai sono troppo vuoti.  
Si vestono abiti eleganti,  
Si portano armi affilate,  
Si gustano cibi e bevande al di là dei limiti,  
E ricchezze e tesori vengono accumulati in eccesso.  
Questa è rapina, e stravaganza.  
Questo certo non è Tao [8, LIII]*

Tale critica della disuguaglianza economica appare pienamente in accordo con la posizione taoista.<sup>7</sup> Può invece sembrare strano a qualcuno che il *Tao* si spinge tanto avanti da portare un attacco, in nome della semplicità, anche contro la conoscenza e la saggezza. Come mai un'opera che intende, essa stessa, trasmettere saggezza di vita, ed è tradizionalmente attribuita ad un «vecchio saggio», consiglia di «abbandonare la saggezza e di rifiutarla» [8, XIX]? In una società organica, la conoscenza (come l'arte, la religione, la politica) è integrata nella vita della comunità, e non è reificata attraverso il suo possesso da parte di alcuni membri di

<sup>7</sup> Il Taoismo non propone, logicamente, «l'uguaglianza», ma piuttosto una società in cui sia l'uguaglianza che la disuguaglianza siano prive di significato.

una qualche istituzione gerarchica. Il *Lao Tzu* attacca la conoscenza in quanto *proprietà*, di un'intelligenza o di una classe di dotti. Come la ricchezza mette gli uni contro gli altri e distoglie la gente dal proprio bene naturale, altrettanto può dirsi della conoscenza, se è ridotta ad uno strumento di potere:

*La vera saggezza è diversa dal molto apprendere;*

*Molto apprendere significa poca saggezza.*

*Il saggio non ha bisogno di accumulare;*

*Quando l'ultimo pezzetto del suo corpo è stato usato a*  
*[vantaggio degli altri*

*Oh, allora egli possiede più di prima! [23, LXXXI]*

C'è ancora un'implicazione nel concetto di semplicità che deve essere menzionata: la sua richiesta di rifiutare certe forme di tecnologia e di non accettare acriticamente l'efficienza tecnica come giustificazione per il mutamento sociale. Il *Lao Tzu* si mostra consapevole di quanto lo sviluppo tecnologico, che è sempre stato legittimato in quanto capace di meglio soddisfare le esigenze umane, possa in realtà essere distruttivo nei confronti dell'autorealizzazione umana e delle istituzioni sociali ad essa più conformi. Il *Lao Tzu* teme la creazione di bisogni artificiali, e l'insorgere di istituzioni sociali complicate, gerarchiche, accompagnate da egoismo, disuguaglianza, disordine. Di conseguenza, la comunità deve rifiutare una tale tecnologia e conservare la sua semplicità:

*In un piccolo paese, con pochi abitanti, anche se fossero*  
*[presenti*  
*tra il popolo dispositivi che richiedono dieci volte, cento*  
*volte meno lavoro, questi non verrebbero usati [23, LXXX]*

È opportuno aggiungere subito che non c'è nulla nella posizione taoista che implichi il rifiuto di nuove forme di tecnologia, non dominanti. Ma poiché all'epoca del *Lao Tzu* le innovazioni tecniche avevano come scopo il potere e il controllo, non deve sorprendere che l'opera metta l'accento sulla necessità di un approccio più critico alle modificazioni tecnologiche.

### **Contro l'affermazione personale**

Un tema importante presente in tutto il *Lao Tzu* riguarda

la necessità di evitare la competizione e le altre forme di atteggiamento aggressivo e autoaffermativo. Al suo posto, viene proposta una «non azione» (wu-wei), attività in accordo col *Tao* proprio e altrui.

Dal concetto taoista di ordine naturale deriva ovviamente che la competizione è un male non necessario. Dal momento che ciascun raggiunge l'esistenza ideale seguendo la sua propria via, non ha alcun senso lottare per porsi «al di sopra» degli altri; far ciò, in realtà, è autodistruttivo, in quanto attraverso la competizione ci subordiniamo ad un modello esterno di bene, virtù, o successo. Anche quando «vinciamo» siamo sconfitti, perché ci siamo adattati ai valori, a noi estranei, di coloro che abbiamo sconfitto. Il saggio taoista, pertanto, «vince sfuggendo alla lotta per il potere e il prestigio:

*Egli non si mostra; perciò è luminoso.*

*Egli non si giustifica; perciò diviene importante.*

*Egli non si vanta; perciò è rispettato*

*Egli non si impone; perciò è così resistente.*

*Proprio perché egli non compete, il mondo non può  
[competere con lui. [8, XXII]*

Nel descrivere l'ideale personalità non aggressiva, non dominante, il *Lao Tzu* usa continuamente le immagini della donna e del fanciullo. Roger Ames fa notare correttamente che il Taoismo propone una sorta di androginia, in cui «i tratti del genere sia maschile che femminile si integrano in una specie di relazione armonica ed equilibrata» [2, p.43]. Questo è chiaramente il senso della frase:

*Colui che conosce il maschio (forza attiva) e si attiene*

*Alla femmina (forza passiva, o elemento recettivo)*

*Diviene il centro del mondo. [8, XXVIII]*

L'idea di ruoli sessuali rigidamente definiti è del tutto estranea alla sensibilità taoista, perché ciò implicherebbe la subordinazione dell'unicità della persona alle convenzioni sociali, e il rifiuto della diversità della natura umana. Sarebbe un esempio ulteriore di incisione del «Blocco indiviso», di interferenza brutale col *Tao*.

Nonostante ciò, a dispetto di questa androginia, l'importanza del femminile è vivacemente sottolineata, e a ragione. Il *Lao Tzu* sferra un attacco diretto (sia pur non

aggressivo!) contro uno dei principali e resistenti sistemi di dominazione: la famiglia patriarcale. In un sistema patriarcale non c'è bisogno di attribuire importanza ai valori « maschili », al contrario è necessario difendere seriamente il « femminile ». E così, anche se è vero che nel *Lao Tzu* si riconosce valore pure alle qualità « maschili », quelle che vengono convenzionalmente definite come « femminili » appaiono, nella prospettiva taoista, più essenziali.

In una comunità taoista, la gente sarebbe libera di svilupparsi, ciascuno secondo il proprio *Tao* particolare, dimodochè la « maschilità » e la « femminilità », esistendo come qualità contrastanti ma non contrapposte, sarebbero spontanee e naturali. Senza ruoli sessuali imposti, l'androginismo sarebbe l'ideale. Ma quando, come nel sistema patriarcale, ai sessi vengono attribuiti ruoli strettamente opposti, è evidente che non esiste riconciliazione possibile tra i due ruoli antagonisti, ed è, allora, il « femminile » che deve essere scelto come più vicino all'ideale.

Per ragioni simili, anche il fanciullo è preso spesso a modello per un eretico distacco dalle concezioni della società patriarcale. Poichè la virtù viene identificata con il potere e lo *status* del maschio adulto, invitare gli adulti ad imitare i bambini può apparire, nel migliore dei casi, risibile. Ma il fanciullo, per il taoismo, incarna due qualità essenziali, in antitesi al potere patriarcale: la mancanza di forza, e la spontaneità. In una società basata sul potere, la forza è una caratteristica personale apprezzata, mentre nella società taoista fondata sull'ordine naturale ciascuno deve ricercare « il più alto grado di debolezza, come un bimbo » [8, X]. Il fanciullo non è governato da desideri scomposti, come l'aspirazione al potere, alla ricchezza, al prestigio, al lusso. Al contrario, tutte le sue azioni sono naturali e spontanee:

*Egli può piangere tutto il giorno senza divenire rauco,  
Ciò significa che la sua armonia (naturale) è perfetta.*

[8, X]

Così come in natura la più delicata e debole delle cose, l'acqua, può vincere il più duro degli ostacoli, così la delicatezza e la debolezza sono le qualità più efficaci dello sviluppo personale. La delicatezza è caratteristica dell'organico la durezza è tipica dell'inorganico e del meccanicistico. La rigidità, sia mentale che fisica, è un attributo autoritario. Mu-

scoli rigidi e categorie rigide, sono due modi, strettamente correlati, per cercare di impedire il flusso della realtà. Come spiega W. Reich, la «corazza caratteriale» è il mezzo con cui l'autoritario cerca di evitare i pericoli del troppo sentire e troppo provare [21]. Il *Lao Tzu* sostiene la medesima idea:

*Quando un uomo nasce, è tenero e debole.*

*Quando è morto, è duro e rigido.*

*Tutte le cose, l'erba come gli alberi, sono tenere e flessibili, in vita.*

*Da morte, diventano aride e secche.*

*Quindi il rigido e il duro sono compagni della morte.*

*Il tenero e il debole sono compagni della vita.*

[8, LXXVI]

Cosa può essere detto, allora, di una società ossessionata dal potere politico ed economico, intrisa di burocrazia e tecnocrazia, convinta che la «sicurezza» provenga dalla forza militare (in breve, una società «civile» avanzata)? Dal punto di vista taoista una tale società lotta per ridurre la gente in una condizione di morti viventi. Il *Lao Tzu* mostra efficacemente come da una metafisica organicistica derivi una critica anarchica sia della società inorganica basata sulle relazioni di potere, che delle strutture caratteriali che in tale società sono prevalenti.

Alla luce di tale critica, è vero che il Taoismo, come dice Roger Ames, non deve essere giudicato «quietistico», il che invece spesso accade quando le sue asserzioni sul femminile, sulla fanciullezza, sulla debolezza e sulla delicatezza, non vengono esattamente analizzate. Quando si combatte il potere con i suoi stessi strumenti (la forza), inevitabilmente è sempre il potere a prevalere, qualunque sia la parte vittoriosa. Ma, nonostante il suo rifiuto dell'aggressività, il Taoismo non propone una fuga quietistica dal mondo. Al contrario, sostiene che i fondamenti del potere possono realmente essere minati «dai fiumi e dalle correnti che scorrono verso il mare» [8, XXXII].

### **Il governante taoista**

In precedenza, sono state dimostrate due dimensioni importanti dell'anarchismo del *Lao Tzu*. Eppure c'è chi considera l'opera solo parzialmente anarchica, in quanto essa si

rivolge esplicitamente al governante e accetta l'esistenza dello stato. In merito all'ammissibilità dell'opinione di un anarchismo taoista, Roger Ames sostiene che il *Lao Tzu* non aderisce pienamente ad una simile posizione, poichè vede lo stato «come un'istituzione naturale, analogo forse alla famiglia» [1, p. 35]. Frederic Bender va oltre, e conclude che l'opera difficilmente «può essere ritenuta anarchica nel senso occidentale, perchè continua ad ammettere, sia pur in forma migliorata, i governanti, le leggi, e gli strumenti delle leggi (lo stato)» [3, p. 12]. La mia opinione è che il Taoismo, invece, fa a meno di tutto ciò, se considerato nel senso *politico*. La principale differenza rispetto all'anarchismo classico occidentale è che, dato il suo rifiuto, più completo, del potere patriarcale, della dominazione tecnologica, del dominio sulla natura, e data la maggior coerenza dei suoi fondamenti metafisici, il *Lao Tzu* è anarchico in modo più profondo.

Il *Lao Tzu* ha una visione totalmente negativa del governo. Occasionalmente può apparire che solo gli *eccessi* del controllo politico vengano condannati:

*Il popolo muore di fame perchè i governanti  
impongono troppe tasse...*

*Sono difficili da governare perchè i loro governanti  
fanno troppe cose. [8, LXXV]*

Da un simile passo, si potrebbe concludere che i buoni governanti devono tassare di meno e controllare di meno. Ma, come vedremo, la «buona legge» non significa altro che «nessuna legge», cioè governare senza strumenti come la tassazione e il controllo. L'idea di «abuso» governativo è assurda dal punto di vista del *Lao Tzu*, stante la natura fondamentale e assoluta della sua critica del governo.

Come l'*ego* sta all'io organico, così la società politica sta alla comunità organica. In entrambi i casi, il *Lao Tzu* usa l'immagine del blocco che viene diviso:

*Senza legge e costrizione, gli uomini vivrebbero in  
[armonia.*

*Una volta che il blocco viene diviso, ci saranno i nomi.  
[23, XXXII]*

I «nomi» si riferiscono ai processi dinamici di reificazione, che distruggono l'unità naturale, e riducono l'organico

ad inorganico. E questa è appunto la trasformazione verificatasi con il sorgere dello stato: la comunità organica è stata divisa («tagliata a pezzi») in una società di classi, di governanti e governati, di ricchi e poveri, di elite e di masse, e, infine, di individui che lottano per il potere o, peggio, per la «sopravvivenza». Il *Lao Tzu* si mostra ben consapevole del contrasto tra la precedente società organica e l'attuale società politica, probabilmente anche a causa dell'elevata conflittualità presente a quel tempo. E l'obiezione centrale contro il governo è di natura metafisica: esso è una distorsione della realtà, una distruzione dell'ordine naturale della società, la sostituzione della «non azione» taoista con il controllo e il dominio.

Il governo è la fonte del disordine, questo è il messaggio politico del *Lao Tzu*:

*I popoli sono difficili da tenere ordinati perchè chi sta a capo di essi interferisce. Solo per questo essi sono difficili da tenere ordinati [23, LXXV].*

Ciò che è strano non è l'apparenza paradossale di questa affermazione, quanto piuttosto il fatto che, dopo duemila anni di prove della sua veridicità, essa continui ancora ad apparire paradossale. Se l'affermazione è esatta, allora più sono le leggi e più disorganizzata sarà la società; più sono le prigioni e più aumenteranno i crimini; più prolifera la burocrazia, più aumentano gli esperti e più si aggraveranno i problemi sociali; più si espande il potere militare e più numerose saranno le guerre e maggiori i pericoli di distruzione (questo tipo di conseguenze viene previsto nei capitoli LVII e LVIII del *Lao Tzu*). È, in effetti, appunto questi sono stati i risultati dell'organizzazione politica della società: ogni espansione del controllo politico allo scopo di mantenere l'ordine ha soltanto ulteriormente distrutta la struttura organica della società, aumentando la disintegrazione sociale e producendo disordine sempre più profondamente radicato.

Ma è possibile l'alternativa proposta ad una società politica, una società non autoritaria, cooperativa? Frederic Bender pensa di no, sebbene non sia chiaro cosa egli rifiuti, se la possibilità di un sistema sociale non coercitivo, o una società «interamente priva di autorità istituzionalizzata», o un «organismo sociale» senza «chi esercita l'autorità», oppure ancora una società dove si pratica «la democrazia diretta

unanimistica» [3, p. 22]. Egli sostiene comunque che la prova principale che tali società non sono possibili è che non sono mai esistite. Ma società senza «autorità istituzionale», nel senso di un corpo separato, permanente, di funzionari che detengono il potere coercitivo, *sono* esistite. Bender cita l'autorità di «anziani, capi, shamani e simili» come prova dell'esistenza di «sistemi di autorità» presenti in tutte le società [3, p. 22]. Ma per capire quanto questi fenomeni siano rilevanti ai fini dell'anarchismo, è necessario analizzare attentamente il significato di «autorità», prima, e quindi in che senso essa possa costituire un «sistema».

Mi pare che l'antropologia ci mostri con abbondanza di esempi che l'autorità nelle società primitive differisce radicalmente da quella presente nella società politica. Tanto per citare un caso soltanto, il «capo» viene spesso considerato, da un punto di vista europeo, come un governante politico, mentre egli (o ella) è in genere soprattutto una figura rituale, oppure ha funzioni ben limitate, non coercitive, che riguardano aree specifiche della vita del gruppo. Descrizioni di società senza stato o senza strutture politiche autoritarie possono essere trovate in opere come *I Nuer* di Evans-Pritchard [13], *Tristi Tropici* di Levi-Strauss [20], *Tribù senza Governo* di Tait e Middleton [22], *Libertà e Cultura* di Dorothy Lee [19], e in particolare ne *La Società contro lo Stato* di Pierre Clastres [10]. Le conclusioni di Clastres, basate sullo studio di molte tribù di Amerindi, sono significativamente precise:

*Abbiamo di fronte una vasta costellazione di società in cui i detentori di ciò che altrove verrebbe definito potere sono in realtà privi di potere; dove il politico è determinato come un ambito al di là della coercizione e della violenza, al di là della subordinazione gerarchica: dove, in una parola, non è in atto alcuna relazione di comando-ubbidienza. [10, p. 5]*

Dire che simili società sono esistite non equivale certamente a dire che esse corrispondono pienamente all'ideale antiautoritario dell'anarchismo. Però, l'esame della natura delle società organiche del passato serve a mostrare cosa è stato perduto con l'avvento della civiltà, e cosa potrebbe essere riconquistato in forma più consapevole, nel futuro. Ci aiuta anche a capire che ci sono molti tipi di autorità, e che

alcune di esse non implicano alcuna adesione ad uno specifico gruppo di funzionari che possiedono potere coercitivo o esercitano una qualche forma di «autoritarismo».

Il governante-saggio del Taoismo è un esempio di chi esercita una tale autorità non di dominazione. Essa, comunque, è assai più vicina all'ideale anarchico di quella del capo tribale o dell'anziano. Perché, sebbene queste figure possano anche essere totalmente prive di potere personale, esse possono rappresentare dei veicoli per la trasmissione delle forze restrittive della tradizione. Il governante taoista, invece, non impone nulla agli altri e rifiuta di legittimare la sua autorità con il supporto esterno sia della legge che della tradizione.

Appare dunque chiaro che il *Lao Tzu* insegna che i popoli non devono (e non possono, essere obbligati a fare «quanto è giusto». Ciò deriva dalla teleologia taoista dello sviluppo interno (opposta al tipo di teleologia del bene esterno, propria dell'utilitarismo, o anche alla teleologia tomistica del dio trascendente).

Il saggio non tenta di legiferare nè di imporre il bene:

*Io non compio alcuna azione, e il popolo si trasforma da*  
[se stesso.

*Amo la tranquillità e il popolo da se stesso si comporta*  
[corettamente.

*Non mi impegno di attività, e il popolo da se stesso*  
[prospera.

*Non ho desideri, e il popolo da se stesso diviene semplice.*  
[8, LVII]

Alla luce di tale concezione di un giusto governante, che non interferisce nello sviluppo altrui, non c'è ragione di pensare che il saggio possa essere ciò che nel linguaggio politico viene definito un «governante». Come fa notare D.C. Lau «il saggio è prima di ogni altra cosa uno che capisce il *Tao*, e se per caso è anche un governante applica la sua comprensione del *Tao* al governo» [18, p. 32]. Vorrei qui aggiungere che applicare la «comprensione del *Tao*» al governo significa non governare. I tentativi di interpretare il *Lao Tzu* come un manuale di strategia nell'«arte del governo» sono destinati a fallire inevitabilmente. Essi richiedono un'interpretazione assolutamente letterale del testo, in cui «governare» deve sempre significare detenere il potere poli-

tico, e «le armi» devono essere intese sempre come militari, e non come spirituali.<sup>8</sup> Il significato che il *Lao Tzu* attribuisce al «comando» è chiaro: è la nobiltà che deriva dall'identificazione col *Tao* e col riuscito compimento del proprio percorso di autorealizzazione.

*Conoscere l'eterno è detto illuminazione.*

*Non conoscere l'eterno è agire alla cieca e andare  
[incontro al disastro.*

*Chi conosce l'eterno, può abbracciare tutto.*

*Tutto abbracciando, egli è imparziale.*

*Essendo imparziale, egli è re (universale). [8, XVI]*

Quindi il potere del governante non è politico; esso deriva solo dalla forza dell'esempio. È per questa ragione che il *Lao Tzu* può affermare che «i migliori (governanti) sono coloro la cui esistenza è (appena) conosciuta dal popolo» [8, XVII]. In effetti, in diverse versioni del testo i migliori governanti non sono conosciuti dal popolo.<sup>9</sup> Presumibilmente, essi non sono conosciuti come governanti o capi nel senso normale, ma sono noti come modelli di sviluppo personale. In ogni caso, al governante viene attribuita un'autorità sottile, non coercitiva. In essa, non c'è nulla di contrario all'anarchismo: non è né imposta a qualcuno né usata per manipolarlo. Al contrario, è il risultato dell'attività il più possibile non-aggressiva, e può esistere solo se il «popolo», vedendo il saggio che segue la via dell'autorealizzazione senza dominio, liberamente sceglie di fare altrettanto.

Il *Lao Tzu* non propone la perpetuazione dell'autorità politica, ma la sua sostituzione con una autorità naturale. «L'impero» governato dal saggio non è lo-stato in senso politico, bensì l'ordine naturale che risulta dall'adesione al *Tao*. Il *Lao Tzu* afferma implicitamente ciò che nel *Huai Nan Tzu* viene esplicitamente dichiarato: «Possedere l'impero» significa «autorealizzazione» [1, p. 13].

*(traduzione di Roberto Ambrosoli)*

<sup>8</sup> Il *Lao Tzu*, comunque, contiene anche molte affascinanti intuizioni sulla natura della guerra e sulla distinzione tra l'autodifesa legittima e il militarismo distruttivo. L'argomento non può essere affrontato qui per mancanza di spazio; si vedano tuttavia i capitoli XXXI, XXXVI, LXIX.

<sup>9</sup> [5, p. 148]. Questa è la lettura adottata da Chan.

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- [1] AMES R., *Is Political Taoism Anarchism?*
- [2] AMES R., *Taoism and the Androgynous Ideal*, «Historical Reflections/Reflexions Historiques», 1981 vol. 8, n. 3.
- [3] BENDER F., *Taoism and Western Anarchism: A Comparative Study*
- [4] BLAKNEY R.B., *The Way of life: Lao Tzu*, New American Library, New York, 1955.
- [5] BOOKCHIN M., *Post-Scarcity Anarchism*, Rampart Press, Berkeley, 1972 (trad. italiana: *Post-Scarcity Anarchism: l'anarchismo nell'età dell'abbondanza*, La Salamandra, Milano 1979).
- [6] BOOKCHIN M., *Toward an Ecological Society*, Black Rose Books, Montreal, 1980.
- [7] BOOKCHIN M., *The Ecology of Freedom: the Emergence and Dissolution of Hierarchy*, Cheshire Books, Palo Alto, 1982 (è in corso la traduzione italiana per le edizioni Antistato, Milano).
- [8] CHAN W.T., *The Lao Tzu*, in *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton University Press, Princeton, 1963.
- [9] CLARK J.P., *The Politics of Liberation: From Class to Culture in «Freedom»*, 1980, vol. 41, n. 17 (trad. italiana: *Anarchismo '80: dalla classe alla cultura «A»*, 1981, n.8).
- [10] CLASTRES P., *Society against the State: The Leader as Servant and the Humane Uses of Power among the Indians of the Americas*, Urizen Books, New York, 1977 (trad. italiana: *La società contro lo stato*, Feltrinelli, Milano 1977).
- [11] CUMMINGS COGELL E., *Taoist Configurations: The Dispossessed*, in DE BOLT J. (a cura di), *Ursula K. Le Guin*, Kennikat Press, Port Washington, N.Y., 1979, pp. 153-179.
- [12] DIAMOND S., *Plato and the Defense of the Primitive in In Search of the Primitive: A Critique of Civilization*, Transaction Books, New Brunswick, 1974.
- [13] EVANS-PRITCHARD E.E., *The Nuer*, Oxford University Press, Londra, 1940 (trad. italiana: *I Nuer; un'anarchia ordinata*, Angeli, Milano, 1975).
- [14] FENG G.F. & ENGLISH J., *Lao Tzu: Tao Te Ching*, New American Library, New York, 1955.
- [15] FINDLAY J. *The Logic of Mysticism*, «Religious Studies», 1972.
- [16] GOODMAN P., *Gestalt Therapy*, Bantam Books, New York, 1977.
- [17] HALL D., *The Metaphysics of Anarchism*.

[18] LAU D.C., *Lao Tzu: Tao the Ching*, Penguin Books, Harmondsworth, 1963.

[19] LEE D., *Freedom and Culture*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1959.

[20] LEVI-STRAUSS C., *Tristes Tropiques*, Pocket Books, 1977 (trad. italiana: *Tristi tropici*, Il Saggiatore, Milano, 1960).

[21] REICH W., *The Mass Psychology of Fascism*, Simon and Shuster, New York, 1970. (trad. italiana: *Psicologia di massa del fascismo*, Mondadori, Milano 1974).

[22] TAIT & MIDDLETON, *Tribes without Rulers*, Routledge, Londra, 1958.

[23] WALEY A., *The Way and Its Power; A Study of the Tao Te Ching and Its Place in Chinese Thought*, New York, Grove Press, 1958

[24] WELCH H., *Taoism: The Parting of the Way*, Beacon Press, Boston, 1957.

[25] YOUNG R.Y.W. & AMES R.T., *Lao Tzu: Text, Notes and Comments*, (di Ch'en Ku-Ying), Chinese Materials Center, Taiwan, 1981.

---

# OUR GENERATION

- An independent radical journal
  - Quarterly
  - Editorial offices: 3981 Boulevard Saint Laurent, Montreal H2W 1Y5, CANADA
  - Subscription rates: \$ 10
-

# La rivoluzione e il nostro tempo

Nico Berti

Sembra che i rivoluzionari odierni non abbiano più niente da dire. Si assiste ormai da qualche anno a questa parte ad una continua «ritirata» psicologica e ideologica, ad un «ridimensionamento» e ad un «riduzionismo» delle precedenti pretese trasformatrici che non lasciano dubbi in proposito. Una riconsiderazione che vorrebbe essere critica e realistica investe tutte quelle forze che in un modo o nell'altro avevano e hanno ancora come punto di riferimento primario l'idea fondamentale della rivoluzione. Tutto ciò avviene in un clima di revisione generale che prelude ad una verifica e ad una chiarificazione teorica ampia e profonda. Siamo entrati in una nuova fase storica segnata da un immaginario (per usare una parola alla moda) privo di futuro e di passato. Non c'è futuro, perché un profondo scetticismo pervade ormai le stesse speranze e le stesse motivazioni che avevano permesso di proiettare in avanti tutti i desiderata repressi e smentiti dal presente; non c'è passato, in quanto gran parte delle esperienze storiche «esemplari», portate quale riferimento concreto e rassicurante della possibilità reale della trasformazione, sono oggi sottoposte ad un vaglio critico più severo e smitizzante.

Il nuovo riformismo è in una grande, generale fase di rimonta e i rivoluzionari non hanno risposte convincenti da dare alle obiezioni sempre più serrate e incalzanti che esso pone.

A queste difficoltà teoriche e politiche non si sottrae l'anarchismo. Anzi, per certi versi, esso subisce — in quanto sostanzialmente non dogmatico — i colpi portati dalla criti-

ca. Più sensibile e attento alle obiezioni che da varie parti vengono fatte, esso sembra oscillare fra due estremi: l'ultra rivoluzionarismo o il riformismo.

È finita l'età delle rivoluzioni? E se sì, che senso ha la chiusura di questo ciclo storico?

Io credo che per rispondere a queste domande sia necessario prima farne un'altra assai più importante: è forse giunto il momento di discutere i fondamenti stessi dell'anarchismo? Ebbene, penso di sì. Ridiscutere i fondamenti stessi dell'anarchismo significa prima di tutto portare la chiarificazione e la revisione ideologica al punto più alto possibile imposto oggi dai tempi, *anticipando* così un'operazione in tutti i casi inevitabile.

### **L'essenza dell'anarchismo**

Intanto cominceremo col ricordare la proposizione primordiale e irriducibile dell'anarchismo stesso: critica del principio di autorità ad ogni livello delle sue determinazioni storiche date e ad ogni livello delle sue determinazioni storiche possibili. Critica cioè dell'esistente e di qualsiasi futuro informato dagli stessi principi.

Ora questa proposizione primordiale ha una sua origine storica precisa. Essa è l'espressione ultima del processo di secolarizzazione iniziato con l'età moderna. Espressione suprema della secolarizzazione in quanto, per l'appunto, il principio più alto ed ultimo dell'autorità si identifica naturalmente con Dio. Dunque, critica trasversale di ogni autorità divina ed umana.

Ma questa proposizione, pur avendo una precisa origine storica, ha nondimeno, nella sua forma essenziale, una valenza universale dal momento che può sempre essere applicata ovunque e da chiunque.

Infatti, chi dice critica del principio di autorità rimanda naturalmente al suo contrario, vale a dire all'affermazione del principio di libertà. Proprio perché derivato direttamente da una critica generale, anche il principio di libertà finisce con l'avere la stessa valenza universale. Questo, prima di tutto, non intende una libertà determinata, ma — la ripetizione è d'obbligo — la rivendicazione di un principio. L'anarchismo insomma, originatosi su un piano « metafisico » e generale, rimane, nella sua essenza ultima, adeguato a

questo orizzonte.

Tuttavia, come abbiamo detto, l'anarchismo ha avuto una sua precisa origine storica. Non solo. Esso è stato anche, nell'ultimo secolo, espresso e dispiegato con alterna e discutibile fortuna dal movimento anarchico e, attraverso questo, si è propagato in un ambito più vasto ed eterogeneo: le forze popolari, contadine e operaie, parte della piccola borghesia e del ceto artigianale, parte, infine, dell'intelligenza proletarizzata.

Tutto ciò ha significato naturalmente la compenetrazione e l'inveramento dell'essenza dell'anarchismo entro forme storico-sociali specifiche.

Così anche la prassi rivoluzionaria — vale a dire l'attivazione concreta della critica del principio di autorità — si è conformata a queste molteplici determinazioni.

In generale, però, l'insieme composito di questa realtà ubbidiva ad un sentimento e ad una ragione unica: la convinzione, da parte dei suoi protagonisti, di appartenere ad un movimento generale e ascensionale inserito e proiettato nel solco maestro della storia. Così la rivoluzione, se da un lato era espressione diretta di una volontà che si poneva in tutti i casi contro il corso storico, dall'altro essa rimaneva pur sempre espressione «naturale» di questo stesso corso.

È successo però che ad un certo momento questa duplice valenza è venuta meno: mentre lo sviluppo storico esauriva dal di dentro la base reale della rivoluzione, le forme teoriche di questa rimanevano presenti e persistenti nella testa dei rivoluzionari, la maggior parte dei quali si precludeva, in tal modo, la capacità di comprendere il mutamento avvenuto. In altri termini, la teoria della rivoluzione restava ottocentesca e primo-novecentesca. Un ritardo enorme si è quindi accumulato negli ultimi decenni. Un ritardo che oggi pesa e impedisce di andare avanti.

In tutti i casi però la rivoluzione — in qualsiasi modo oggi si possa immaginarla — soffre di una carenza storica oggettiva. Privata della sua originaria forma sociale «spontanea» essa non offre — e non può offrire — la possibilità di riscontri reali sui quali misurare a sua volta la possibilità del mutamento.

Si spiega dunque il processo di mitizzazione della rivoluzione stessa, ridotta ormai a simulacro di sé e si spiega pure perché di fronte alla verifica reale dei fatti essa appaia ciò

che in realtà attualmente è: un mito.

### **L'essenza dell'anarchismo e la pseudo essenza della rivoluzione**

Prigionieri di un mito, ecco ciò che sono oggi *tutti* i rivoluzionari. Precisamente prigionieri di un mito espresso da una determinazione storica ormai scomparsa. Ma se le cose stanno così, è naturale e legittimo domandarsi a questo punto *quale è il rapporto intercorrente fra le forme storico-determinate della rivoluzione e l'essenza dell'anarchismo*, ovvero la relazione che lega i modi concreti dell'attivazione della critica del principio di autorità e l'essenza di questa stessa critica. Domanda indispensabile qualora si voglia andare al cuore di quello che è considerato un fondamento anarchico. In altre parole, voglio chiedermi se la rivoluzione e il concetto di rivoluzione sono indissolubilmente uniti alla critica del principio di autorità ad ogni livello delle sue determinazioni storiche date e possibili.

La risposta non è così semplice e scontata come sembrerebbe. Infatti se per un verso è inimmaginabile attivare una critica del principio di autorità senza portarla alle sue estreme conseguenze (che non possono non essere rivoluzionarie), per un altro è altrettanto inimmaginabile descrivere l'essenza della rivoluzione. A volerlo fare ci si ridurrebbe alla sua descrizione fisico-dinamica. Con questo voglio dire che *non esiste la possibilità di definire e di individuare l'essenza della rivoluzione: essa non esiste. Esiste una essenza dell'anarchismo, non un'essenza della rivoluzione.*

La rivoluzione non è mai un soggetto, ma sempre e soltanto un predicato nel senso che le forme storico-determinate dell'anarchismo descrivono di volta in volta i modi d'essere della rivoluzione.

Si evidenzia dunque in modo palese il rapporto generale che passa fra l'essenza dell'anarchismo e i modi concreti dell'attivazione della critica del principio di autorità. Poiché si è ormai esaurito tutto un ciclo storico, le forme rivoluzionarie della critica concreta del principio di autorità si sono ridotte quasi a nulla. La critica del principio di autorità ad ogni livello delle sue determinazioni storiche date e ad ogni livello delle sue determinazioni storiche possibili, non ha oggi congiunture sociali reali e protagonisti precisi sui quali

esercitarsi come soggetto. L'essenza dell'anarchismo vive attualmente ripiegata su se stessa quasi come pura essenza e dunque come pura indeterminazione. *La critica vive solo di sé, della sua teoria.* Ne conseguono, naturalmente, l'indeterminatezza di ogni sua forma rivoluzionaria, l'indeterminatezza dei suoi rari protagonisti, e, infine, l'indeterminatezza del movimento complessivo che in essa si riconosce. Il movimento anarchico è oggi un movimento rivoluzionario indeterminato, ripiegato tutto su se stesso perché dispiegato solo attorno alla pura essenza della critica del principio di autorità.

La valenza universale dell'essenza dell'anarchismo è tutta giocata attorno a questa indeterminazione, una indeterminazione che il movimento anarchico non sa affrontare e sfruttare in quanto ancora prigioniero dell'immaginario espresso dalla precedente determinazione storica della cui teoria ancora si alimenta. Ciò spiega l'*impasse* attuale.

Ma perché oggi la rivoluzione non ha una sua storia, per cui si è ridotta a mito? Accettando lo schema precedente, si dovrebbe rispondere: la rivoluzione è in crisi perché, essendo predicato di un soggetto, non può che seguire il destino storico di questo. Dunque non sarebbe primariamente la rivoluzione ad essere nell'*impasse*, ma l'anarchismo. Ora questa conclusione, che sembra ovvia seguendo il mio ragionamento, è totalmente errata. Io affermo esattamente il contrario: e cioè che l'anarchismo è in crisi proprio perché è stato ed è tuttora pensato, vissuto e praticato secondo quelle forme storico-determinate sulle quali si è costruito quella teoria della rivoluzione. Sul banco degli imputati siede dunque la rivoluzione, non l'anarchismo.

## **Il politico e la rivoluzione**

Ma se la rivoluzione (qualunque sia la teoria che la sorregge) è priva di una sua propria essenza e dunque priva della capacità di costituirsi come uno dei fondamenti dell'anarchismo, perché l'anarchismo non può essere pensato e praticato senza la rivoluzione? La risposta è una sola: perché *tutta* la teoria politica dell'anarchismo si riduce alla teoria della rivoluzione medesima.

L'anarchismo non sa pensare politicamente altro che in modo rivoluzionario. Anzi, per essere più precisi, non in

modo rivoluzionario, ma in modo tale che si finisce per associala politica all'atto della rivoluzione. L'anarchismo insomma ha solo *una* teoria della politica (la rivoluzione) e dunque, sostanzialmente, un solo modo di attivare la sua essenza, cioè la critica del principio di autorità.

A questo punto qualcuno potrebbe farmi osservare una mia dimenticanza clamorosa, e cioè che l'anarchismo non ha una teoria politica della rivoluzione, ma una teoria della rivoluzione sociale. Di più: che l'anarchismo è nato, costituito e sviluppato proprio in contrapposizione alla teoria della rivoluzione politica. L'obiezione però non regge minimamente qualora si consideri il senso ultimo della rivoluzione anarchica: l'emergenza di un soggetto cosciente (la volontà rivoluzionaria) che si pone consapevolmente il compito di agire in una situazione storica determinata al fine di capovolgerla, in altri termini al fine di contrapporsi al naturale corso storico. Ora, la volontà rivoluzionaria è per eccellenza l'espressione della politica: qualcosa, si potrebbe dire che sta addirittura oltre i limiti «tradizionali» della politica stessa.

Ma, a guardare bene, questa teoria della rivoluzione politica è una vera teoria politica? Anche qui la risposta non è così scontata. Certo, una teoria rivoluzionaria qualunque essa sia — e dunque anche quella anarchica — si costituisce come «scienza» dei rapporti di forza determinati e dei suoi modi di risoluzione. E però ciò che caratterizza precipuamente l'anarchismo è dato per l'appunto dalla presenza di una teoria politica della rivoluzione la quale nel suo farsi nega la politica stessa. L'anarchismo vuol risolvere attraverso la rivoluzione il problema della politica. Precisamente la rivoluzione è quell'atto politico che pone fine alla politica, cioè al problema dato da ogni società nel cui seno esistono e si contrappongono interessi divergenti.

Stando così le cose, l'anarchismo evidenzerebbe una insanabile aporia perché, mentre da una parte si costituisce politicamente, dall'altra si nega in quanto tale. E ciò è veramente e precisamente la storia reale dell'anarchismo, la storia vera del movimento anarchico. La negazione di sé in quanto politico pone l'anarchismo in una condizione di continua subalternità storica: vuole fare la rivoluzione, ma si autoimpedisce di gestirla. L'anarchismo è storicamente un soggetto schizofrenico.

## L'etica e la politica

La subalternità storico-politica dell'anarchismo ha una causa precisa, ed è naturalmente la causa etica. L'anarchismo non può essere fino in fondo politico perché non può rinunciare — pena la sua identità — a quella dimensione etica che lo fa diverso da ogni altro soggetto politico. Ed in effetti l'anarchismo è precisamente quell'unico movimento politico che ha rotto la secolare tradizione machiavellica della separazione dell'etica dalla politica, una rottura che oggi impone però una riconsiderazione dell'intero problema.

Abbiamo detto sopra che l'origine dell'anarchismo si deve ravvisare nelle estreme e radicali conseguenze del processo di secolarizzazione. Il carattere fondamentale della secolarizzazione si può riassumere, come è noto, in tre parole: disincanto del mondo. Mano a mano che la secolarizzazione procede, la realtà si libera di tutti i veli mitici, mistici, religiosi e pseudo scientifici che l'avevano avvolta. Ne consegue che anche il mondo morale e politico si evidenzia nei suoi puri rapporti di forza e di dominio, dominio e forza che finiscono con l'evidenziare nessuna altra giustificazione che in se stessi. La giustificazione del dominio e del privilegio deve trovare a quel punto altri pseudo e più raffinati fondamenti su cui reggersi.

Ma la secolarizzazione, che ha svelato la natura reale delle cose, che ha messo a nudo l'infondatezza di ogni giustificazione del dominio, è avvenuta soprattutto grazie alla separazione dell'etica dalla politica. Solo questa separazione ha liberato la politica da ogni retaggio condizionante, permettendole di costituirsi come vera « scienza », permettendole in altre parole di contribuire al disincanto del mondo. Dunque l'anarchismo, quale estrema conseguenza della secolarizzazione, è debitore di tale separazione. L'anarchismo insomma non sarebbe mai nato se l'etica non fosse stata separata dalla politica.

Come si spiega allora la preponderante dimensione etica dell'anarchismo. La risposta non può essere altro che questa: l'anarchismo, se da una parte è l'estrema espressione della secolarizzazione, ne è dall'altra l'estrema risposta. Il disincanto del mondo è stato portato dall'anarchismo alle sue ultime conseguenze, ma nello stesso tempo, pensando il mondo senza dominio e senza privilegio, l'anarchismo ha ri-

costituito un nuovo incanto proiettandolo nel futuro.

La proiezione però non è avvenuta su una pura separazione — da una parte il disincanto politico del mondo, dall'altra la ricostituzione etica di un nuovo mondo — ma su una continuità che lega l'esistente all'utopico in modo tale da intrecciare l'uno all'altra in un nesso indissolubile. Così nell'attivare la critica radicale del principio di autorità (estremo disincanto del mondo) l'anarchismo si esprime nel mondo solo mantenendo un rapporto continuo con l'utopico, un rapporto che si esprime nella prassi attraverso l'esercizio della coerenza fra mezzi e fini. E come nella prassi anarchica i fini condizionano i mezzi (capovolgimento totale della posizione machiavellica) altrettanto nella scienza anarchica l'utopico condiziona il disincanto dell'esistente. L'esistente non viene più visto per quello che è ma in rapporto a quello che non sarà. L'anarchismo pertanto oscilla continuamente fra un estremo realismo ed un estremo utopismo.

Come non vedere a questo punto una analogia impressionante con la sua schizofrenia storico-politica?

### **L'etica e la rivoluzione**

In effetti la rivoluzione anarchica evidenzia nel modo particolare l'anima etica della sua dimensione politica. Essa, in somma, non è altro che *un modo politico di manifestare un'intenzione etica*. E dunque un modo tutto particolare di attivare la critica del principio di autorità all'interno della trasformazione sociale. Questa doppia dimensione (etica e politica) è stata, per tutto l'Ottocento e per i primi decenni del Novecento, quasi perfettamente sovrapposta ad una reale congiuntura storico-sociale. L'etica infatti, una volta applicata al campo «polemologico» del conflitto sociale, schematizzava in senso dicotomico (male e bene, buoni e cattivi), un senso che coincideva di fatto con una realtà divisa sostanzialmente in due campi (dominati e dominatori, sfruttati e sfruttatori). L'immaginario scaturito dall'intenzione etica della rivoluzione politica anarchica trovava in somma una verifica concreta: non vi era scarto fra il pensare e il constatare, fra il progettare e il trasformare. Soprattutto lo schema dicotomico prodotto dall'etica coincideva con il modello della rivoluzione politica: il conflitto era sempre v

sto e attivato in senso verticale: una rappresentazione polemica di una base contro un vertice, di una periferia contro il centro.

Mi si potrebbe di nuovo obiettare a questo punto che la polemologia anarchica non si manifestava solo in modo verticale, ma anche orizzontale: il movimento anarchico non lottava solo contro un potere costituito (la società capitalistico-borghese) ma anche contro un potere in formazione rappresentato dal marxismo. Vero, ma non completamente. L'anarchismo proprio perchè costituzionalmente intenzionato a non gestire fino in fondo tutte le conseguenze della rivoluzione politica, si poneva di fatto in una continua posizione di subalternità storica, come dimostrano ampiamente l'esperienza russa e quella spagnola. La consapevolezza teorica del pericolo potenziale espresso dalla «nuova classe» in ascesa verso il potere non si tradusse mai fino in fondo in efficacia operativa dal punto di vista politico. E ciò principalmente grazie a quella congiuntura storico-sociale cui ho accennato sopra. Questa, dividendo sostanzialmente in due campi le parti in lotta (sfruttati e sfruttatori, dominati e dominatori), favoriva nell'immaginario del movimento anarchico una polemologia escludente di fatto il marxismo dal novero dei nemici. La base sociale dell'anarchismo era troppo primariamente anticapitalistica per essere contemporaneamente alla stessa maniera anche antimarxista: risultava naturalmente più facile coniugare rivoluzionarismo e anticapitalismo che rivoluzionarismo e antimarxismo. Inoltre, ed è questa la causa più importante, proprio la stessa sovrapposizione fra piano etico-politico e congiuntura storica non permetteva un diverso radicamento dell'anarchismo nel processo storico. Era forse quello l'unico modo concreto di essere dentro la storia.

In tutti i casi però, qualunque sia la priorità delle considerazioni da fare a questo proposito, rimane il fatto indiscutibile che tale realtà oggi non esiste più. Ed è proprio questo che spiega quanto abbiamo detto prima: vale a dire l'attuale schizofrenia storico-politica ed etico-politica del movimento anarchico. Non esistendo più l'«oggettiva» sovrapposizione fra il piano storico e il piano ideologico, l'anarchismo si trova oggi soggetto a subire questo dilemma: se rimane fino in fondo fedele a se stesso tende ad escludersi dalla realtà, se vuole inserirsi in essa non ha un veicolo concettuale e prati-

co che gli permetta di esperirla senza perdere i suoi fondamentali riferimenti ideologici. L'anarchismo oggi non tradurre in nuovi termini politici il suo patrimonio etico non sa vivere la fine di quella sovrapposizione fra il piano storico e il piano etico-politico che lo ha caratterizzato quasi tutta la sua storia.

### **Rivoluzione e schizofrenia**

La schizofrenia dell'anarchismo è misurabile dal confronto fra il suo stato rivoluzionario e la congiuntura storica che circonda. Lo stato rivoluzionario dell'anarchismo documenta attualmente il grado più alto raggiunto dalla sua dissociazione con la realtà. Non esistendo più un reale confacente al suo immaginario rivoluzionario, l'anarchismo subisce per sé che mai tutti i colpi e tutti gli effetti portati da questa dissociazione. E ciò perché, come abbiamo visto, la rivoluzione anarchica concentra su di sé e trasforma tutta la dimensione etica. L'etica trasferita nella dimensione politica della rivoluzione vieta oggi completamente una nuova spregiudicatezza, un nuovo disincanto all'altezza della congiuntura storica odierna. L'etica — azzeramento, o meglio, assunzione dentro di sé di ogni discernimento politico — impedisce di vedere, di capire, di fare. L'etica rivoluzionaria descolarizza l'anarchismo portandolo inesorabilmente da una posizione *contro* la storia ad una posizione *fuori* della storia. L'anarchismo si vola così completamente sul piano inclinato dell'utopismo (dimensione essenziale ma non unica del suo essere) abbandonando la sua dimensione mondana.

*L'utopismo infatti, per l'anarchismo, non significa sognare il futuro ma ripetere il passato.* E ciò è precisamente quello che avviene oggi quando esso si rivela incapace di costituire un nuovo modo politico di rapportarsi al mondo. La rivelazione forse più significativa di questa incapacità è data dalla *maniera indiscriminata* con cui l'anarchismo applica la valutazione etica alla realtà politica. Poiché ciò che sorregge la rivoluzione politica è la sua intenzione etica ne discende per l'anarchismo una totale incapacità di valutare il reale se non confrontandolo e rapportandola all'assoluto.

Basta a questo proposito ricordare come si è sviluppato negli ultimi anni il dibattito sul rapporto fra democrazia e totalitarismo. Da un lato la tendenza verso un «riformismo liber

rio» che, nell'evidenziare l'abisso effettivo che esiste fra l'una e l'altro, finisce per dimenticare o per subordinare i principi alla realtà; dall'altra la spinta opposta volta a ribadire la distanza altrettanto abissale esistente fra l'anarchismo e la democrazia. Così mentre i «riformisti» enfatizzano un aspetto della similitudine dimostrando la sterilità di una posizione ultra coerente, i rivoluzionari alterano in modo demagogico i termini della diversità. In realtà il dibattito non fa altro che evidenziare quanto ho detto sopra: l'incapacità dell'anarchismo di pensare politicamente se non in senso rivoluzionario e l'impossibilità però di pensare in questo modo per l'effettivo esaurimento di tutto un ciclo storico.

Del resto vi è un nesso inevitabile fra l'assolutizzazione dell'etica anarchica e il concetto di rivoluzione, perché solo assolutizzando la sfera etico-ideologica l'anarchismo può rimanere oggi rivoluzionario alla stessa maniera di ieri. Così facendo però si preclude la possibilità di capire. Diversamente, quando capisce non ha ugualmente la capacità di tradurre questa consapevolezza in azione. *L'anarchismo oggi non sa tradurre l'etica in politica.* Ciò spiega la sua schizofrenia attuale: *è rivoluzionario ma non ha un destino rivoluzionario*; insomma, non può esplicarsi in quanto tale. Nato politicamente sotto una spinta di origine etica, oggi l'anarchismo si ritrova eticamente puro ma politicamente disarmato, proprio perché la sua etica lo ha inesorabilmente spinto in una terra di nessuno. L'anarchismo oggi non appartiene ad alcun schieramento sociale e politico. Tuttavia da questa felice situazione esso non ricava un granchè.

Occorre che l'anarchismo si liberi della sua storia, precisamente di quella tradizione che lo vuole all'interno di uno schieramento politico e sociale con un ruolo determinato e con un scenario definito. Esso deve liberarsi di un progetto determinato di rivoluzione. La rivoluzione non può più essere concepita secondo il vecchio modello ideologico, con tutta la sua deontologia prestabilita e codificata. Più che una rivoluzione libertaria, l'anarchismo deve oggi spingere verso una rivoluzione della libertà. Deve convincersi che il libertarismo è una possibilità storicamente determinata dalla trasformazione sociale, mentre la rivoluzione della libertà è una eterna possibilità di essere tutto ciò che si vuole essere secondo le forme e le necessità del momento. *L'anarchismo*

*deve riuniversalizzarsi. l'anarc  
terno al movimento operaio e  
una linea di frontiera capace d  
autentica vocazione: quella di r  
nismo e un nuovo disincanto de  
ve smitizzare l'assoluto della riv  
e ogni altro simulacro del suo pas  
mente rivoluzionario.*



rivista anar

1984



## LO STATO \*

- Bertrand Badie e Pierre Birnbaum, **Sociologie de l'Etat**, Grasset, Paris, 1982.
- Pierre Manent, **Naissance de la politique moderne**, Payot, Paris, 1977.
- A. Passerin d'Entrèves, **La Notion d'Etat**, Sirey, Paris, 1969, (ed. it., **La dottrina dello Stato**, Giappichelli Editore, Torino 1967).
- Joseph R. Strayer, **Les Origines Médiévales de l'Etat Moderne**, Payot, Paris, 1979.

«Si può fare ormai a meno dei vecchi modi di trovare la propria identità in seno ad una società: un uomo senza famiglia, senza fissa dimora e senza appartenenza religiosa può condurre una vita sufficientemente piena. Ma senza Stato, egli non è nulla. Non ha alcun diritto, alcuna sicurezza e poche possibilità di fare una carriera utile. Sulla terra non c'è salvezza fuori d'uno Stato organizzato». Così si esprime Strayer nella prima pagina del suo libro.

Nonostante il grido di Saint-Juste «Un popolo ha un solo nemico pericoloso, il suo governo», la Grande Rivoluzione si è chiusa nei limiti dello Stato-nazione. Si deve dunque ritenere che l'evoluzione storica dello Sta-

to, la concentrazione politica del potere ed il principio di organizzazione gerarchica della società sono ineluttabili, nonostante gli sforzi degli anarchici in tutto il mondo? Ciò che avviene è piuttosto, che l'ineluttabilità del potere è il mito costitutivo dello Stato e di conseguenza le idee che fondano l'esistenza dello Stato esigono che il potere sia considerato come ineluttabile, senza che la tautologia diventi palese. Non discuteremo a fondo il problema, in questa sede. Queste poche righe vogliono solo essere una semplice nota di lettura, un contributo all'organizzazione del materiale concettuale necessario alla discussione.

In un primo luogo, che cosa s'intende per Stato?

Definire lo Stato è un'impresa complessa e «la maggior parte dei tentativi fatti in questo senso non sono stati affatto soddisfacenti», dice Strayer, e aggiunge: «Lo esiste Stato essenzialmente nel cuore e nello spirito dei suoi cittadini; se essi non credessero alla sua esistenza, nessun esercizio logico potrebbe dargli vita» (p. 16). Ritorniamo più avanti su quest'affermazione, ma prima diciamo qualcosa sulla parola Stato.

Tutti gli autori sono d'accordo nel dire che lo Stato moderno ha la sua origine storica in un particolare processo di istituzionalizzazione del potere che ha luogo in Europa tra il secolo XII ed il secolo XVI. La generalizzazione planetaria di questo modello di Stato-nazione è la causa dell'applicazione concomitante ed abusiva della parola Stato.

«Oggi, tutte le lingue europee, latine o germaniche, (...) utilizzano, per designare lo Stato, parole derivate dalla medesima parola latina *status*». <sup>1</sup> In origine *status* si riferisce

\* Altre «letture» sullo stesso tema sono state pubblicate in «Volontà», 3/82.

(1) Bernard Guenée, *L'Occident aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles - Les Etats*, P.U.F., Paris, 1971, p. 60



scussione, per lo più improduttiva, tra marxisti e anarchici ha molto a che vedere con la mancata discriminazione tra il principio dello Stato e l'istituzione Stato, con in più la confusione aggiuntiva introdotta dall'assimilazione di governo e Stato.

Alcuni tratti generici del *concetto* di Stato possono essere i seguenti (riassumo selettivamente dall'introduzione del libro di Passerin d'Entrèves):

1) il riconoscimento di un potere (potenza) o forza imperativa, superiore e indipendente dalla volontà individuale, in grado non solo di comandare (comando, ordine) ma anche di farsi obbedire.

2) Questo potere non è autoritario, è legato a delle regole; la legge ed il diritto. Ma la legge ed il diritto sono una creazione dell'uomo che ha lo scopo di produrre effetti sociali particolari. In questo modo, anche se le leggi possono togliere al potere il suo carattere arbitrario, possono essere arbitrarie esse stesse in quanto prodotto del potere. Allora cos'è che può rendere «obbligatoria» una legge? Il fatto che viene imposta dallo Stato? Si entra così in una tautologia tipica dello Stato: il potere dello Stato è un potere esercitato in accordo alla legge, una legge che è obbligatoria perché è una legge stabilita dallo Stato.

3) I difensori dello Stato devono allora, per uscire da questa tautologia, passare dal livello descrittivo (obbligo di obbedire ad una legge perché lo Stato dispone della forza) ad un livello prescrittivo che comprenda implicitamente od esplicitamente un giudizio di valore: lo Stato incarna la giustizia o la necessità sociale o la volontà popolare.

4) Lo Stato esiste nella misura in cui è in grado di far applicare una legge entro le sue frontiere. Dispone del monopolio della forza o meglio del monopolio del potere legale. Ma la confusione e talvolta l'identifica-

zione deliberata tra «legalità» e «leggittimità» sposta e occulta il problema dell'obbligo politico preteso dallo Stato per il solo fatto d'esistere.

5) Lo Stato è anche — e fondamentalmente — una certa idea dell'organizzazione del potere sociale, vale a dire che è un mito. Da questo punto di vista una componente dello Stato reale è il «principio» metafisico che lo costituisce, un po' quello che Cornelius Castoriadis chiamerebbe «le significazioni sociali immaginarie». Queste significazioni immaginarie centrali ad un certo tipo di società non si possono pensare «a partire dalla loro "relazione" con degli "oggetti" come loro "referenti". Perché in esse e tramite esse che gli "oggetti" e dunque anche la relazione di "riferimento" sono resi possibili».<sup>5</sup>

L'esistenza dello Stato ci impone di considerare che «la costituzione del mondo sociale e politico presuppone l'esistenza d'un potere, che a sua volta presuppone come causa una certa idea del potere» (Manent, p. 65). Il mito hobbesiano del contratto sociale fonda nel diritto la realtà del potere (più avanti parleremo di Hobbes, Rousseau e della critica anarchica del Contratto).

Nonostante quanto s'è detto sin qui, sappiamo ancora poco o nulla della vera natura dello Stato. Bisognerà considerare gli aspetti sociologici e storici della sua istituzione, della sua autonomizzazione e della sua generalizzazione, e soprattutto la filosofia politica dello Stato in cui si vede chiaramente, a mio avviso, la superiorità euristica della posizione proudhoniana rispetto a quella marxista. Continueremo questa nota di lettura nel prossimo numero, ma prima di chiudere, diamo due definizioni di Stato. Secondo Max Weber: «Intendiamo per Stato (...) un'im-

(5) Cornelius Castoriadis, *L'institution Imaginaire de la Société*, Seuil, Paris, 1975, p. 487.

presa politica di carattere istituzionale quando ed in quanto la sua direzione amministrativa rivendica con successo, nell'applicazione dei regolamenti, il monopolio della costituzione fisica legittima».<sup>6</sup> Badie e Birnbaum, nell'affermare che «lo Stato è innanzitutto il prodotto d'una storia, quella dell'Europa occidentale, e d'un'epoca, quella rinascimentale», danno la definizione di C. Tilly: lo Stato è «l'organizzazione che controlla la popolazione di un territorio,

nella misura in cui si differenzia dalle altre organizzazioni che operano nello stesso territorio, è autonoma, centralizzata e le sue suddivisioni sono coordinate le une con le altre» (Badie e Birnbaum, p. 112).

**Eduardo Colonna**  
(trad. A. Berlinguer)

(6) Max Weber, *Economia y Sociedad*, I, de cultura economica, Mexico, 1944, p. 43, *Economia e Società*, ed. Comunità, Milano, 1968.



# La nonviolenza positiva \*

Giuliano Pontara \*\*

I termini «violenza» e «nonviolenza» sono dei termini notoriamente vaghi e dei quali è possibile dare, entro certi limiti di proprietà semantica, diverse definizioni, ciascuna delle quali, presa di per sè, astrattamente, senza un determinato contesto cui riferirla, non è nè migliore nè peggiore delle altre [...].

*(Pontara, nella parte d'articolo che non riproduciamo, definisce tre forme di nonviolenza «generica» (lotta non militare, lotta incruenta, a-violenza) in simmetria con tre tipi di violenza. Passa poi ad esaminare una quarta forma, la nonviolenza «specificata» o positiva. N.d.R.).*

[...] Occorre ora fare un discorso a parte su di una quarta nozione di nonviolenza alla quale, per ragioni che diverranno chiare fra poco, è opportuno riferirsi con il termine di *nonviolenza specifica, o nonviolenza ideologica e positiva*. Essa si differenzia notevolmente dalle tre nozioni sopra delucidate alle quali ci si può riferire con il termine generale di *nonviolenza generica, oppure nonviolenza pragmatica e negativa*. Le ragioni che giustificano l'uso di questi ultimi termini per riferirsi genericamente alle modalità di lotta non militare, incruenta e a-violenta, sono le seguenti. In primo luogo, tutte e tre queste nozioni sono caratterizzate esclusi-

\* da: *Definizione di violenza e nonviolenza nei conflitti sociali* in: AA.VV., *Marxismo e nonviolenza*, Ed. Lanterna, Genova 1977.

\*\* Insegna Etica e Filosofia della Politica nell'Università di Stoccolma. Autore di *Se il fine giustifica i mezzi* (Il Mulino, 1974), ha curato l'antologia gandhiana: *Teoria e pratica della nonviolenza* (Einaudi, 1973).

vamente in termini negativi: lotta nonviolenta sta qui a significare lotta esente da violenza. In secondo luogo, le nozioni di tecnica nonviolenta sopra distinte sono compatibili con qualsiasi ideologia.

Con ciò si intende affermare che, così come sono state caratterizzate, nulla esclude che tecniche esenti da violenza (questa o quella eccezione di questo termine) possano essere impiegate da *qualsiasi* gruppo in vista di *qualsiasi* fine (come appunto è il caso per quanto riguarda l'impiego di tecniche di lotta violenta). Nulla esclude, ad esempio, che persino un gruppo fascista in una certa situazione impieghi dei mezzi di lotta non-militari, o incruenti, o anche a-violenti — ma ciò, non per una qualche ragione ideologica o morale, ma per il semplice fatto che cotali mezzi sono quelli che, nella situazione in questione, forniscono, o si crede forniscano, le maggiori garanzie di ottenere il successo. Uno dei maggiori studiosi della nonviolenza generica ha esplicitamente sottolineato che « non vi è nulla nell'azione nonviolenta che precluda l'impiego sia al servizio di cause 'giuste', sia al servizio di cause 'ingiuste' ».<sup>1</sup>

Quanto ai termini « non violenza specifica » o « nonviolenza ideologica e positiva », ciò che ne giustifica l'uso sono le seguenti considerazioni. In primo luogo, con l'aggettivo « positiva » si intende sottolineare che non si tratta, come nel caso della nonviolenza generica o negativa, di una nozione delimitata esclusivamente in termini negativi: cioè l'astensione dalla violenza è una condizione necessaria, ma non sufficiente, di una modalità di lotta nonviolenta positiva (come si vedrà, in modo più preciso, tra un momento). In secondo luogo, l'aggettivo « positiva » sta anche a sottolineare il fatto che non si tratta di una forma di lotta identificabile con la resistenza passiva, bensì che si tratta di una modalità di lotta attiva, « aggressiva » e costruttiva. In terzo luogo, l'aggettivo « ideologica » vuol richiamare l'attenzione sul fatto che non si tratta, come nel caso della nonviolenza pragmatica, di una modalità di lotta impiegabile da chiunque per il raggiungimento di qualsiasi fine — cioè compatibile con qualsiasi ideologia —, bensì di una modalità di lotta alla quale sottostà una intera dottrina o ideologia.

<sup>1</sup> Cfr. G. Sharp, *The Politics of Nonviolent Action*, cit., p. 71.

politica e che pertanto è applicabile soltanto da coloro che accettano tale dottrina. La quale si articola in tutta una serie di momenti o componenti tra cui spiccano una particolare concezione etica, una teoria della natura umana, una filosofia dei conflitti e la visione di una società in cui *il potere e il benessere sono di tutti* e che favorisce al massimo e in tutto lo sviluppo di una personalità umana che integri profondamente in sé l'idea della uguaglianza con quella del rispetto dell'autonomia dell'individuo, e che si apra a sempre maggiori identificazioni con le gioie e le pene altrui<sup>2</sup> (invece di identificarsi con i simboli, le bandiere, i canti, le istituzioni, le regole, e i ruoli).

L'idea, morale, del potere e del benessere di tutti (quella che Capitani chiamava «Omicrazia» e Gandhi «Sarvodaya»<sup>3</sup>) significa qui che *ciascuno* deve avere tanto potere (reale) di influenzare e controllare le decisioni politiche che riguardano la sua vita, quanto è compatibile con un uguale potere in ogni altro membro della società, sì che ciascuno abbia in ogni momento la massima possibilità, compatibile con la massima possibilità di ogni altro, di realizzare la miglior vita di cui è capace. La dottrina della nonviolenza positiva sa che questa è una visione o un ideale che non è completamente realizzabile — se mai lo sarà — che a lunga scadenza. Ma alla coscienza di ciò si accompagna l'insistenza sullo sforzo continuo volto a realizzare, *hic et nunc*, una società che si avvicini il più possibile a quell'ideale. A tal fine reputa necessaria la socializzazione (non la nazionalizzazione, si badi) dei mezzi di produzione e fa propria l'idea socialista (ma non leninista) della decentralizzazione del potere politico che dovrà risiedere — in modo del tutto democratico — nei consigli (tutto il potere ai soviet!), quella del-

<sup>2</sup> Cfr. Aldo Capitini, *Il potere è di tutti*, La Nuova Italia, 1969, specialmente le pp. 59-182.

<sup>3</sup> Gandhi ha sviluppato l'idea di Sarvodaya in molti scritti, alcuni dei quali sono raccolti nel libretto *Sarvodaya*, Navajivan Publishing House, Ahmedabad, 1951. Sulla concezione gandhiana di una società o «stato non-violento» si veda G. Dhawan, *The Political Philosophy of Mahatma Gandhi*, Ahmedabad, terza edizione riveduta, 1957, cap. XI «The Structure of the Non-violent State», pp. 279-336; sulle idee sociali e politiche di Gandhi mi sono intrattenuto nel terzo capitolo del saggio introduttivo che ho proposto alla silloge di scritti gandhiani da me curata per Einaudi: cfr. M.K. Gandhi, *Teoria e pratica della nonviolenza*, a cura e con un saggio introduttivo di G. Pontara, Torino, 1973, pp. LXXX-XCII.

l'uguaglianza dei salari (bollata da Stalin come «idea piccolo-borghese»!), e considera le libertà democratiche di stampa, di associazione e di riunione e i principi dello stato di diritto *conditio sine qua non* del funzionamento umano di tale società<sup>4</sup>

In virtù di tutte queste caratteristiche, cioè in seguito al fatto che si tratta non soltanto di una particolare modalità di lotta, bensì anche di una articolata dottrina politica che per molti aspetti si avvicina alla concezione socialista, la posizione che sin qui ho chiamato nonviolenza ideologica positiva o nonviolenza specifica può anche essere caratterizzata come una posizione di socialismo nonviolento.

Il più originale apporto di questa dottrina agli sviluppi del pensiero e della prassi politica consiste senza dubbio in quella particolare modalità di lotta che, usando un neologismo coniato da Gandhi — e per distinguerla dalle varie tecniche di lotta nonviolenta generica e negativa sopra distinte —, possiamo chiamare modalità di lotta *satyagraha*. Ho presentato le caratteristiche fondamentali di questo tipo di lotta, con una certa ampiezza, nel mio saggio introduttivo alla silloge di scritti gandhiani sopra menzionata.<sup>5</sup> Rimando pertanto per un più ampio discorso ad esso, e mi accontento qui di riassumere, per sommi capi, quanto ivi detto.

Occorre innanzitutto che sia ben chiaro che nessun catalogo, per completo che sia, delle svariate tecniche di lotta ideate ed impiegate da Gandhi può servire a fornire una compiuta caratterizzazione della modalità di lotta *satyagraha*. Le forme che tale modalità di lotta assume varieranno, ovviamente, da contesto a contesto, ed è chiaro che le tecniche di lotta impiegate da Gandhi nel contesto sudafricano e

<sup>4</sup> Nella difesa di tali libertà la nonviolenza positiva trova un possente alleato in Rosa Luxemburg la quale, come è noto, polemizzando con Lenin e Trotckij all'indomani della rivoluzione russa, ribadiva, con la fermezza di sempre, che «senza una libertà illimitata di stampa, senza un libero esercizio dei diritti di associazione e di riunione, è del tutto impossibile concepire il dominio delle grandi masse popolari» e che «la libertà riservata ai partigiani del governo, ai soli membri di un unico partito — siano pure numerosi quanto si vuole — non è libertà. La libertà è sempre e soltanto libertà di chi pensa diversamente». Cfr. R. Luxemburg, *La rivoluzione russa*, in *Scritti politici*, a cura di Lelio Basso, Editori Riuniti, 1970, pp. 588 e 599.

<sup>5</sup> Cfr. M.K. Gandhi, *Teoria e pratica della nonviolenza*, cit. pp. XCIII-CXXIII.

indiano non sono esportabili ad altre situazioni conflittuali diverse da quelle in cui si trovò ad operare il politico indiano. Ciò che qui conta sono i principi generali che caratterizzano il satyagraha, le condizioni, cioè, cui è necessario (e forse anche sufficiente) che un gruppo adegui i suoi metodi di lotta politica affinché questi possano essere correttamente classificati come metodi di lotta satyagraha. Illustrerò qui brevemente cinque condizioni.

(I) *Astensione dalla violenza*. Un metodo o una tecnica di lotta politica saranno caratterizzabili come satyagraha soltanto ove essi siano esenti da violenza o, ove ciò non sia del tutto possibile, la violenza connessa al loro impiego sia ridotta ad un *minimo di violenza psicologica*. Quest'ultima aggiunta si spiega con il duplice fatto che qui si assume la terza e più lata nozione di violenza (per cui si ha violenza anche ove si infliggono intenzionalmente e in modo coatto delle sofferenze psicologiche), e che la nonviolenza positiva — in quanto comporta una contestazione attiva e permanente di ogni forma di ingiustizia, di sfruttamento, di prevaricazione, di indebito privilegio — può ovviamente causare delle sofferenze psicologiche nello sfruttatore che vede i suoi indebiti privilegi messi in questione o aboliti. È però della massima importanza aver ben chiaro che la violenza così connessa con la lotta satyagraha è un *minimo di violenza psicologica* e che essa è usata da un gruppo che imposta tutta la sua lotta adottando tecniche che non comportano nè la *minaccia* di lesione, nè la *lesione* effettiva degli *interessi vitali* delle persone (quelli cioè su cui ciascuno può far valere un diritto uguale a quello di ciascun altro — diritto alla propria vita, alla propria integrità fisica e psicologica, a non essere mutilato o ucciso fisicamente o psicologicamente —) in quanto distinti da quegli interessi che sono fondati sulla violenza, sui quali cioè non si può far valere altro diritto che quello del più forte. Chiunque potrà convenire che vi è una differenza enorme fra il costringere un gruppo avversario a rinunciare ai privilegi di cui indebitamente gode mediante l'impiego di mezzi che comportano l'intenzionale e coatta inflizione di enormi sofferenze e lesioni,<sup>6</sup> e il costringerlo a

<sup>6</sup> È il caso, in modo particolare, della lotta violenta militare che si fonda sul principio, enunciato da Clausewitz, per cui «la guerra è un atto di forza, all'impiego del quale non esistono limiti: i belligeranti si impongono

ciò in seguito all'impiego di mezzi di lotta deliberatamente *scelti allo scopo di minimizzare il più possibile* le sofferenze per l'avversario contro cui sono impiegati, e che inoltre soddisfano tutte le altre quattro condizioni della lotta satyagraha e, per cominciare, la seconda che ora passo brevemente a illustrare.

(II) *La disposizione al sacrificio*. Questa condizione della modalità di lotta satyagraha richiede che il gruppo coinvolto in essa sia disposto a sottoporsi a tutti quei sacrifici che sono necessari a far avanzare la propria causa e a minimizzare (come richiede la precedente condizione) le sofferenze per l'avversario. È questa la condizione su cui in genere si appuntano le maggiori critiche degli avversari del satyagraha. Spesso si tratta di critiche avventate, che tradiscono una conoscenza del tutto superficiale di questa modalità di lotta, oppure si fondano sulla forma del tutto particolare che questa condizione del satyagraha assume in Gandhi. Così A.I. Titarenko, uno dei filosofi ufficiali dell'Unione Sovietica (è professore di etica nel dipartimento di filosofia nell'università di Mosca), in un suo recente libro in cui affronta la scottante questione dei rapporti fra morale e politica, trattando brevemente della nonviolenza gandhiana scrive, con chiaro riferimento alla presente condizione della lotta satyagraha, che la nonviolenza di Gandhi «deve essere moralmente condannata in quanto *impone l'intero onere delle sofferenze sulle spalle degli oppressi, mentre assolve gli oppressori*». E

legge mutualmente; ne risulta un'azione reciproca che *logicamente deve condurre all'estremo*». (Cfr. K. von Clausewitz, *Della guerra*, Mondadori, 1970, I, I, cap. I, p. 22). Poco prima (*op. cit.*, p. 21) Clausewitz aveva scritto: «Gli spiriti umani potrebbero immaginare che esistano metodi tecnici per disarmare o abbattere l'avversario senza infliggergli troppe ferite e che sia questa la finalità autentica dell'*arte militare*. Per quanto seducente ne sia l'apparenza occorre distruggere tale errore [...]» (i corsivi sono miei). Gli fanno eco non pochi rivoluzionari violenti. «La guerra è sempre una lotta in cui i contendenti cercano di annientarsi a vicenda» scrive Ernesto «Che» Guevara ne *La guerra di guerriglia* (Feltrinelli, 1967, p. 17), e Lin Piao dice espressamente che «il principio fondamentale che presiede alle nostre operazioni militari è la guerra di annientamento» («Sull'applicazione della strategia e delle dottrine tattiche della guerra di popolo»), cit. da C. Milanese, *Principi generali della guerra rivoluzionaria*, Feltrinelli, 1970, p. 20. Milanese, a sua volta, sottolinea come anche il guerrigliero sia «il combattente [...] che si propone di infliggere al nemico, di volta in volta, *il massimo di distruzione*» che i mezzi di cui dispone gli consentono (*op. cit.*, p. 99; il corsivo è mio).

aggiunge che «l'idea reazionaria della umiltà e della accettazione delle sofferenze è uno degli elementi chiave nel principio gandhiano della nonviolenza».<sup>7</sup> A ciò va risposto:

a) Nè la nonviolenza più specificatamente gandhiana, nè la nonviolenza positiva (che fa tesoro della prassi e del pensiero di Gandhi, ma non si identifica ovviamente in tutto con la concezione gandhiana), comportano affatto che si «assolvano gli oppressori», nè che si «imponga l'intero onere delle sofferenze sulle spalle degli oppressi», nè che si debba, umilmente, chinare la testa e passivamente accettare lo status quo. Quanto detto nelle pagine precedenti dovrebbe togliere ogni dubbio su questo punto.

b) La disposizione a sottoporsi anche ai sacrifici più gravi, è connessa con *ogni* tipo di lotta contro l'oppressione, *in modo particolare* con la lotta violenta, dato che, specialmente oggi, chi si affida ad essa deve realisticamente accettare il fatto che oltre che *poter* comportare sofferenze e morte per lui stesso, essa *comporta* effettivamente enormi sofferenze e morte per un numero sempre crescente di membri del gruppo cui esso appartiene e assieme ai quali, o per i quali, lotta (si pensi per esempio all'enorme numero di vittime e alla enormità di sofferenza che la lotta violenta è costata al popolo algerino e al popolo vietnamita).

c) Le sofferenze cui il gruppo satyagraha dovrà realmente sottoporsi saranno di regola minori di quelle che — specie oggi — una lotta violenta comporta, in quanto il metodo di lotta satyagraha tende a bloccare la violenza dell'avversario.

d) La disposizione a soffrire è nella lotta satyagraha di particolare importanza come testimonianza della serietà con cui si abbraccia la propria causa; non potendo dimostrare la propria fermezza mediante l'uso delle armi, il gruppo satyagraha la dimostra mostrando che è disposto a soffrire per essa almeno quanto è disposto chi si batte per una causa giusta in modo violento.

e) La disposizione, in certe situazioni, a sopportare anche notevoli sofferenze al fine di minimizzare il più possibile le sofferenze per l'oppositore, si fonda su due assunti: il primo, di natura prettamente morale, è il principio, già formu-

<sup>7</sup> Cfr. A.J. Titarenko, *Morality and Politics*, Progress Publisher, Mosca, 1972, p. 174.

lato da Platone,<sup>8</sup> per cui è moralmente migliore subire delle sofferenze ingiustamente inflitteci, che non infliggere ad altri delle sofferenze; il secondo assunto, di natura empirica, è che un comportamento informato alla condizione che qui si discute ha buone possibilità, oltre che di bloccare o comunque diminuire nell'avversario il ricorso alla violenza, anche di portarlo al tavolo della ragione e delle trattative.

Si tratta di due assunti che qui non sono che accennati e la trattazione esaustiva dei quali richiederebbe uno spazio che qui non ho a disposizione. Un serio esame di essi potrà anche giungere alla conclusione che si tratta di assunti assai dubbi. Ma Titarenko (e con lui molti altri critici della nonviolenza positiva) non li ha discussi e quindi la sua conclusione, che la posizione nonviolenta che si fonda su di essi è una posizione moralmente condannabile e « reazionaria », è un ulteriore esempio di quell'atteggiamento dogmatico che è del tutto estraneo alla posizione nonviolenta, proprio perchè essa pone, come terza condizione di una lotta satyagraha, che ci si attenga alla verità.

(III) *Il rispetto per la verità.* Tale condizione si articola in tutta una serie di richieste motivate, come tutte le altre condizioni, in parte da ragioni di ordine morale, in parte da ragioni di ordine empirico, tattico. Rimandando per un più compiuto esame di questa condizione al mio saggio introduttivo alla silloge di scritti gandhiani sopra menzionato,<sup>9</sup> noto qui, in tutta brevità, che tale condizione comporta che si rispetti la massima obiettività e imparzialità in ogni fase della lotta, che non si pongano obiettivi che non sono compatibili con l'idea del potere e del benessere di tutti e con le altre idee morali che caratterizzano la posizione nonviolenta positiva, che non si operi nella clandestinità, che si sia disposti ad essere persuasi, attraverso una seria argomentazione, a modificare la propria posizione, ecc.

(IV) *L'impegno costruttivo.* L'impegno in un lavoro costruttivo volto a realizzare, *hic et nunc*, nella maggiore misura possibile il tipo di società che si mira a porre in essere (organizzazione di consigli nelle fabbriche, nelle scuole, negli ospedali, ecc.; programmi educativi dal basso; costitu-

<sup>8</sup> Tra i vari luoghi delle sue opere in cui Platone ha formulato tale principio cfr. ad esempio il *Gorgia*, XXIV.

<sup>9</sup> Cfr. M.K. Gandhi, *Teoria e pratica della nonviolenza*, pp. CII-CVI.

zione di istituzioni parallele), rappresenta forse la più profonda esigenza della nonviolenza positiva [...].

(V) *La gradualità dei mezzi.* Quest'ultima condizione necessaria della modalità di lotta satyagraha esige che non si ricorra alle forme più radicali di lotta nonviolenta senza aver prima individuato un programma costruttivo su cui far convergere gli sforzi e senza aver tentato tutte le varie tecniche di persuasione, non escluso il compromesso inteso come tentativo di addivenire ad una soluzione del conflitto onorevole e accettabile a tutte le parti. Ove va però sottolineato che il compromesso, nella concezione della nonviolenza positiva, è possibile soltanto per quanto riguarda gli obiettivi non essenziali, mentre su quelli considerati essenziali non è possibile compromesso alcuno.

Ho più volte sottolineato che la distinzione fra violenza e nonviolenza, affinché risulti interessante e adeguata, deve essere tracciata, almeno nel presente contesto, in base ad un criterio morale, per cui ciò che viene caratterizzato come modalità di lotta nonviolenta dovrà esibire una chiara superiorità morale sulla modalità di lotta che viene caratterizzata come violenta. Orbene, e come ho già sopra osservato, penso che chiunque converrà che vi è una profonda differenza, proprio da un punto di vista morale, tra l'impiegare un metodo di lotta (come è qui per definizione quello violento) che comporta la deliberata e coatta inflizione di sofferenze e lesioni su vasta scala, e l'impiegare un metodo di lotta che soddisfi a tutte e cinque le condizioni della modalità di lotta satyagraha sopra passate in rassegna, *anche* se queste condizioni non sono soddisfatte al cento per cento.

È questa differenza di natura morale fra i due tipi o metodi di lotta che rende particolarmente interessante il problema concernente l'efficacia e la possibilità di una lotta rivoluzionaria satyagraha a livello di massa, cioè la possibilità che il satyagraha ha di porsi come una valida alternativa all'uso della violenza nella lotta per una più giusta ed umana società [...].

# La violenza necessaria

**Andrea Papi\***

Ciò che ci proponiamo è cercare di capire come possano essere utili alla trasformazione sociale sia l'azione violenta sia quella nonviolenta. Preciso subito che non nutro preconcetti di tipo moralistico nè verso l'una nè verso l'altra. Le mie riflessioni sono animate da volontà di ricerca e ispirate a uno spirito spregiudicato.

Affinchè l'esposizione non debba inavvertitamente incorrere in ambiguità che possano dar adito a polemiche devianti, per cominciare ritengo utile esporre il significato che attribuisco alle parole intorno alle quali si svolge la nostra riflessione. Ha ragione Pontara [6] quando sostiene che si possono attribuire più significati alla parola violenza. Cioè, se ho ben capito, che la violenza possa essere vista da diverse visuali, ed egli lascia liberi di interderla come a ognuno aggrada. Personalmente preferisco rendere più specifico cosa intendo quando uso la parola violenza, perchè l'esposizione ne guadagna in comprensione e più difficilmente si dà adito a cattive interpretazioni. Per violenza intendo atto del violare, imposizione di una o più costrizioni che impediscano totalmente o in parte la libertà di altri individui; qualsiasi violazione, dovuta a sopruso attraverso la forza, sia di tipo fisico, sia morale, sia psicologico, sia di qualsiasi altro tipo. C'è violenza quando uno o più individui sono costretti a subire contro la propria volontà la forza e la volontà altrui.

\* Militante anarchico; è stato redattore del mensile romagnolo «La Questione Sociale».

Violenza quindi come atto, staccato nel suo manifestarsi da ragioni di tipo morale. Sarà la scelta etica individuale a giudicarla giusta o ingiusta, ma la violenza non comprende di per sé né la giustizia né l'ingiustizia.

Ne consegue che nonviolenza, intesa nel senso specifico di negazione della violenza, implica ed indica il rifiuto netto e totale della violenza. Il che è abbastanza diverso dal satyagraha gandhiano, cioè il metodo nonviolento propugnato da Gandhi in India. Se non erro, tradotto letteralmente satyagraha significa forza-verità, cioè forza che proviene dall'attenersi alla verità. Gandhi scelse questo termine perché gli interessava sottolineare un rifiuto consapevolmente morale della violenza, ma soprattutto da una volontà di azione contro la violenza del nemico. Infatti rifiutava la concezione della resistenza passiva e concepiva la sua nonviolenza di satyagraha come un momento di lotta estremamente attivo. A mio modo di vedere la sua nonviolenza non può essere concepita come reazione passiva, ma è essenzialmente momento di attacco.

Per trasformazione sociale si intende un cambiamento alle radici dei principi che sorreggono l'assetto sociale esistente. Per l'anarchico, la scelta di una società diversa da quella che combatte non può essere generica. Non un qualsiasi cambiamento, anche se profondo. L'anarchico visualizza e propone un tipo di società non semplicemente trasformata, ma direi l'opposto di quella che violentemente ci viene imposta. Rifiuto della gerarchia, dell'organizzazione militare, del lavoro sottoposto e salariato, di ogni tipo di potere, sia esso dittatoriale o delegato, di oscurantismi religiosi, di ogni forma di coazione. Propone forme organizzative basate su rapporti federativi e l'accordo liberamente raggiunto secondo coscienza e volontà, in alternativa al corpo legislativo. La trasformazione sociale, per un anarchico, ha quindi un significato particolare, definito nella sostanza e nei principi.

Violenza e nonviolenza come scelte di lotta sono così finalizzate a una trasformazione sociale di un certo tipo, che si allaccia a ben definite scelte etiche. Il momento fondamentale da cui partire è la scelta della liberazione, perché l'anarchico lotta per liberarsi dal gioco dell'oppressore. Si tratta di ricercare come violenza e nonviolenza possano essere utili alla liberazione per i fini sopradetti, oppure al contrario risultino inefficaci o, al limite, dannosi. Secondo noi la scelta

etica di fondo non si identifica nell'uso o meno della violenza, ma nella possibilità di realizzare la liberazione o no. Dunque, se la violenza è uno strumento utile a tale scopo, l'anarchico trova che sia moralmente giusto adoperarlo. Lo stesso discorso vale per la nonviolenza.

Nel suo libro *Educazione e Libertà*, Marcello Bernardi scrive: «propongo di definire la violenza come la trascrizione operativa dell'aggressività. Quando io sono spinto all'azione da impulsi aggressivi, i miei atti sono atti violenti» [1, p. 98]. Più avanti sostiene che l'aggressività «è un elemento ineliminabile della personalità umana; la sua traduzione in azioni, cioè la violenza, è parimenti inevitabile». Bernardi fa questo discorso in relazione ai rapporti educativi fra adulto e bambino, ma penso che il suo approccio sia generalmente valido. La violenza è una manifestazione conseguente degli impulsi aggressivi. L'aggressività fa parte della struttura psichica dell'essere umano ed è una manifestazione da cui è impossibile prescindere, perchè è un modo di rapportarsi nelle relazioni sociali. Il problema che ritengo reale rispetto alla violenza allora è: quali sono le possibilità di controllo che l'essere umano può esercitare sull'impulso aggressivo ad essere violento?

Non vogliamo qui addentrarci in un discorso di tipo psicoanalitico, perchè richiederebbe troppo tempo e ci fuorvierebbe facilmente rispetto al problema che ci interessa analizzare. Dal momento che si parla di impulsi aggressivi come base della produzione di violenza, non è possibile prescindere, anche soltanto per prenderne atto, dalle manifestazioni del profondo interiore della psiche umana. E bisogna prendere atto che gli impulsi prendono corpo là dove risiede il profondo interiore, meglio conosciuto come inconscio. Ci troviamo cioè di fronte a meccanismi non razionali, come lo sono il desiderio sessuale, le passioni e tutto quel bagaglio di spinte interiori che determinano in modo estremamente rilevante i nostri comportamenti quotidiani. In altre parole la violenza, come manifestazione di impulsi che provengono dal profondo, al pari di tutte le altre manifestazioni consimili, è un elemento imprescindibile del comportamento sociale, quindi nell'affrontare i conflitti.

Si conferma così il problema è quello di identificare come esercitare un controllo sugli impulsi e sulle manifestazioni, per essere in grado di esercitare una vera e propria scelta ri-

spetto alle risposte e alle azioni di tipo violento che sorgono in situazioni di conflitto, con tutte le implicazioni etiche che comporta una scelta. Questo partendo dalla considerazione sopra descritta che la violenza, manifestazione dell'impulso aggressivo, fa parte in modo imprescindibile della struttura psichica dell'individuo. La dimensione del controllo mi permette di indirizzare gli impulsi aggressivi, da cui non posso prescindere, in modo tale che le manifestazioni di tali impulsi diventino utili a raggiungere gli scopi che mi sono prefisso. Allora mi è possibile applicare all'atto che ne consegue il giudizio (e non può che essere un giudizio di valore), per stabilire se la mia azione è giusta o ingiusta.

Mi sembra importante aprire una breve parentesi. Ritengo indispensabile la determinazione di giudizio su ciò che è giusto e che è ingiusto, perchè è strettamente dipendente dalle scelte morali dalle quali si misurano i comportamenti. Così, dal momento che i fini prescelti sono legati alla trasformazione sociale in senso anarchico, come sopra descritto, anche il giudizio di valore rispetto alle manifestazioni violente degli impulsi aggressivi, si allaccia al raggiungimento di questi fini. Allora un'azione violenta contro un sopruso, contro l'oppressione sociale, contro le sopraffazioni di potere, assume una valenza di giustizia. Mentre un atto violento che sancisce il sopruso, che impone con la forza la volontà di pochi sulle moltitudini, le violenze militari e tutto ciò che concerne la conservazione di poteri contro i quali combatto, assume invece la valenza di ingiustizia. L'azione violenta viene dunque commisurata secondo il criterio di partenza che vuole la liberazione. All'interno di questa dualità di scelta bisogna poi vedere se l'azione è stata efficace oppure no. Ma è un problema che vedremo in seguito.

Jean Marie Muller, teorico e attivista della nonviolenza, si rende conto dell'importanza di riconoscere l'aggressività come elemento imprescindibile. Nell'opuscolo *Significato della nonviolenza* scrive: «Senza aggressività io non potrei nè costruire la mia personalità, nè salvaguardarla. Senza aggressività non ci potrebbe essere ne rispetto per se stessi, ne amore per gli altri» [5, p. 10]. E sostanzialmente identifica nell'aggressività la molla fondamentale che spinge alla lotta, quindi anche la scelta nonviolenta. Gandhi stesso più volte sottolinea che se si fosse costretti a scegliere tra sottomissione e violenza, tra cordardia e violenza, allora sarebbe necessario sce-

gliere la violenza. La nonviolenza attiva dunque, per manifestarsi, essendo un momento di lotta, deve attingere dai medesimi impulsi da cui prende corpo la violenza. Così vediamo che sia la ribellione violenta che quella nonviolenta sono manifestazioni, direi opposte, che provengono dalla stessa madre, l'aggressività. Secondo i nonviolenti il controllo che dovrebbe esercitarsi sull'impulso aggressivo dovrebbe portare sempre a manifestazioni di tipo nonviolento. Sempre Muller sostiene: «Se la nonviolenza è possibile, essa è preferibile» [5, p. 27].

Il divario di fondo sta qui. I nonviolenti sostengono che è sempre possibile nei conflitti sociali scegliere la nonviolenza, il satyagraha. Non solo, ma che il satyagraha ha forse più probabilità di successo della rivolta violenta. Gli anarchici invece partono dal presupposto che la liberazione deve essere totale. Il punto di riferimento sostanziale è l'abbattimento delle strutture di oppressione. Gli anarchici sostengono che una società in cui si realizza lo stato di anarchia considera aberrazioni la violenza e la sopraffazione. Ma per giungere a realizzare questa società è necessario combattere il sistema attuale con ogni mezzo, anche quello violento. È illuminante a questo proposito la posizione di Errico Malatesta che definiva la lotta violenta una triste necessità e la giustificava soltanto sul piano della difesa, oltre la quale diviene sopruso, perchè la libertà è basata sul libero accordo e non sulla sopraffazione.

A questo punto vorrei chiarire alcune riflessioni sulla cosiddetta nonviolenza. La nonviolenza che oggi viene messa in campo nasce dall'esperienza gandhiana. Lo stesso Pontara, alla fine della sua introduzione all'antologia *Teoria e pratica della nonviolenza* sostiene che questo metodo di lotta «è nato con Gandhi. Quantunque esso sia stato dopo di lui e sulle sue orme più volte impiegato, è in gran parte qualcosa di nuovo, e sul quale in realtà sappiamo ancora assai poco» [3, p. CXXIII]. Poco più avanti sostiene: «E se è vero che in base alle scarse conoscenze che tuttora abbiamo dei modi in cui il satyagraha opera, e di fronte alla realtà che ci circonda, coloro che optano per la nonviolenza fanno oggi un profondo atto di fede». E quindi un metodo giovane, la cui sperimentazione profonda finora si è vista soltanto nella lotta di liberazione nazionale che portò l'India all'indipendenza dall'Inghilterra nel 1947.

L'esperienza gandhiana affossa le precedenti posizioni nonviolente di ispirazione borghese o prettamente mistiche. Si pone in modo dirompente come azione di lotta costruttiva, non più come resistenza passiva. Propugna la non collaborazione, l'obiezione di coscienza, la disobbedienza civile. Non è quindi semplicemente un rifiuto della violenza, per non sporcarsi le mani, ma scelta responsabile, direi di attacco, che affronta tutti i rischi connessi alla scelta fatta. È dunque essenzialmente un metodo di lotta. Ma è un metodo di lotta con precise implicazioni di etica individuale. Il suo presupposto di fondo è il rifiuto netto di ogni risposta che implica violenza nei confronti del nemico. Dietro la scelta del satyagraha ci deve essere la chiara consapevolezza del sacrificio. Tende a disarmare l'avversario, accettando su di sé la violenza che ti scarica addosso, senza dare occasione perché questa aumenti rispondendo con altrettanta violenza; sconcertandolo quindi. Richiede l'assoluta non-menzogna, totale con sincerità, nessuna segretezza. Tra le altre motivazioni ha quella pedagogica di disarmare moralmente l'avversario con la propria fermezza etica, cercando di convincerlo alle proprie ragioni.

A mio avviso dietro la proposta gandhiana del satyagraha, non ci sta solo la proposta di un metodo nuovo la lotta. A monte dell'elaborazione del satyagraha, c'è una chiara scelta ascetico-religiosa che, ovviamente, non è estendibile a livello di massa, perché presuppone fede e conoscenze di tipo elitario. Non è possibile vedere i metodi gandhiani staccati dalla filosofia esistenziale individuale che li presuppone, cioè semplicemente come tecniche di lotta.

Leggendo ciò che egli ha scritto, ci si rende conto che aveva una conoscenza profonda delle varie tradizioni di elevazione ascetica spirituale antiche, egli dice, come le montagne. Il voto al sacrificio che egli più volte dimostrò di possedere e che è parte integrante del satyagraha del lui proposto, non può essere disgiunto, se non si vuol cadere nella superficialità, dal suo voto di castità che, se non erro, fece intorno ai trenta anni. Tutta la sua vita è una proposta di correzione, attraverso forme di disciplina interiore, degli impulsi della carne, per congiungersi con dio. Il suo problema non può essere confuso col controllo degli impulsi come si diceva all'inizio, perché è un problema che tende all'eliminazione dell'impulso, all'annichilimento del desiderio. La sua

stessa concezione religiosa mostra la sua conoscenza approfondita delle tradizioni esoteriche. Egli viene dalla tradizione induista, ma trova parecchi punti in comune con le altre tradizioni: cristiana, maomettana, buddista, potremmo aggiungere tantrista, taoista e così via. Dal suo discorso affiora che la verità è una e che le differenze religiose sono solo diverse tecniche ascetiche per giungere allo stesso obiettivo. Egli dice: «La verità è dio. Dio è perché la verità è. La ricerca della verità è ricerca di dio... Perfino gli atei che hanno preteso di non credere in dio hanno creduto nella verità. Il loro trucco è stato di dare a dio un nome diverso non un nome nuovo... Tutte le religioni sono vere; tutte le religioni contengono qualche errore; tutte le religioni mi sono altrettanto care che il mio induismo [2, cap. II]. E potremmo continuare.

Dietro il metodo gandhiano c'è una profonda conoscenza esoterica e una pratica conseguente che lo porterà com'egli dice, ad essere dio stesso. Il metodo scelto, altamente mistico è espresso nelle sue stesse parole: «Anche se per la mia debolezza cado mille volte, non perdo la fede, ma spero di vedere la luce quando la carne sarà stata completamente soggiogata, come un giorno dovrà essere». L'originalità di Gandhi non sta in questa via elitaria verso una presunta immortalità dell'anima che si deve staccare dal corpo. Questa vita concepita in ascesi è antica come il mondo. La sua originalità sta nell'aver trasportato sul piano della lotta sociale questo metodo, di essere riuscito a dargli un spessore di masse che si muovono su obiettivi tipicamente elitari. Riesce a proporre una unificazione tra etica individuale, etica dei rapporti interindividuali e politica.

Rimanendo nel campo delle tradizioni esoteriche probabilmente egli stesso sapeva che la tecnica da lui proposta non è l'unica. Al contrario ci sono tradizioni che usano la violenza e la guerra come momento di ascesi e sono tradizioni millenarie cui Gandhi, come egli stesso dice, è legato: «tutte le religioni mi sono altrettanto care che il mio induismo». Anche secondo le tradizioni guerriere si deve raggiungere l'elevazione spirituale, il superamento del corpo, solo che ciò viene fatto attraverso lo scontro diretto armato. L'ascesi avviene nel combattimento. Ciò che diventa universale dunque, in questo tipo di messaggi, non è il metodo scelto, che ha una valenza rispetto all'individuo che lo mette

in pratica, ma l'obbiettivo che è il culmine dell'ascesi, l'estasi eterna, la luce ecc. Quello che ci interessa mettere in luce è che il problema da cui parte Gandhi è un problema di elevazione spirituale individuale. La liberazione sociale diventa secondaria rispetto a questo obiettivo, in quanto acquista senso solo se tale obbiettivo viene realizzato.

È dunque perlomeno riduttivo da parte di coloro che estrapolano soltanto le tecniche di lotta, non curarsi minimamente di tutta la parte spirituale che fa da sostrato alla teoria delle lotte nonviolente. Ovviamente permangono non poche perplessità per chi non è interessato alle implicazioni di tipo ascetico, ma cerca di trarre insegnamento dell'esperienza di una lotta che, se pur molto limitatamente qualche risultato l'ha ottenuto o, perlomeno, ha creato una base importante di riflessione per la conduzione delle lotte contro i poteri e per la libertà degli oppressi.

Da una parte ciò che riguarda la non collaborazione, il sabotaggio, l'obiezione dà spunti interessanti in cui si possono riconoscere, a mio avviso, tutti coloro che vogliono lottare contro un qualsiasi potere, al di là delle differenze ideologiche. Del resto sono tecniche di lotta niente affatto nuove. Ciò che è nuovo è il contesto satyagraha in cui vengono inserite. Dall'altra parte c'è tutta una serie di comportamenti, richiesti da satyagraha come essenziali, in cui non è facile riconoscersi, proprio perché manca quel punto di partenza ascetico sopramenzionato. Momento primo è la disposizione al sacrificio, se non addirittura al martirio. Resistere a un nemico armato e incaroognito, con la forza ostinata di una ferma disobbedienza ai suoi ordini, sapendo già in partenza che può costarti anche la vita, pone una serie di interrogativi. Quale scopo può avere una simile scelta, collocata in una visione di lotta? Se è sorretta da una concezione di elevazione spirituale attraverso la mortificazione della carne, come appunto è in Gandhi, essa ha un senso esistenziale elitario mistico, nobile e rispettabile finché si vuole, ma molto discutibile dal punto di vista dei risultati materiali cui deve tendere una lotta.

Innanzitutto non è liberante. Mi si potrebbe obiettare che i suoi effetti — come risultato di tante azioni consimili — possono risultare nei tempi lunghi, perché l'avversario si troverebbe disequilibrato a pestare sempre persone inermi. Rispondo semplicemente che ciò può essere, come però può

anche essere (e secondo me più facilmente) il contrario, il mondo è pieno di esempi di genocidi efferati, di carneficine gratuite da parte di militari che probabilmente non si sentono assolutamente commossi dal sangue inerme, ma eccitati e stimolati nei loro istinti sadici. Ineffaci si stanno dimostrando anche le campagne di controinformazione che non sono certamente in grado di fermare i livelli di distruzione attualmente in atto nel mondo. L'idea stessa poi di accettare senza reagire anche la morte, mi sembra sia poco? costruttiva. Questo ovviamente nell'ambito di una lotta, come sono poi tutte le lotte sociali, che non abbia aspirazioni di martirio ascetico.

Un esempio in proposito, che mi sembra probante, lo tratto dalla biografia di William Shirer. Mi riferisco allo scontro grave e sanguinoso che si ebbe alle saline di Dharasana nel 1930. Un gruppo di seguaci di Gandhi tentarono un attacco alle saline governative di Dharasana, nell'ambito della campagna del sale. Queste erano difese da quattrocento uomini della polizia. I satyagrahi avanzarono decisi e disarmati contro i poliziotti che li tempestarono di colpi con i loro lathi rivestiti d'acciaio. L'invitato speciale della United Press, che assistette alla scena, riporta: «Non uno degli uomini alzò una mano per parare i colpi. Caddero come birilli. Da dove mi trovavo udivo il suono tremendo dei randelli sulle teste non protette... Quelli caduti a terra giacevano privi di sensi o si torcevano con il cranio fratturato e le spalle spezzate... Quelli ancora incolumi, senza rompere i ranghi, continuarono silenziosamente ad avanzare finché furono tutti abbattuti [7, pg. 109]. Trecentoventi feriti gravi, alcuni con coma celebrale e due morti col cranio a pezzi. Shirer dice che la polizia inglese fu sputtanata agli occhi del mondo per la sua brutalità. Ma io chiedo: dove si trova l'utilità di un simile martirio che dal mio punto di vista è esclusivamente gratuito? Al di là degli effetti sulla opinione pubblica mondiale sempre relativi, gli indiani ottennero solo umiliazione e bastonate e le saline rimsero in mano agli inglesi. Altri esempi consimili si trovano nella lotta dei satyagrahi, perché uno dei punti qualificanti del loro metodo è la disposizione al sacrificio, in alcuni casi al martirio. Al di là dell'elevazione morale, sempre rispettabile, penso che i risultati sul piano della lotta siano nulli.

L'India divenne indipendente non certo per episodi consi-

mili, ma per il sabotaggio organizzato a livello di massa e la non collaborazione. Strumenti certo non violenti, ma a mio modo di vedere non specifici del satyagraha. Se andiamo poi a vedere ciò che è avvenuto politicamente una volta raggiunta l'indipendenza dal governo britannico, penso che il bilancio, rispetto non dico alle aspettative di un anarchico (chè il discorso è ovvio) ma di Gandhi stesso e del movimento satyagraha, sia abbastanza magro.

Ora vorrei fare alcune considerazioni sul rapporto che intercorre tra due entità che si scontrano in relazione al discorso violenza. Mettiamo che A sia l'aggressore e B sia l'agredito. A riversa su B la sua aggressività usandogli violenza. Il comportamento di B può essere duplice. O B si ribella all'aggressione e si difende da A usando la violenza necessaria a rendere innocuo l'avversario. Oppure B è un seguace del satyagraha, allora con fermezza accetta la violenza e soccombe. L'eventualità che A si trovi psicologicamente disarmato di fronte alla non risposta di B e desista dal suo comportamento aggressivo è possibile, ma è una possibilità che ha poche probabilità di avvenire, soprattutto se considerata nell'ambito dei conflitti sociali. L'aggressore A che attacca, lo fa con la determinazione di colpire e sottomettere con la forza l'avversario B. Se B non reagisce e accetta la violenza per non esercitarla, lascia perciò campo libero ad A di imporre la sua forza e la sua volontà. Rispetto all'agredito B la violenza non viene comunque eliminata. Nel caso che A decida di esercitarla per difendersi, trasforma una forza ingiusta in una forza giusta, perché il fine per cui viene adoperata serve alla sua liberazione. Nel caso che accetti di subirla e soccomba non la usa, rimane santo ma soccombe. Permette cioè alla violenza di esercitare una ingiusta difesa, rende più forte l'aggressore A, che trova campo libero per imporre ingiustamente la sua volontà. Non abbiamo quindi eliminato la violenza, lasciandole fra l'altro l'unica aberante prerogativa di essere tiranna, senza nemmeno tentare di elevarla a dignità di ribellione contro l'ingiustizia.

Ecco che nella lotta di emancipazione sociale acquista dignità e senso di giustizia l'uso della violenza come strumento di liberazione, come mezzo per rendere incapace di nuocere i nemici dell'emancipazione. L'insurrezione popolare è un momento epico e sacrosanto della ribellione di massa, in cui la violenza giunge al suo culmine. È una fase in cui si

scatenano istinti ancestrali di rivolta contro una sottomissione millenaria, una vera e propria forza della natura. E gli anarchici stanno dalla parte degli insorti, non soltanto col cuore e col proprio intelletto, ma con la partecipazione diretta, perché considerano importante ogni momento in cui ci si ribella ai tiranni, in qualsiasi forma avvenga, purché non sia diretta dall'alto da forze che hanno l'intenzione di imporsi con un nuovo potere.

Ma al di là dei momenti epici, ritengo utile fare alcune considerazioni sull'uso della violenza, come possibilità di difesa dai soprusi e dalle imposizioni del potere. Non sempre l'uso della violenza è appropriato, anche se muove da ragioni giustissime e sacrosante. Anzi l'uso indiscriminato e non ben valutato della violenza può portare molti più danni di quel che ci si possa attendere. Accettare uno scontro sapendo in partenza di essere sconfitti è deleterio, perché l'avversario, imbalanzito ancor di più dalla vittoria, con molta facilità eserciterà sullo sconfitto il sadismo tipico dei potenti. Esercitare violenza per il puro gusto della rivalsa e della vendetta è nocivo per la causa in nome della quale si combatte e spinge chi assiste verso sentimenti conservatori. Anche se l'obbiettivo per cui ti batti è giusto, la violenza che usi non dovrebbe mai essere superiore alla necessità. Se, vittorioso, ti lascerai trasportare dall'euforia ed eccederai in atti di vendetta e di rivalsa, allora la violenza non sarà più motivata dalla necessità della ribellione e della difesa, ma sconfinerà irrimediabilmente in quella del sopruso, cioè del potere che hai combattuto.

L'uso della violenza ha senso per gli anarchici se serve unicamente alla liberazione. Altri usi della violenza sconfinano in campi contrari all'anarchia. Ecco allora che quando l'uso della violenza non è chiaro nei suoi scopi e nelle sue possibilità, almeno dal mio punto di vista, è meglio usare tecniche nonviolente di opposizione. Ma intendiamoci bene, senza la predisposizione ascetica al sacrificio, che in troppi casi hanno dimostrato i seguaci del satyagraha. Non ha senso esporsi ai soprusi e ai sadismi di chi fa dell'uso della violenza un mestiere. Così le tecniche violente, come quello nonviolente, vanno comunque ben valutate negli scopi e nelle possibilità. Non ci sono preclusioni per l'anarchico, ove sia chiaro che ciò che si fa serve alla liberazione, per costruire una società basata sulla libertà più completa possibile nei

rapporti sociali.

L'anarchia è una società ideale in cui la violenza è abolita come dato di fatto e come mentalità. Essendo basata sulla libertà e sul libero accordo non può considerare la violenza che come una aberrazione. La violenza è il sostrato di ogni potere e il potere, essendo contrario a una società libera autogestita, si impone con la forza delle armi e delle leggi stabilite da un numero ristretto di privilegiati che le impongono a tutti gli altri. Quindi gli anarchici sono per principio e per cuore contrari alla violenza. Ma la società anarchica non è possibile fino a quando permane l'attuale organizzazione di potere. Uno degli strumenti principali per abbattere il potere è l'uso della violenza liberatrice, con tutte le accortezze necessarie per non rimanere intrappolati. Così gli anarchici giustificano l'uso della violenza come momento indispensabile a liberarsi dei violenti per principio e per cuore, cioè i potenti.

Vorrei concludere citando un pezzo di Errico Malatesta, molto chiaro e nel quale mi riconosco pienamente: «Noi consideriamo la violenza necessaria e doverosa per la difesa ma solo per la difesa. E, s'intende, non solo per la difesa contro l'attacco fisico, diretto, immediato, ma contro tutte quelle istituzioni che per mezzo della violenza tengono la gente in schiavitù. Noi siamo contro il fascismo e vorremmo che lo si debellasse opponendo alla sua violenza una violenza maggiore. E siamo soprattutto contro il governo che è la violenza permanente. Ma la nostra violenza deve essere resistenza di uomini contro bruti, e non lotta feroce di bestie contro bestie. Tutta la violenza necessaria per vincere; ma niente di più o di peggio» («Umanità Nova», 21 ottobre 1922) [4, p. 18].

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- [1] BERNARDI g., *Educazione e libertà*, De Vecchi, Milano, 1980.
- [2] GANDHI M.K., *Antiche come le montagne*, Comunità, Milano, 1979.
- [3] GANDHI M.K., *Teoria e pratica della nonviolenza*, Einaudi, Torino, 1973.
- [4] MALATESTA E., *Scritti scelti*, R.L., Napoli, 1947.
- [5] MULLER J.M., *Il significato della nonviolenza*, Edizioni del Movimento Nonviolento, Perugia, 1980.

[6] PONTARA G., *Definizione di violenza e nonviolenza nei conflitti sociali* in AA.VV., *Marxismo e nonviolenza*, Lanterna, Genova, 1977.

[7] SHIRER W., *Mahatma Gandhi*, Frassinelli, Milano, 1983.



# Satyagraha e anarchia

Giuliano Pontara

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

## 1. Violenza, costrizione e libertà

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Per chiarire questa nozione bisogna introdurre una duplice distinzione:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## 2. L'anarchismo di Gandhi

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### 3. Il problema della giustificabilità della violenza

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI:

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

- [2] BOSE N.K., *Selections from Gandhi*, Navajivan Publishing House, Ahmedabad, 1957<sup>2</sup>
- [3] DHAWAN G., *The Political Philosophy of Mahatma Gandhi*, Navajivan Publishing House, Ahmedabad, 1957<sup>3</sup>
- [4] GANDHI M.K., *Teoria e pratica della nonviolenza (a cura di G. Pontara)*, Einaudi, Torino, 1973
- [5] MARCUSE H., *Ethics and Revolution*, in T. De George (a cura di), *Ethics and Society*, Doubleday & Co., New York, 1966
- [6] STUART MILL J., *Saggio sulla libertà*, Il Saggiatore, Milano, 1981
- [7] NOZICK R., *Anarchia, Stato e utopia*, Le Monnier, Firenze, 1981
- [8] PONTARA G., *Definizione di violenza e nonviolenza nei conflitti sociali; Marxismo, violenza e nonviolenza; Replica di Giuliano Pontara*, in AA.VV., *Marxismo e Nonviolenza*, Lanterna, Genova 1977
- [9] PONTARA G., *The Concept of Violence*, «Journal of Peace Research», XV, 1, 1978, pp. 19-32
- [10] PONTARA G., *Violenza e terrorismo: il problema della definizione e della giustificazione*, in *Dimensioni del terrorismo politico* (a cura di L. Bonanate), F. Angeli, Milano, 1979<sup>2</sup> (1978)
- [11] PONTARA G., *Democrazia, violenza e nonviolenza nella transizione al socialismo*, «Argomenti radicali», n. 10, 1978, pp. 77-78 (ripubblicato come *Esiste una terza via al socialismo*, in AA. VV. *Nonviolenza e marxismo*, Feltrinelli, Milano 1981)
- [12] PONTARA G., *Vi è un diritto di resistenza?*, «Critica liberale», n. 22-23, maggio-agosto 1983.
- 

# a ideia

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

# «Anarchisme et non-violence»

antologia a cura di **Marianne Enckell**

*Nel 1965 esce il primo numero della rivista «Anarchisme et non-violence» (ANV), che arriverà fino al n. 33, nel 1974. I membri del gruppo redazionale provengono dalla Fédération Anarchiste francese e dalle Jeunesses Libertaires; alcuni, che hanno partecipato ad «Action civique non violente» durante la guerra d'Algeria ed alla lotta in difesa degli obiettori di coscienza, vogliono prendere le distanze dall'ideologia mistica e religiosa di quell'esperienza.*

*Mentre, con un lavoro di ricerca, veniva riannodato il filo con quel po' di tradizione anarchica non violenta esistente (Thoreau, De Ligt, Ramus, Armand, Hem Day), il gruppo conduceva una riflessione sulla non-violenza e sui suoi mezzi d'azione. Ben presto al gruppo s'unirono altri compagni, d'una tendenza non violenta a-religiosa, senza passato anarchico ma con una pratica specifica. Ne conseguì una priorità attribuita alla ricerca ed alla propagazione di azioni non violente: atti individuali, lotta per l'obiezione, lotta anti-atomica.*

## **Qualche elemento fondamentale (n. 1, aprile 1965)**

— Le strutture della società attuale sono essenzialmente statali; possono essere mantenute solo con l'autorità e la violenza.

— Gli anarchici preconizzano la scomparsa dello Stato, propongono una società senza autorità, dove la violenza non si manifesterebbe più nei rapporti sociali.

— In alternativa al potere ed all'autorità, gli anarchici

hanno avanzato soluzioni libertarie (federalismo, sindacalismo, ecc.), ma opponendo violenza a violenza l'hanno di fatto legittimato.

— In ogni caso, di fronte al gigantismo attuale delle forze repressive ed al condizionamento psicologico, la violenza insurrezionale appare impotente.

— I metodi non violenti sembrano essere il mezzo d'azione più conforme alle teorie anarchiche, costituiscono una forza che consente d'evitare le conseguenze autoritarie della violenza.

— L'azione diretta non violenta è stata perlopiù utilizzata da gruppi religiosi, spesso con successo, ma la non-violenza non è per sua natura più religiosa di quanto la violenza sia anarchica o atea. È perciò necessario studiare e praticare queste forme d'azione.

Proponiamo dunque il primato della non-violenza e riteniamo che l'adesione ad «Anarchisme et non-violence» debba implicare l'uso della non-violenza sia nell'azione sociale sia nel comportamento individuale.

*Questi elementi saranno successivamente riveduti senza tuttavia che s'arrivi ad una nuova formulazione soddisfacente. A mezza strada smisero d'essere pubblicati sulla rivista.*

*Bisogna pur cominciare con delle definizioni:*

#### **Delimitando il terreno (n. 4, aprile 1966)**

**Violenza (...)** Non è detto che violenza e nonviolenza siano assolutamente contraddittori, potremmo considerarli come differenti aspetti della forza, con un passaggio graduale dall'una all'altra ed una zona limite in cui è difficile determinare il carattere violento o non violento: ad esempio certi atti fisicamente non violenti in cui la pressione anzichè convincere, si fa costrizione oppure certi atti di sabotaggio materiale in cui è essenziale la preoccupazione di salvaguardare la vita umana.

**Non violento.** Parola inventata dai giornalisti ed utilizzata tra virgolette per designare l'individuo che partecipa a manifestazioni di carattere non violento. Sarebbe stato più giusto creare il neologismo «non-violentista»: partigiano della non-violenza, ma il termine è infelice (...). Il «non vio-

lento» integrale, così come il «violento» integrale sono pure astrazioni.

**Azione diretta non violenta.** Fonde lo spirito della non-violenza con il metodo dell'azione diretta. 1) La protesta: atto perlopiù spettacolare di pressione psicologica. Esempi: picchettaggi silenziosi davanti alle prigioni ed ai ministeri; dimissioni da ruoli incompatibili con le proprie convinzioni; distruzione pubblica di carte d'identità, fogli matricolari, ecc.; sciopero della fame. 2) Intervento: protesta che implica assai di più l'idea di disobbedienza, d'azione illegale. Esempi: entrare in luoghi proibiti, fare scioperi bianchi. 3) Resistenza: è basata sul rifiuto di quelli che sono normalmente considerati doveri civili. Esempi: obiezione di coscienza, rifiuto di pagare le tasse, rifiuto d'obbedire alla polizia, rifiuto d'insegnare secondo certi programmi. (André Bernard)

*Anche se la rivista ebbe più impatto su una frangia di giovani attivisti «non violenti» che non sugli anarchici, il dibattito con questi ultimi fu ciononostante frequente. Alla fine del 1966, l'Union des groupes anarchistes-communistes (UGAC) inviò un «lettera aperta al movimento anarchico internazionale», proponendo diversi temi di discussione e d'azione, in cui ANV è ripetutamente citata.*

#### **Per una non violenza sperimentale (n. 8, aprile 1967)**

L'UGAC, pur riconoscendo la violenza della società, contesta due conclusioni degli «Elementi fondamentali» della nostra rivista, e cioè:

— che gli anarchici, opponendo violenza a violenza, l'abbiano legittimata: «Non è l'oppresso od il ribelle che decide della "legittimità", è colui che assicura l'ordine borghese o lo rappresenta».

— che i metodi non violenti permettano d'evitare le conseguenze autoritarie della violenza: «È confondere l'effetto con la causa e la causa con l'effetto».

Inoltre, la posizione non violenta gli «sembra essere soprattutto un'infiltrazione del pensiero religioso in seno al movimento anarchico», una posizione opposta alla rivoluzione.

Abbiamo già avuto l'occasione di parlare su queste pagi-

ne di rivoluzione non violenta; bisogna intenderci su questo punto. Se si assume che c'è violenza *nelle cose* — che dunque un capovolgimento della società non può farsi senza violenza, che l'abolizione d'una istituzione è in sé violenza — allora non può esserci azione non violenta. Ma questo significa rendere inutile a priori ogni discussione. Ben diversamente, è alla violenza *negli atti* che noi ci siamo sempre opposti, definendo nel contempo quegli atti in cui la violenza sarebbe assente.

Perché la non-violenza non è un valore spirituale, un fine: è azione che si muove verso la società dell'anarchia, è metodo di questa azione. È solo nel confronto permanente con la realtà, i suoi conflitti, le sue contraddizioni che essa ci serve, non nell'isolamento di un monastero; essa è l'immagine anticipata delle relazioni umane che vorremmo veder stabilite. (...)

Gli anarchici hanno sempre rinfacciato agli altri socialisti d'usare mezzi contraddittori con i loro fini (...). No alla partecipazione, no alle riforme, no al totalitarismo: solo la violenza troverebbe grazia agli occhi dei nostri compagni? Eppure non si può negare che, come mezzo rivoluzionario, essa è profondamente inadeguata alla società all'indomani della rivoluzione... A quelli che ci dicono che la discriminante tra evoluzione e rivoluzione è il salto qualitativo che contiene e vuole la violenza, rispondiamo che essi così legittimano la violenza come si «legittima» un governo al quale si partecipa od i mezzi dell'avversario che si utilizzano — per quanto se ne provi ribrezzo. (...)

L'UGAC, nel suo «appoggio totale in tutte le forme possibili» ai movimenti rivoluzionari, rischia di non avere dubbi sui pericoli del nazionalismo autoritario; noi, nella nostra sfiducia verso ogni violenza, rischiamo di non avere dubbi sui pericoli di un «umanesimo» poco efficace. Ma la non-violenza non è, per noi anarchici, un articolo di fede: è un metodo sperimentale. (Marie Martin)

*Successivamente la rivista accoglierà nelle sue pagine la critica fraterna di René Furth.*

**Sui postulati individualisti dell'anarchismo non violento**  
(n. 25, aprile 1971)

Ciò che, a mio avviso, è estraneo ai non violenti è la no-

zione di « fenomeno rivoluzionario », del dinamismo creativo della rivoluzione. La concezione rivoluzionaria della rivoluzione è caratterizzata dalla convinzione che, attraverso il disordine e la crisi, le sofferenze e gli entusiasmi, si dispiega un processo vivificante, portatore di nuove forme d'esistenza, di organizzazione, di coscienza. È la convinzione che, spazzando via le strutture costrittive ed arbitrarie, la rivoluzione liberi quelle forze represses che daranno alla collettività l'energia e la potenza inventiva necessarie a gettare le basi d'un nuovo ordine.

Una dinamica simile non avviene senza violenza, nel suo scatenarsi, nel suo estendersi, nel suo difendersi. Secondo molti libertari, è proprio l'irruzione della violenza insurrezionale che, battendo sulla breccia l'apparato repressivo, dà l'avvio al processo creativo: ed è quello che contestano i non violenti. In un numero di ANV in cui si criticava amichevolmente un mio opuscolo (*Formes et tendances de l'anarchisme*), Lucien Grelaud citava questo passaggio: « L'azione violenta ritempra le energie; risveglia le collere passate ed allo stesso tempo crea un clima d'effervescenza in cui germignano le idee nuove ». Al che rispondeva: « Mi sembra che, anziché applaudire al risveglio delle collere passate, sarebbe più proficuo deviare, sublimare questa reazione violenta e sostituirla con forme d'azione creativa come quelle che l'autore stesso auspica, in particolare l'autogestione ».

Questa risposta aggira il problema anziché risolverlo. Se l'autogestione diventa possibile è proprio perché la reazione violenta non è stata sublimata ma, esplodendo, ha introdotto la rottura che invoca e consente l'investimento delle forze mobilitate dalla rivolta. (...) Grelaud salta allegramente un anello della catena. L'autogestione può essere agevolmente pensata nella logica dell'anarchismo non violento: decisione razionale, accordo ragionato, lavoro collettivo intrapreso secondo un preciso contratto, educazione permanente grazie alla pratica stessa della gestione diretta. Lo stesso però non vale per lo stadio precedente, quello del ribaltamento d'equilibrio. Ciò che prevale in quello stadio è lo slancio passionale, l'improvvisazione, le decisioni rapide e spesso contraddittorie prese nel fuoco dell'azione, ed anche, se il movimento si amplia, la determinazione e la pressione autoritaria di gruppi ben organizzati e centralizzati, il che pone gravi problemi anche agli anarchici rivoluzionari. (...)

Le tattiche non violente mi sembrano un tentativo d'innesto in un corpo estraneo, se non contrario, ai loro principi. Si trovano inglobate, per esempio, nell'ambito di una contestazione che non esita a ricorrere talvolta alla provocazione violenta, all'aggressione, allo sfogo collettivo. In un periodo di sconvolgimenti rivoluzionari, gruppi e singoli militanti non violenti possono efficacemente inserirsi nello sforzo di ricostruzione socialista. Ma i preconizzati come soli metodi validi, i modi individualisti d'azione portano a fidarsi troppo di ristrutturazioni limitate (ambiti liberi, cooperative, autogestione parcellare), rapidamente deviate dalla forza di condizionamento e d'integrazione del sistema statale e capitalistico. E si arriva così alla critica dell'individualismo come forma libertaria di riformismo. (René Furth)

### **L'anarchismo come morale (n. 26, Luglio 1971)**

Ci sono quelli che scoprono l'anarchismo perchè non ne possono più, perchè sono in rivolta profonda, istintiva, dolorosa contro la vita che gli fanno fare, contro l'obbedienza che gli viene imposta, contro l'odio, l'aggressività e la competizione che regnano tra la gente. Ribellarsi, certo. Ma non basta. Allora si teorizza la propria prassi, si passa dall'individuale al collettivo, si diventa rivoluzionari. Se si accetta questa progressione, si ammette che tutto l'anarchismo poggia su « postulati individualisti », per riprendere i termini del bell'articolo di René Furth. (...)

Noi pensiamo che l'anarchismo è innanzitutto un modo di vita, un modello globale, una morale — non si abbia paura delle parole — e che la forza del movimento viene dalla forza degli individui che lo compongono. (...) Ed è perchè siamo anarchici che consideriamo la violenza come alleata del potere e della repressione. L'abbiamo detto sin dall'inizio: siamo non violenti perchè anarchici. (...)

La violenza non ha altro fine che se stessa, e sono coloro che la usano che la fanno smettere o l'indirizzano a fini precisi. Quelli che ne fanno un'ideologia, quelli per i quali la rivoluzione sta sulla canna del primo fucile venuto, assomigliano a quei bambini che credono che il neonato esca dalla borsa della levatrice. In ogni rivoluzione c'è della violenza, ma non è forse poi tanto necessaria (si veda in merito il dibattito con Isaac Deutscher sulla rivoluzione russa, ANV

23) ed è forse meglio limitarla che accrescerla. Perché non se ne esce più.

D'altronde, non sono mai i rivoluzionari che scatenano le rivoluzioni, non è vero, compagni? (...) Pretendere che «solo uno scontro violento può scatenare un processo» rivoluzionario è abusare del linguaggio, è essere partecipi del mito della violenza. Preso in questo ingranaggio Sartre è arrivato al punto di dichiarare per giustificarne la pratica, che «lo sciopero della fame è un atto violento e rivoluzionario», quando è palese che se lo sciopero della fame esercita una qualche violenza è solo su coloro che lo fanno.

Nel primo numero di ANV, qualcuno scriveva: «La nonviolenza non è un rifiuto della violenza, ma un'altra forma più elaborata di rapporto di forze». All'inizio non sapevano molto bene come questo potesse avvenire; dicevamo, come rileva Furth, che bisognava sublimare la collera passata e trarne azioni creative. Ora ne siamo meno sicuri. (...)

Furth ci classifica tra gli individualisti anarchici. È vero che siamo stati tutti influenzati da E. Armand e che volentieri privilegiamo le azioni individuali o di piccoli gruppi di tipo comunitario. Ma non lo sentiamo come una carenza, come un'ignoranza delle idee collettiviste e comuniste libertarie. Sono semmai i comunisti che rischiano di perdere di vista l'uomo per il gruppo, di dimenticare nella società autogestita l'autogestione della vita quotidiana. (...)

I gruppi anarchici più aperti, i non violenti più radicali, le comunità, tutti siamo in un periodo sperimentale, nessuno ha la chiave dell'analisi più esatta, della strategia migliore. E sulla strada che ci resta da percorrere non vediamo molta gente che ci preceda. (Marie Martin)

## **Il gruppo, la rivista**

*Il collettivo ANV (la rivista era fatta a Parigi, ma alcuni membri del gruppo abitavano a Tolone, Ginevra, Bruxelles, Toulouse...) si trovavano due o tre volte l'anno per incontri di lavoro e per un campeggio e facevano circolare dei «bollettini interni». C'è sempre stata una tensione soggiacente o esplicita tra la vita del gruppo e la vita della rivista: per la maggior parte eravamo molto isolati, a volte impegnati in attività locali e la comunicazione passava essenzialmente per la scrittura, che non era il mezzo più idoneo per tutti.*

Desiderando superare la dispersione geografica e la compartimentazione dei rapporti, abbiamo pensato alla creazione di un «groupe de partage» (gruppo di spartizione) per ovviare ad una ripartizione non egualitaria delle risorse. In mancanza di meglio, abbiamo costituito, come punto di partenza, una cassa di solidarietà alimentata da versamenti volontari, più o meno regolari, di alcuni di noi. Questa cassa è servita soprattutto ad aiutare gli obiettori, a sostenere certe azioni e certi compagni. Pur mantenendoci nell'ottica del «groupe de partage», non siamo mai riusciti ad andare oltre questa cassa di solidarietà. (n. 24, gennaio 1971)

*Gli indici della rivista riflettono questa tensione. I numeri centrati sulla non-violenza parlano soprattutto d'azione (pacifismo, happenings, anti-militarismo, azione diretta, boicottaggio e sabotaggio); i temi teorici sono più specificamente anarchici (uno studio sulla Spagna rivoluzionaria, la prima traduzione francese di Murray Bookchin, la pubblicazione di Pour l'anarchisme di Nicolas Walter e di La question anarchiste di René Furth), ma si tratta di numeri che raramente sono fatti dal collettivo. Il collettivo riflette su se stesso in due numeri: il 24, pubblicato a seguito del numero-bilancio di «Noir et Rouge» che segna la fine di quella rivista, e l'ultimo, il 33.*

#### **La chiave sotto la porta (n.33, gennaio 1974)**

Quest'ultimo numero di «Anarchisme et non-violence» è consacrato ad un riassunto, il più fedele possibile, del dibattito che ci ha condotti all'interruzione della nostra attività comune. Vi troverete frammenti di contributi «bollettino interno» e di interventi fatti durante una discussione generale.

(...)

— Se non violenza ed anarchismo sono stati, per lungo tempo, due poli della nostra ricerca e della nostra evoluzione, il gruppo è ora arrivato a un punto morto, in cui ciascuno prosegue la sua riflessione e la sua ricerca indipendentemente dagli altri. Ci si può chiedere che cosa ci unisce ancora e quali sono i nostri punti d'accordo.

(...)

— L'anarchismo e la non-violenza non mi sembrano degli

a priori alienanti in seno alla mia riflessione, mi sembrano però bloccanti quando diventano — ed è il nostro caso — un'etichetta e dunque un marchio di fabbrica nelle mie relazioni con l'esterno, sia dal punto di vista individuale sia del gruppo come entità.

(...)

— Ci siamo troppo occupati, da un lato, di cercare esempi di azioni non violente nel passato e nel presente e di farne un'analisi (positiva) pur rilevando alcuni fiaschi (pochi, tutto sommato), dall'altro lato abbiamo avuto la tendenza a proporre o cercare possibili risposte non violente a certe rivendicazioni o movimenti sociali (del tipo: «che cosa avremmo fatto come non violenti in questa situazione?»).

(...)

— Bisognerebbe demistificare l'idea d'una non-violenza irrecuperabile. Secondo me non c'è un mezzo libertario in sé e la non-violenza, come ogni altra arma, può essere dirottata verso altri fini da chi la utilizza o dalla routine stessa che s'instaura tra i suoi fautori. Bisogna essere coscienti del fatto che, quali che siano i nostri fini ed i nostri metodi, tutto può essere recuperato dal sistema o dagli apparati che sono progettati per perpetuarlo anche sotto un'altra forma.

(...)

— La non-violenza, per me, non è solo una soluzione etica, è soprattutto la sola soluzione razionale: si tratta d'un ragionamento per assurdo: con la violenza s'entra in un circolo vizioso da cui non si riesce più ad uscire, dunque solo una soluzione non violenta può consentirci di raggiungere il fine perseguito, la società libertaria. Il mezzo è utopico, ma anche il fine lo è. Naturalmente, non è che aspettando il gran giorno pacifico si debbano ostacolare le lotte che si vanno sviluppando: è meglio una rivoluzione violenta che nessuna rivoluzione.

(...)

— Mi sembra importante studiare il sistema economico, ma preferirei privilegiare il sistema delle relazioni interpersonali, perchè il modo con cui la gente si accetta o si rifiuta mi sembra più importante ancora. Cambiate l'economia e non avrete necessariamente cambiato i rapporti tra le persone.

(...)

— Con la rivista succede questo: si proiettano delle cose

sulla carta, le si comunicano all'esterno e dall'esterno vengono degli individui con cui si hanno dei rapporti. Sono rapporti a livello di rivista ma anche a livello individuale.

(...)

— Se si scorre la collezione della rivista, si vede che s'è dapprima privilegiato la non-violenza e la si è analizzata; poi s'è parlato dei movimenti anarchici ed ora si torna, soprattutto con l'ultimo numero, a rapporti di produzione e cose simili. Io credo che la rivista sia un riflesso fedele dell'evoluzione globale del gruppo, il che non vuol dire che non ci siano state evoluzioni individuali anche più accentuate. Mi va bene andare oltre l'anarchismo e la non-violenza, ma non voglio che mi si spinga, non voglio andare oltre solo perchè me lo si impone.

(...)

Nel corso dell'ultimo incontro, nel novembre 1973, abbiamo deciso di cessare la pubblicazione. Abbiamo tuttavia constatato che, se il gruppo «politico» non esiste più, resta comunque un gruppo «rete di relazioni». Tre sole cellule sono oggi vive: il gruppo delle donne, un piccolo nucleo che lavora su «economia e lotta di classe» ed un altro su «pratica quotidiana e ricerca d'una teoria politica globale».

Nell'ipotesi d'una nuova pubblicazione, tutti i nostri attuali abbonati la riceveranno.

*(traduzione di Amedeo Bertolo)*

---

## dibattito

---

# lasciamo il pessimismo...

Caro Bertolo, è un pezzo che non ci sentiamo. Da quando scrivevo articoli vagamente saccenti su «A», e mi presentavo in giacca nera a intrattenere scarni uditori sulla scienza inutile. Da allora, sono un po' cambiato. Soprattutto, ho perduto quella sicurezza adamantina di avere risposte per ogni problema, che sosteneva la mia illusione di essere, in quanto anarchico, invincibile. Oggi, in quanto anarchico, mi sento assai più vulnerabile, come un vecchio Casanova che comincia a dubitare della qualità delle sue prestazioni, eppure non vuole rinunciare al ruolo che si è scelto. Ho dovuto accorgermi che ciò che ritenevo solidità di argomentazione era in buona parte superficialità, di conoscenza, di analisi, di previsione, non tale da provocare, al suo rivelarsi, il crollo delle convinzioni, ma sufficiente a togliere serenità alla mia convivenza con esse. Ho infatti continuato a frequentare, sentendomene parte, quella che chiami la nostra tribù, ma con disagio dovuto alla frequente distonia tra il mio e l'altrui sentire, tra la crescente problematicità del mio anarchismo e l'apparente sordità di tanti compagni.

È quindi felicemente che ho letto il tuo editoriale (Volontà 3/83). Esso rispecchia molte delle mie attuali posizioni e va incontro ad una mia acuta esigenza, quella di affrontare la realtà della crisi in cui ci troviamo

senza cedere alla tentazione di rimuoverne la presenza dalle nostre menti, di fingere consolatoriamente che, da essa, la nostra strategia non abbia motivo di venire influenzata. Molti di noi guardano con sospetto (anch'io l'ho fatto, a suo tempo) i discorsi che muovono dalla considerazione delle nostre debolezze o dei nostri «difetti», nel timore che nascondano sempre intenzioni malvage di snaturamento dell'anarchismo, di cedimenti reazionari, di inquinamenti. Quasi che senza ostentazione di fiducia in-crollabile non sia lecito dirsi compagni. E invece credo che, proprio in questo momento, la volontà di rivedere criticamente tutte le nostre certezze indichi attivo desiderio di rinascita e ricostruzione, e amore per la nostra identità, per la nostra originalità.

Dico questo perché mi rendo conto come la tua proposta, implicita più che apertamente formulata, di superamento di un anarchismo esclusivamente «politico», possa suscitare perplessità. Questo tipo di anarchismo è ormai così profondamente radicato nella tradizione, da apparire l'unico anarchismo possibile, quello fatto emergere tra le altre opzioni dall'azione selettiva delle circostanze storiche. Non è mia intenzione, qui, entrare nel merito della tua diagnosi sulla crisi dell'anarchismo politico (che peraltro condivido). Altri, più competenti, spero vorranno intervenire a dire la loro su tale argomento. Mi interessa però notare che la preminenza dell'anarchismo politico, specie dal dopoguerra in poi, ha avuto come conseguenza un approfondimento delle analisi ad esso direttamente attinenti (lo sfruttamento, i nuovi padroni...) mentre è rimasto in secondo piano ciò di cui la dimensione politica dovrebbe essere, appunto, una dimensione, un aspetto, una emanazione: l'anarchismo inteso come filosofia di vita, cioè quel particolare «modo» di conoscere l'esistenza, i rapporti tra gli uomini e con la

natura, che fa (o dovrebbe fare) da presupposto alla proposta di trasformazione sociale. Ora, se è pur vero che nell'anarchismo c'è anche qualcosa del genere, bisogna ammettere che questo qualcosa è assai generale e poco dettagliato, frutto non di una riflessione specificatamente volta a quel fine, del riconoscimento consapevole della necessità di una «visione del mondo» completa e meditata, ma della piatta derivazione dai principi politici, oppure dall'occasionale bisogno individuale di costruire la propria vita non solo sulla distribuzione di volantini e l'affissione di manifesti.

In altri termini, l'anarchismo politico è in grado solo in parte di fornire gli elementi per fare della nostra connotazione anarchica qualcosa di più che non, semplicemente, un modo un po' «strano» di utilizzare il tempo libero (leggi militanza), e ne fa fede la facilità con cui sono entrati a far parte del nostro movimento modelli esistenziali cosiddetti «sinistresi», forse non antitetici all'anarchismo, ma certo non tipici, originali di esso, e comunque non sufficientemente solidi nelle loro motivazioni da potersi porre come alternativa permanente a quelli ufficiali del sistema. Tant'è vero che proprio quei modelli sono oggi in crisi, e quanto chiamiamo non è altro che la scoperta della loro debolezza di fronte alla forza dei modelli, pervertiti ma efficaci, che il potere non ha mai smesso di proporre.

Anarchismo come filosofia di vita. Può sembrare un passo indietro, a qualcuno, una *diluizione* dei contenuti sovversivi della nostra idea. Ma non è così. Se il progetto libertario di trasformazione sociale (o piuttosto, *qualunque* progetto di trasformazione sociale) ha cessato di eccitare i cuori e le menti delle persone, è perché è venuto a mancare, prima ancora del contesto sociale, il contesto psicologico in cui il progetto può inserirsi, quel complesso di immagini di noi stessi e della realtà che ci cir-

conda che ci permette di sentirci totalmente estranei alla società così com'è, totalmente diversi, e per questo ad essa antitetici. È questo senso della diversità che non siamo riusciti a trasmettere, in particolare noi, anarchici dell'ultima (o penultima) generazione. Diversità non apparente, non formale adesione a qualche stereotipata divisa dell'abbigliamento e del comportamento, e nemmeno diversità folle, puramente negativa, senza ragione. Diversità, invece, di concepire *tutta* l'esistenza, sin d'ora, senza lasciare spazi vuoti da colmare dopo la rivoluzione, perché quanto non riusciremo a colmare noi, verrà colmato dal potere, com'è successo fino ad oggi.

R. Brosio  
Torino



Dopo aver letto l'editoriale di Amedeo Bertolo (Volontà 3/83), ho sorriso di cuore. Quasi un sorriso di sollievo, un caro e stimato amico aveva rotto gli argini dell'indecisione e aveva affrontato il problema che ci sta a cuore: lo stato psicosomatico dell'anarchismo.

Anch'io da tempo mi arrovellavo, come sono convinto stiano facendo molti altri compagni. Ma non avevo ancora trovato il modo di aprirmi, di affrontare e dibattere seriamente questo problema che rischia di diventare realmente spinoso.

Amedeo ha dunque da lì via, con slancio e un poco di enfasi, perché quella cosa lì ce l'aveva nel gozzo... e il gozzo bisogna pur liberarlo se si vuol ingerire altre cose e «nutrirsi». Questa mia lettera non sarà né un tentativo né un abbozzo di risposta, per il semplice motivo che non c'è nulla da rispondere. Amedeo non ha fatto nessuna domanda né diretta né indiretta, ha semplicemente fatto sia

una constatazione sia il travaglio psichico e intellettuale che gli ha permesso di poter formulare questa constatazione. Si è anche divertito a lanciare lo slogan «È tempo d'ottimismo, lasciamo il pessimismo per tempi migliori».

Come ogni slogan studiato a fondo, sviluppa in senso assoluto quel poco di realismo che contiene e che vuol essere particolarmente sottolineato. Ed io lo vedo con simpatia.

La novità stà nel fatto che è andato oltre il semplice dubbio nel criticare il movimento che ci sta a cuore. Non si è neppure sfogato nel turpiloquio, o vaniloquio che dir si voglia, verso quella parte del movimento in cui non si riconosce, come altri hanno fatto anche di recente. È andato oltre nel tentativo di scavare il più a fondo possibile. In modo anticonformista ha cercato di rendersi conto dello stato reale del movimento anarchico e dell'anarchismo in senso lato. Ha anche dato una risposta, abbastanza precisa e netta, manifestando a mio avviso estrema sicurezza: «non funziona più da almeno mezzo secolo». E l'anarchismo storicamente determinatosi, se ho interpretato giustamente il senso del suo discorso, è quello politico. Per usare le sue parole «nella sua forma del fare politica e nella possibilità della sua bella rivoluzione». Il mio cuore e il mio istinto concordano quasi al bacio, ma mi rendo conto che, per quanto l'uno e l'altro siano sonde estremamente realistiche e veritiere, non sono sufficienti a dare credibilità, se non nel senso di cercare sicurezze. Così, proprio perché sono totalmente d'accordo, voglio dare il mio contributo ponendo seri dubbi a ciò che entrambi riteniamo giusto e vero.

È possibile un anarchismo che non sia politico? La militanza, necessaria alla propaganda, è possibile in una dimensione non politica? Se queste cose sono possibili, la valenza rivoluzionaria è ancora un punto di riferi-

mento per l'azione anarchica? Per poter affrontare queste domande è necessario innanzitutto concordare sul piano dei significati. Troppo spesso alle parole politico, rivoluzione e consimili vengono attribuiti significati estremamente differenti, col risultato ovvio di generare incomprensione e ambiguità. Non voglio ovviamente addentrarmi in una disquisizione accademica sull'etimologia della parola politica e sulla sua accezione attuale. Sono il meno indicato a condurre una ricerca simile ed esistono già in questo campo strumenti qualificati e validi, come neppure mi interessa un simile campo d'indagine sulle parole. Ciò che invece ci serve è stabilire una concordanza di significati, che abbiano un riferimento specifico con la realtà in cui ci interessa collocare la nostra azione emancipatrice, ai fini di realizzare il progetto anarchico.

Nell'ambito della cultura attuale, ciò che è politico si riferisce alla sfera del potere, in particolare del potere statale, sia in negativo, sia in positivo. Quando si parla di scelte politiche si intendono scelte di gestione della società ed è in questo ambito concettuale e pratico che si muovono tutte le forze e le organizzazioni che in qualche modo mirano alla gestione partitica della società. Se questo è vero, com'è realmente vero, viene spontaneo chiedersi cosa c'entra l'anarchismo con la politica. Se la politica è l'ambito della gestione del potere, in particolare del potere statale, l'anarchismo teoricamente e di fatto è la negazione della politica, in quanto è la negazione del potere. Allora com'è possibile affermare che l'anarchismo storicamente determinatosi è quello politico, quando l'anarchismo è sorto e si è sviluppato come negazione della politica. Ne consegue che, se la crisi del movimento è la crisi dell'anarchismo, e questo non può che essere antipolitico, la soluzione abbozzata da Amedeo di cer-

care un anarchismo diverso da quello politico non è in realtà una soluzione, perchè l'anarchismo non è in sé politico.

Ma evidentemente non è questo il punto. L'ambito della politica è senza dubbio quello del potere. Oggi è essenzialmente quello del potere di stato, tanto è vero che da più parti la politica viene sempre più definita come la scienza dello stato: l'insieme delle dottrine che, pur differenziandosi sul piano delle ideologie, vogliono definire e organizzare il potere statale. Ma bisogna rompere gli argini restrittivi che vogliono rinchiodarlo in una logica ghezzante del mero ambito degli interessi di stato, per cercare di essere più aderenti al significato e alle possibilità del politico. Ci sembra più corrispondente alla realtà affermare che il politico riguarda il potere, inteso come gestione di una parte su tutto il corpo sociale, ma non inteso soltanto come sua affermazione. Quindi la ricerca e la proposta teorica della negazione del potere, in particolare di quello dello stato, rientra perfettamente nell'ambito del politico.

Ecco allora che l'azione e la progettualità anarchica possono perfettamente inserirsi in un ambito teorico e pratico di tipo politico. Ma vediamo come. L'utopia anarchica afferma che le relazioni tra i membri di una società possono avvenire prescindendo da una gestione di potere gerarchico, in particolare dello stato. Una gestione senza potere, che teoricamente si identifica nell'autogestione, può realizzare le aspirazioni e le idee di giustizia e di libertà, mentre una gestione basata sul potere centrale dello stato impedisce, per sua stessa natura, lo sviluppo verso forme di uguaglianza e di giustizia. Questo per sommi capi l'assunto teorico anarchico. L'azione conseguente a questi presupposti teorici ideali persegue dunque sempre la negazione del potere e in particolare del potere statale.

Si può affermare che la scelta politica specifica dell'anarchismo si colloca sia sul piano teorico che in quello pratico contro il potere e contro lo stato, ha cioè una valenza antipotere e antistatale. Tale scelta è politica perchè si occupa della tematica specifica del potere, ma è al di fuori dell'ambito teorico e pratico dominante, perchè se ne occupa contrapponendosi.

In effetti questa è stata la scelta strategica dell'anarchismo storicamente determinatosi. Sul piano operativo come su quello della ricerca teorica tutto era finalizzato all'abbattimento della struttura statale. La realizzazione del progetto, dell'utopia, era rinviata al dopo l'eliminazione dello stato. In quasi tutti i teorici anarchici c'è una scissione netta fra la fase di lotta contro il potere statale e la fase successiva destinata alla realizzazione progettuale. La costruzione dell'anarchia viene inequivocabilmente subordinata alle possibilità di abbattere le strutture del potere. Fintantochè esisteranno lo stato e le sue strutture di dominio, non sarà possibile sperimentare, cioè realizzare nel concreto la società anarchica. Così tutta la propaganda, la sensibilizzazione verso il popolo, le azioni individuali e collettive, erano tese innanzitutto verso la concretizzazione di questo fine considerato primario, cioè l'abbattimento dello stato e la distruzione del potere. L'anarchismo storicamente determinatosi ha sempre perseguito una strategia politica di negazione del potere e dello stato.

Ma torniamo alla domanda iniziale. È possibile un anarchismo che non sia politico?

Per chiarire meglio il senso di questa richiesta diciamo: è possibile sperimentare e realizzare l'utopia anarchica senza che necessariamente siano scomparsi lo stato e il potere? Perché in fondo è questo il succo del discorso che stiamo tentando di dipanare. Se non è possibile realizzare

l'anarchismo anche quando lo stato non è stato eliminato, ammettere che l'anarchismo politico non è più funzionale ai fini dell'anarchia, sul piano delle ammissioni teoriche vuol dire ammettere che non è possibile l'anarchismo. Allora vuol dire ammettere il totale fallimento. Di conseguenza, o ci chiudiamo in aristocratico silenzio, realizzando individualmente, non più collettivamente, i valori nostri che è ancora possibile realizzare nell'ambito dell'esistente; oppure ci mettiamo una pietra sopra ed abbiamo lo stomaco di adattarci come meglio ci è possibile a questa società che fino ad ora abbiamo rifiutato in blocco.

Una collettività si gestisce o attraverso il potere o per mezzo dell'autogestione, cioè senza potere. La gestione dell'uno esclude l'altra. Se c'è il potere necessariamente non c'è il non potere, cioè l'anarchia. Alla luce di questo presupposto indispensabile, è possibile realizzare forme sociali senza potere, mentre l'insieme della società è gestito da poteri sempre più assoluti? Perché ciò avvenga è necessario ammettere che esperienze senza potere riescono a convivere parallelamente alla società del potere, altrimenti si cade necessariamente nella contraddizione che non consente. A questo proposito, dalla Comune di Parigi in poi sono state molteplici le esperienze di collettività e comuni sperimentali che hanno tentato di mettere in pratica principi libertari, alcune di realizzare forme di società anarchica. Non è possibile qui analizzare in modo esauriente queste esperienze, ognuna delle quali è peculiare e ricca di spunti. Ma a noi interessa soltanto trarre alcune considerazioni per giungere a maggior comprensione del problema che stiamo affrontando.

Per quello che ci è dato sapere, sono quasi inesistenti le esperienze che hanno dimostrato la possibilità dell'autosufficienza, in grado di sopravvivere senza la necessità di avere rapporti

con il mondo esterno, soprattutto per ragioni di tipo economico. In un modo o nell'altro ogni collettività autogestita deve prima o poi prendere contatto con la società esterna, a meno che non proponga forme di socialità estremamente primitive e in genere ispirate da un forte misticismo. Innanzitutto devono essere in possesso di una forma di proprietà giuridica accettata per occupare il territorio su cui sono installate; poi, essendo praticamente impossibile produrre in piccole dimensioni tutto ciò che occorre, sono costrette a procurarselo là dove viene prodotto e distribuito, cioè nella società di cui dovrebbero essere una alternativa. Le piccole collettività autogestite sono strutturalmente dipendenti dalle società dominanti. Il parallelismo in realtà non è tale che in senso metaforico e soprattutto simbolico, dal momento che esistono punti di convergenza necessitanti. Senza tener conto del fatto che sono state brutalmente represses e annientate quando hanno rappresentato un pericolo per i poteri vigenti. Lo Stato, per un processo strutturale insito, non può a lungo sopportare accanto a se strutture alternative, che hanno il potere di metterlo in discussione e sottrargli consenso.

Così il parallelismo è soltanto apparente, come pure è molto relativa la costruzione del modello anarchico. Ciò induce a pensare che abbia un fondo di verità molto consistente la vecchia tesi per cui l'anarchia sarà possibile soltanto quando lo stato sarà stato abbattuto. E a ben ragionarci è abbastanza logico. Se fosse vero che lo stato permette il manifestarsi e l'espandersi di alternative totali ad esso, accettando con reciproco rispetto che sorgano e si sviluppino parallelamente alla sua evoluzione, allora vorrebbe dire che lo stato è autoritario soltanto al suo interno, avendo però una impostazione pluralista, basata sul confronto delle opinioni e dei fatti. Sarebbe cioè in contraddizione

con la sua stessa natura.

Possiamo perciò affermare che la possibilità di realizzare e sperimentare forme di società anarchica, stante la società gestita a livello statale, è molto parziale e, soprattutto, condizionata in modo pregnante dall'esistente autoritario. L'alternativa globale viene dunque rimandata al momento in cui lo stato sarà scomparso, quando il tessuto sociale sarà tutto strutturato in funzione della libertà. Ecco rientrare in tutta la sua importanza il problema politico.

Aveva dunque ragione il vecchio anarchismo storicamente determinatosi? Senza dubbio nella sua intuizione di fondo. L'anarchismo si potrà sviluppare ed evolvere globalmente soltanto in seguito all'estinzione dello stato, per la ragione di fondo che una società senza potere non riesce a convivere con una società basata sul potere. Ma il vecchio anarchismo ha il grosso difetto di essersi impostato alla fine dell'ottocento, ereditando il determinismo del positivismo rivoluzionario. Non riesce ad essere esente da una visione ancora illuministica dell'uomo e della storia. Mentre parte dai sentimenti di rivolta contro le ingiustizie, colloca le possibilità della ribellione all'interno di una meccanica storica legata a un razionalismo soprattutto determinista, con punte di fatalismo. Soltanto Malatesta tentò un serio sforzo di analisi e di proposta non determinista, inserendo l'intervento della volontà umana nel processo di trasformazione storica. Ma tutta la teorizzazione e la pratica anarchica si colloca sostanzialmente nel filone della rivoluzione intesa come meccanica storica insita nella storia. È quindi un filone sostanzialmente politico perché si relaziona col potere, seppure al negativo.

Inoltre il vecchio anarchismo è sorto quando la conoscenza della psicologia umana era ancora in fasce e quando la psicanalisi non era ancora apparsa sull'orizzonte. La sua visio-

ne dell'uomo è ancora legata alla ragione come principale manifestazione dell'uomo e considera tutte le altre manifestazioni umane di totale secondaria importanza. La scoperta della psicologia del profondo ed in particolare dell'inconscio ha rivoluzionato alle radici la visione ottocentesca dell'uomo. Oggi si tien sempre più conto dei processi di interiorizzazione, di quello di identificazione, delle pulsioni e di tutti quei meccanismi irrazionali che sono di primaria importanza nel determinare le scelte o le non scelte degli individui. Parlare di processi di trasformazione sociale senza tener conto in modo adeguato, e sottolineare in modo adeguato, di tutte le componenti che costituiscono l'insieme dell'essere umano, vuol dire fare un buco nell'acqua, condannarsi all'estinzione per incapacità di comprensione della realtà.

Ci troviamo quasi di fronte ad un imperativo categorico, perché sta diventando una necessità abbandonare il vecchio presupposto per cui tutte le energie debbono essere votate alla insurrezione, quale unico e indispensabile modo di abbattere lo stato. Non è assolutamente vero che i problemi si risolveranno dopo da soli, in modo quasi automatico. Soprattutto non è vero che gli esseri umani, una volta liberatisi dell'oppressione statale, sapranno costruire l'anarchia perché non ci sarà più chi impedirà loro di farlo. Lo stato, come qualsiasi altra forma di potere, è la proiezione macroscopica a livello sociale di una componente psichica dell'essere umano. Allo stesso modo lo è l'anarchia, cioè il bisogno di non essere gestito, ma di autogestirsi. L'esperienza storicamente determinatasi, mostra che l'insurrezione di per se è un'arma a doppio taglio. Se, per la dirompenza che la contraddistingue, può liberare d'un sol colpo dall'oppressione dominante, però non è assolutamente una garanzia rispetto al sorgere di altre forme di oppressione.

La predisposizione sociale alla anarchia, elemento costitutivo di ognuno di noi, va preparata fin da ora, creando e inventando forme di sperimentazione e di lotta le quali sviluppino quella parte psichica dell'uomo predisposta alla libertà. Ma a mio avviso è necessario tener presente che la soluzione globale si richiama per forza alla problematica politica. Come ho tentato di esporre sopra, difficilmente l'anarchia diverrà un fatto concreto sviluppando gli esperimenti in chiave esclusivamente intimista, senza tener conto dei condizionamenti del potere esterno e di quello interiorizzato come valore individuale. Concordo perciò in pieno con Amedeo nell'affermare «La rivoluzione non deve più essere né un mito né un alibi. La grande trasformazione deve cominciare adesso». Però aggiungo: la rivoluzione deve diventare una realtà esistenziale.

**Andrea Papi**  
Forlì



Il movimento anarchico è in crisi. Un fatto palese, innegabile. Come affrontarla? Forse tacere per scaramanzia e farla passare un po' in sordina? No, non credo davvero che sia la strada giusta. Per questo ho accolto con viva approvazione l'editoriale di A. Bertolo (Volontà 3/83). Era necessario uffuciliizzare una situazione che non ha in sé gli strumenti strategici per poter essere superata. Il silenzio condurrebbe ad una morte inevitabile per senilità.

Ho parlato di strumenti strategici e non di strumenti teorici. Infatti sono i primi ad essere particolarmente inadeguati, a fare acqua da tutte le parti. Come afferma anche A. Bertolo, l'anarchismo, per trasmettersi, ha utilizzato quasi esclusivamente un linguaggio politico. Sempre dentro

l'ambito politico si è organizzato in un sistema di simboli, di idee, di forme comunicabili. Indubbiamente le modalità espressive sono state determinate, in origine, dalle circostanze storiche. Una società industriale ancora giovane e dai passi incerti lascia aperte le strade a molte speranze. Ma quando sono venute meno le condizioni oggettivamente rivoluzionarie e le strutture del dominio si sono andate velocemente modernizzando, quali altri fattori hanno contribuito a mantenere stabile il precedente indirizzo formale? Un movimento così determinato, per sopravvivere ha bisogno di una definita area sociale a cui rivolgersi, di obiettivi a breve scadenza da proporre. L'anarchismo non aveva (e non ha) in sé i presupposti teorici che gli potessero fornire la forza di agire in tal senso. Ben diverse le condizioni dei marxisti e dei socialisti autoritari in genere. Essi, muovendosi dentro la logica del dominio, trovavano nel momento politico la loro forma espressiva più immediata. Date le sovrapposizioni storico-culturali delle due correnti di pensiero, per gli anarchici è stato comprensibilmente agevole mantenersi ai limiti degli spazi definiti dalla sinistra nel suo complesso, sconfiggendo ora in un senso ora nell'altro. Comunque quel punto di riferimento non è venuto mai meno, anche se usato essenzialmente in negativo. La penetrazione di elementi estranei è stata inevitabile. Elementi che con il passare del tempo, proprio per la loro estraneità, hanno agito da freno sullo sviluppo delle potenzialità teoriche.

Si pensi al recente '68, ricco di fermenti culturali libertari che abbracciavano svariate dimensioni: da quelle esistenziale a quella sessuale, a quella filosofica in generale. Ma attorno a questa condizione oggettiva non si è riusciti a costruire un sistema di valori che fosse sufficientemente articolato e ad ampio respiro. Anche

li è prevalsa l'unidimensionalità politica, con effetti devianti per non dir di peggio.

Ma ritorniamo al discorso di prima. L'intreccio di legami con la sinistra, sempre più istituzionale e meno rivoluzionaria, ha dunque permesso di continuare a rappresentarsi come movimento determinato nello spazio politico. Solo negli ultimissimi anni il logorio della corda ha cominciato ad evidenziarsi in modo tale da non poter più essere mimetizzato. I nuovi elementi che hanno rotto l'incantesimo sono le ormai chiacchieratissime crisi della sinistra e della politica. L'una direttamente connessa all'altra. Crisi di valori, di una filosofia dell'uomo, di quel vecchio progetto rivoluzionario. La frana ha inevitabilmente, date le premesse, coinvolto l'anarchismo. Ma quale anarchismo? Quello politico certamente. Ma non quello che si propone come scienza della libertà, che parla all'uomo e non all'interlocutore socialmente determinato. Siamo di fronte ad una crisi che ha radici lontane, ma che è circoscrivibile. Non è facile. Si tratta di abbandonare il terreno politico, ridotto a luogo formale dei giochi del dominio, per costruire una più ampia rete di comunicazione. Smontare pezzo dopo pezzo l'immagine che gli anarchici hanno di se stessi. Non affrontare di petto la situazione può essere molto pericoloso. L'atteggiamento di chi privilegia il continuare a fare quello che si è sempre fatto rispetto alle incertezze del nuovo non è costruttivo. Non considera che lì, in quello che si è sempre fatto, non ci sono i presupposti per il superamento della crisi. Bisogna rivolgere l'attenzione a quello che si è pensato e che ancora si deve pensare. È indispensabile abbandonare ogni istinto di autoconservazione. Per istinto di autoconservazione intendo quella inclinazione umana, comprensibile, ma non sempre accettabile, che induce a mantenere inalterato il proprio stato

quando il mutamento si presenta come troppo coinvolgente e/o troppo radicale. Ma non sono gli anarchici i sostenitori del mutamento per eccellenza? Bene, mi sembra giunto il momento di verificare la teoria dell'inversione di marcia.

Paola Amparore  
Orbassano



D'accordo Bertolo, lasciamo il pessimismo per tempi migliori, ma cerchiamo di andare avanti. Parto proprio da quello che tu hai chiamato «campagna antidepressiva». Per anni i militanti «duri» hanno mangiato, si fa per dire, pane e anarchia, il loro mestiere è stato quello del militante a tempo pieno: a casa, al lavoro, al circolo. Ricordo una frase tipica di alcuni di loro: «Bisogna ricordarsi, quando ci si alza al mattino, di contare tra le cose da fare nella giornata anche l'attività politica». Sicuramente questa frase era detta soprattutto per quegli anarchici perennemente svaccati che andavano e venivano all'interno dei circoli. Mi è però venuta in mente, mentre stanno scomparendo sempre più numerosi quelli che questa frase erano soliti dire. Eppure erano preparati, credevano in quello che dicevano e facevano, ma l'anarchismo che *vivevano* era, a mio parere, già allora asfittico e ora è asfissiante.

Lo stile di vita proposto, a guardarlo bene, era sì un giusto rifiuto di modelli borghesi, consumistici, non comunitari, oppressivi..., ma non una creazione originale di un modello libertario, anarchico. Era soltanto un ricalco di uno stile così detto «sinistrese», a mio parere discutibile in molti suoi aspetti. Discutibile per motivi non dissimili da quelli per cui è imputabile il sistema borghese. All'inquadramento di idee, di modi

di fare, di scelte, di stile di vita, voluti dal sistema, è stato contrapposto un uguale inquadramento di «sinistra». Faccio alcuni esempi: molti compagni hanno rifiutato il matrimonio, si sono uniti liberamente, ma all'interno della coppia i rapporti sono rimasti invariati. Hanno parlato di amore libero, coppia aperta, ma quante tragedie se il compagno e la compagna «sgarrava!» I cibi alternativi che sono andati tanto di moda, che hanno voluto significare? Il risultato è stato un nuovo conformismo; inoltre da parte di molti il rifiuto in blocco di tutto il sistema per paura di diventare schiavi in qualche modo, e nel tutto metto ad esempio l'informazione e la cultura, senza poi essere capaci di crearne una in alternativa da contrapporre validamente a quella ammannitici dal sistema, ha portato nella sinistra in qualche modo «rivoluzionaria» a una grande tendenza all'intristimento della vita, al suo ingrignimento e a questo gli anarchici hanno contribuito in maniera non indifferente. Così come ci siamo presentati all'esterno con le nostre idee politiche diverse, avremmo dovuto anche presentarci con un «abito» diverso, che ci caratterizzasse in senso anarchico. Ora dovremmo riuscire a presentarci sia con idee politiche rinnovate, sia con un «abito» originale, nuovo, invogliante, capace di rinnovarsi, con un termine del Bertolo «cangiante» e che possa, essendo finalmente anarchico, dimostrare agli altri il bello delle nostre idee e delle nostre proposte di vita.

Ecco, questa è secondo me una delle grandi mancanze del Movimento Anarchico e degli anarchici, mancanza che ha contribuito alla crisi cui stiamo assistendo, quindi alla fuga dei militanti, nascosta o plateale. Carezza però che contribuisce anche al mancato avvicinamento al Movimento di quelli che, consci del loro disagio sociale, vorrebbero cambiare, ma che non hanno modelli validi ai quali

fare riferimento. Noi non siamo riusciti a creare un modello valido; e come tutti gli altri, partiti e movimenti politici, non diamo fiducia. Non siamo riusciti e non riusciremo ad essere quel punto di riferimento che abbiamo sempre voluto essere se continueremo per la strada fin'ora seguita.

Lavoriamo quindi in un'altra direzione, cambiandoci per cambiare.

**Ornella Buti**  
Torino



La «cosa» che cerca Amedeo Bertolo nel suo editoriale di descrivere non arriva sul mio schermo visivo come E.T. su quelli bianchi delle sale cinematografiche. Ciononostante dobbiamo ringraziarlo insieme al collettivo che si occupa della redazione di Volontà per il fatto che, finalmente, aprono il dibattito sulla «cosa».

Da 50 anni l'anarchismo è in crisi, ci dice Amedeo, e quasi nessuno lo diceva pubblicamente, aggiungo io. Certo questa sua affermazione, nessun anarchico si sarebbe permesso di buttarla giù senza pensarci su due volte. Ma Amedeo ci ha pensato più di due volte ed è arrivato alla conclusione che bisogna parlarne. Io sono felice di questa sua decisione, poiché è tempo di chiederci seriamente che cosa dobbiamo fare per prefigurare un futuro plausibile e reale a questo movimento di idee che si esprime in modo specifico da più di centoquaranta anni. È tempo dunque di rimettere tutto sul tappeto e cercare di uscire fuori allo scoperto di allontanarci dai bunker ideologici che ci hanno nascosto fino ad oggi. Purtroppo la stampa anarchica in generale, con rare eccezioni, non facilita il lavoro di coloro (pochissimi) che cercano di mettere a confronto i principi e la realtà di tutti i giorni, l'ideologia anarchica (ma esiste veramente

un'ideologia anarchica?) e tutte quelle idee, studi e ricerche che non sono legate a nessuna dogma.

Leggere tanti nostri giornali diventa una cosa stancante e assurda. Ci si chiede come mai la stampa anarchica regredisca e non ci si accorge che non solo «la gente» è stufo di leggere slogan sui giornali così come è stufo di ascoltarli nelle strade. Anche noi, che da molti anni seguiamo attentamente tutto quello che la stampa libertaria può offrirci, siamo scoraggiati perchè non ci apporta niente di nuovo se non i comunicati e/o qualche notizia interna al movimento. In questa fine di ottobre, leggendo un documento della Commissione antimilitarista della FAI, ho notato che chi l'ha scritto ama molto due parole: azione diretta. Insomma nei confronti del Libano, e la presenza dell'esercito italiano, basterebbe che qualche gruppo di compagni anarchici, meglio se militari e direttamente chiamati in causa, applicassero il principio dell'azione diretta per smascherare l'esercito italiano: imperialista. E così a Comiso, basterebbe convincere la gente che l'azione diretta, l'occupazione della base («ora non si può fare perchè c'è molta polizia...») sarebbe sufficiente per risolvere i problemi degli euromissili. A scuola, in casa, al lavoro, una sola soluzione: l'azione diretta! E non è che io non sia d'accordo. Quello che si nota è che mentre prima per concludere un articolo si utilizzava la famosa formula della rivoluzione sociale, oggi, siccome siamo più ragionevoli, si auspica l'azione diretta. In realtà le cose non cambiano cambiando slogan. Bisognerebbe guardare ancora più lontano di un semplice mezzo di lotta quale ad esempio può essere l'azione diretta. (Vorrei ricordare che l'azione diretta può essere un'arma politica per chiunque, dai nonviolenti ai fascisti).

Insomma, e Bertolo non lo fa nel suo articolo bisognerebbe affrontare

in modo diretto e anche brutale il problema sulla nostra stampa e nei nostri gruppi e sforzarci di trovare delle soluzioni a questa formidabile crisi «storica» dell'anarchismo militante.

Se generalmente, l'anarchismo si nutre di scatolette storiche, se molti commettono di notte degli atti incestuosi con il barbuto Bakunin (mi piacerebbe sapere se qualche *maschio* anarchico ha mai sognato di Luisa, Emma, Federica) e sognano di sparare su delle vere barricate, se, come dei «signori del tempo» ritornano al '36 (il solo anno che la storia dovrebbe ricordare), alcuni tuttavia compiono degli sforzi per fare quel grande passo tra il pappagallo e l'individuo pensante. Certo questi individui, che non nominerò per non peccare d'omissione sono spesso isolati e/o troppo slegati da quello che dovrebbe essere un movimento anarchico (*dovrebbe essere* poichè attualmente mi sembra piuttosto come i fantasmi nei castelli inglesi che perpetuano una tradizione antica). Purtroppo i sogni, e ce lo dice Bertolo, non durano sempre. Al mattino dunque svegliandosi e non vedendo i resti delle barricate e le rosso-nere sventolare, taluni si ricoprirono il capo con il lenzuolo, o cambiarono stanza...

Ed ecco una grande bestia nera che si era nascosta nel bosco delle grandi manifestazioni: la crisi. Sì, crisi, ma non per le idee e per le esperienze libertarie che in quest'ultimo ventennio sono state e restano a volte quell'alternativa praticabile e necessaria, quell'alternativa che ha dato vita a tante forme nuove o rinnovate di vita collettiva, di lavoro, di idee, eccetera. Sotto il segno libertario il sessantotto intraprese un breve cammino, ma già Kerovak ed i suoi amici avevano urlato parole di rivolta, di libertà e, per chi voleva ascoltare, d'anarchia. Sotto il segno libertario ci lasciammo trasportare da un frastuono sonoro ed orecchiabile. L'er-

ba divenne qualcosa da fumare, ed al cinema i fantasmi e la libertà ci colsero di sorpresa. E molti come me, si misero in cammino, con una nuova umanità nel cuore ed una rivista anarchica in mano, per spargere la nuova parola. Sì, perchè io come tanti, fummo abbagliati da un pensiero che scoprivamo per caso (1970). In una classe di liceo scientifico, il professore di italiano, dopo una lunga discussione mi rivolse la frase fatidica «ma quest'è l'anarchia»; così incominciò la mia ricerca...).

Purtroppo bisogna dire che molti di coloro che si sono avvicinati all'anarchismo in questi ultimi anni, non hanno fatto che riprendere la fiaccola ancora accesa dei vecchi compagni (di cui non si può che rispettare la scelta umana vissuta profondamente, leggete ancora Bertolo), senza assumere un'atteggiamento nuovo verso i nuovi problemi cui dobbiamo far fronte oggi. Così per anni ci siamo nutriti di parole rivoluzionarie ed incendiarie. Per anni non abbiamo fatto che ascoltare i nostri slogan: ne - Dio - nè - stato - nè - servi - nè padroni oppure viva - Bakunin (Malatesta, Cafiero, etc.). Ancora a Comiso, quest'estate, gridavamo nelle stradine del paesino e nella campagna assoluta la nostra idea vincente: rivoluzione sociale!

Insomma non tiriamola per le lunghe e continuiamo a mettere le carte in tavola. Bertolo è beneducato e non osa buttare i pesci in faccia (specialmente quando sono puzzolenti): ammira quest'etica libertaria che lo contraddistingue, ma credo, purtroppo, che sia necessario dire tutto quello che sentiamo, senza paura di distruggere un'immagine, un'idea un movimento.

Oggi come oggi, io mi definirei come libertario (anarchico per gli amici come Amedeo), e credo che tutte le mie forze intellettuali (pochine) e fisiche cercherò di impiegare affinché si trovino quelle *direzioni* capaci di da-

re alle idee libertarie un contenuto alternativo e praticabile. Quanto anarchiche sarebbero queste idee? E poi quali sono gli obiettivi di queste idee e di questo movimento che dovrebbe costituirsi? Alla prima domanda non do', o no sò dare una risposta. Alla seconda direi che gli obiettivi finali, o *meglio alcuni degli obiettivi senza fine*, sarebbero quelli di creare delle basi solide sia a livello teorico sia a livello pratico per un movimento che sia capace di apportare sulla scena politica e sociale (ma anche culturale e personale) i mezzi per cambiare la società. E non fatemi la domanda stupida «cambiare la società per arrivare all'anarchia o fare l'anarchia per cambiare la società?» Tanto non vi risponderai. Le mie mire sono così a bassa quota che neanche con il prossimo telescopio orbitale sarei capace di vedere una società anarchica. Una società anarchica? Chiediamo al professor A.B. di farci un'elenco di definizioni e vediamo se riusciremo a metterci d'accordo sulla sua ipotesi di lavoro...

Per il lavoro che io intendo svolgere, e spero che riusciremo a farlo collettivamente, bisogna allungare la frase di Nico Berti: gli anarchici dentro la storia ma contro la storia, anche la loro. Infatti non possiamo continuare a ricordare i martiri di Chicago, il martirio di Ferrer Guardia, di Sacco e Vanzetti, di Pinelli e di tutti quei compagni che purtroppo sono in carcere, o sono torturati ancora oggi ed anche in Italia. Certo la nostra storia, o meglio il patrimonio storico dell'anarchismo, rimane ancora oggi un capitale importante e ancora sconosciuto da tanti. Ma per favore non chiediamo a Malatesta se dobbiamo partecipare alle manifestazioni per la pace o se dobbiamo andare ad ascoltare della musica, classica o rock.

Amedeo (che è ancora vivo) ci dice che bisogna cercare in un'altra direzione (o in altre direzioni dico io) e

questa proposta mi sembra interessantissima. E poi, l'anarchismo non voleva essere, oltre che una lotta umana e politica contro l'ingiustizia e il dominio («vedi che ho imparato la lezione»)! leggere attentamente l'articolo: Autorità, potere, dominio; del nostro Amedeo), anche una continua scoperta, un'avventura senza fine? Le nuove direzioni possono nascere oggi dalla ricerca di una nuova efficacia e lucidità, dal confronto teorico e pratico di quelle che sono le nostre soggettività collettive, il patrimonio storico dell'anarchismo classico e della realtà-idee che ci circondano in questi anni ottanta... La crisi del movimento anarchico specifico e delle sue organizzazioni/gruppi, non colpisce le idee libertarie (anarchiche per gli amici, ripeto), che insieme a delle esperienze di azione (del movimento per la pace per esempio) restano una possibilità reale, un campo - universo ancora poco esplorato a cui, da diverse e sconosciute fonti ci si incammina senza essere sicuri nè di aver trovato la buona strada, nè di essere i soli a detenere la verità.

Rendersi conto (per gli anarchici ed i libertari che leggono queste righe e questa rivista, ma anche di coloro che non accedono a queste fonti di sapere), che il Movimento Anarchico attualmente non riesce e non può essere l'espressione collettiva di una alternativa praticabile, rendersi conto di questa nostra debolezza pratico-teorica, avrebbe già in sé la possibilità di cercare oggi e domani delle direzioni capaci di farci uscire dal mito della storia, e divenire persone (e movimento) capaci di avere un'influenza reale nella società.

... ma la testa già mi gira.

**Mimmo Pucciarelli**

Lyon



Inclemente «dito nella piaga»,

l'editoriale di Amedeo Bertolo apparso sullo scorso numero della rivista, spero squarci il velo di pietoso silenzio steso su quella peraltro evidentissima crisi che consuma a fuoco lento il movimento anarchico. Non mi dilungo sugli aspetti di questa crisi, giacchè troppo noti, ma voglio parlare dei perchè di questa crisi e piuttosto riflettere sul come uscirne. (Non perchè abbia una ricetta, anzi forse non ho nemmeno gli ingredienti, ma di certo ho fame, e questo è già un buon punto di partenza). Completamente d'accordo con Bertolo, anche per me questa crisi non è solo crisi della militanza ma è anche e soprattutto crisi di un certo anarchismo che questa militanza motivava. «Sessantottina di ferro», il mio ideale di impegno anarchico è stato, per circa un decennio, una sede politica ribollente d'attività, con ciclostile sempre in azione e rotoli di manifesti pronti all'uso. Oggi, francamente, questo non è più un ideale; e se non è ancora diventato un incubo (come per tanti altri), certo non scatena più i miei entusiasmi. In parte la spiegazione è semplice: dove sono mai finite le sedi ribollenti d'attività? Ma la loro scomparsa non porta in sé alla disaffezione: il fatto è che proprio, per me, questo non è più un obiettivo desiderabile. (Breve inciso: ho deciso di scrivere in prima persona, evitando il comodo e rassicurante impersonale, non tanto perchè le donne — un po' meno astratte degli uomini, a quanto mi dicono — sembrano essere autorizzate ad esprimersi in maniera semplice e diretta, ma soprattutto perchè parlando della crisi della militanza stiamo parlando della nostra crisi, per cui mi sembra giusto parlarne da protagonista).

Abbandono della militanza, dunque? No, direi piuttosto defilarsi cosciente da alcune attività e da alcune forme di militanza che per me hanno perso sia la loro carica emotiva sia la loro motivazione razionale. Nè d'al-

tronde può troppo stupirci questa disaffezione da parte di tanti anarchici (per non dire degli «ex», argomento sul quale ritornerò) verso la militanza politica: i risultati sono stati a dir poco deludenti, il rapporto tra energie (ed entusiasmo) impiegati e risultati ottenuti sproporzionato. Certo, è vero, il successo non è dietro l'angolo (idea che ogni anarchico deve accettare intimamente se vuole rimanere tale a lungo), ma tra il «fare la rivoluzione» e l'essere un movimento assolutamente marginale ed ininfluenza c'è una vasta gamma di sfumature che ritengo possibili e desiderabili. Di fronte a queste ripetute sconfitte (non mi riferisco solo alla più recente, ma a tutte quelle del dopoguerra) credo che sia giunto il momento di riflettere con molta onestà e lucidità sulla nostra strategia.

L'argomento è pericoloso, certo perché si rischia, come giustamente fa osservare Bertolo, di buttare insieme alla culla traballante anche il bambino, di abbandonare cioè non solo una certa strategia ma anche l'idea che ci sta dietro. Ma con l'immobilismo, o meglio la pura ripetizione di schemi consacrati, seppur fallimentari, si rischia comunque che la culla si sfasci travolgendo il bambino. Mi sembra quindi improcrastinabile scindere l'immagine del bambino da quella, cui eravamo così abituati, della culla o; più esplicitamente, disgregare il «nocciolo duro» dell'anarchismo della sua attuale forma storica, che mi sembra scricchiolare minacciosamente.

Non c'è qui spazio per sviluppare una necessaria analisi del perché questa forma storica abbia esaurito la sua funzione (anch'io, infatti, sono convinta che essa fosse consona ai tempi, quando è stata formulata). Qui mi limito ad affermare che quel particolare anarchismo, nato cent'anni fa in un determinato contesto storico e configuratosi come una *dottrina politica della trasformazione*

*sociale*, oggi non possa più essere riproposto tel-quel in un contesto profondamente modificatosi. L'averlo fatto ha portato un movimento che si pensa politico a non avere, in realtà, una politica effettivamente praticabile e concretamente proponibile.

L'impatto in cui si dibatte il movimento consiste, a mio avviso, proprio, nell'improponibilità del suo progetto rivoluzionario come risposta politica immediata. La rivoluzione (o meglio l'immagine di una certa rivoluzione, così come la poteva formulare una dottrina politica ottocentesca) è stato il cardine del pensiero politico anarchico: conditio sine qua non per arrivare alla società anarchica e quindi obiettivo perseguito nell'azione quotidiana tutta tesa verso questa prospettiva totale. Ma oggi, ad oltre quarant'anni dalla sconfitta della rivoluzione spagnola, è ancora proponibile in un mondo che nel '39 sembra aver seppellito insieme alla rivoluzione spagnola anche il mito della rivoluzione proletaria, rispondere ai tanti problemi esistenti con uno slogan tanto lapidario quanto inconsistente come «l'unica soluzione è la rivoluzione»? In questo slogan (e lo confesso: l'ho usato anch'io) c'è tutto il fallimento della nostra strategia: volersi porre come dottrina politica e non avere che una politica della rivoluzione quando la rivoluzione è impossibile.

Da qui deriva quel dramma della «incomunicabilità», così noto ai militanti anarchici (non mi riferisco ai dieci o venti o cinquanta simpatizzanti con cui lavoriamo, intendo le centinaia di migliaia, i milioni...). A chi non è capitato di sentirsi un marziano catapultato tra umani che non comprendono i suoi bip-bip elettronici? E forse «marziani» un po' lo siamo stati se la nostra azione politica nel qui ed ora, cioè in quell'unica realtà dove noi abbiamo senso come militanti, ha continuato a proporre e si è continuata a sviluppare attorno a

quell'idea di «gloriosa rivoluzione proletaria» che lentamente svaniva dalla realtà politica e dallo stesso immaginario dei nostri interlocutori.

I tentativi sin qui proposti per uscire da quest'impasse sono stati deludenti, se non deleteri. In bilico tra le «sdruccevoli vie democratizzanti», come ben dice Bertolo, ed un violentismo insensato, che ha cercato di sollevare un gran polverone, pretendendo poi che a sollevarlo fossero state le masse in marcia verso la rivoluzione, il movimento non ha ancora trovato un via d'uscita. Nè le proposte sin qui formulate sono sfuggite a quella concezione politica dell'anarchismo che a me pare in profonda crisi.

Il mio si badi bene — non è un rifiuto assoluto dell'anarchismo politico, nè della militanza ispirata da questa prospettiva. I momenti di effervescenza sociale, come il '68 e dintorni, certe forme di militanza politica sono più che giustificate, più che adatte. Cionondimeno la storia (quella piccola parte che abbiamo vissuto direttamente e la più generale storia umana) ci ha insegnato che i momenti di effervescenza sociale (per non dire i momenti rivoluzionari) non sono che una piccola parte: il corso principale della storia fluisce molto lento ed a tratti sembra stagnare. E a me pare che l'anarchismo politico, in queste lunghe fasi di stagnazione sociale, non sia una risposta soddisfacente per chi deve vivere queste stasi come essere umano e come militante.

Quando la mia «generazione» e quelle successive sino ai «settantasettini», si sono accorte non solo che la rivoluzione non era dietro l'angolo, ma verosimilmente nemmeno in città, la fuga è stata precipitosa e di massa: sedi vuote, ciclostili arruginiti, superstiti all'ultimo stadio della depressione psichica. Una visione catastrofica comune del resto a tutta la sinistra nata nell'ultimo decennio, anch'essa travolta dalla sconcertante

scoperta. E il dato non è insignificante; sia il movimento anarchico sia la nuova sinistra vengono spazzati via da una stessa crisi: il fallimento del progetto politico rivoluzionario nel qui ed ora, che entrambi condividevano. Ma abbandoniamo, senza troppi rimpianti, questa nuova sinistra (ampiamente riconfluita nella vecchia) al suo destino e torniamo al movimento anarchico ed a quella emorragia di militanti che l'ha ultimamente caratterizzato.

Voglio qui aprire una breve parentesi sul fenomeno degli «ex» perchè la loro scelta di abbandonare il movimento, spesso emotivamente vissuta come un tradimento da quelli che restavano, a me sembra un indizio palese della crisi dell'anarchismo politico. Non intendo qui riferirmi a quanti sono felicemente approdati ad altri partiti (il discorso, in questo caso, è ben diverso), ma a quanti, e sono la maggioranza, si sono ritirati a vita privata. Le motivazioni individuali che hanno spinto a questa scelta sono molteplici e spesso concomitanti: c'è chi ha «giocato» alla rivoluzione, chi l'ha troppo amata e desiderata e non ha retto al suo tradimento, chi è diventato scettico (ma non abbastanza da rimanere anarchico) e chi ha avuto motivazioni meno «nobili». C'è poi stato chi non ha sopportato l'idea di essere un «marziano» per tutta la vita. Tuttavia, io non credo che tutti questi ex-militanti si siano «suicidati» in quanto anarchici; la profondità della loro esperienza militante è stata tale (non per tutti, certo, ma per la maggioranza) che è difficile se non impossibile cancellarla, estirparla. Questi dieci e più anni di lotta non sono passati invano, non possono non aver lasciato un'impronta che ritengo indelebile. A mio avviso, l'abbandono del movimento anarchico e della militanza politica non può essere semplicisticamente interpretato solo come un «tradimento» sfociato in un'integrazione tout-court nella so-

cietà «ufficiale», ma deve essere visto anche come un sintomo che denota una profonda insoddisfazione verso un certo movimento ed una certa militanza.

Inevitabilmente l'incapacità propositiva che ha caratterizzato il movimento nella storia recente si è ripercosso sui militanti. Il senso di frustrazione profonda che tutti noi abbiamo sentito, e a cui molti non hanno retto, non è derivato, secondo me, solo dal fatto che la rivoluzione non è domani né forse dopodomani, ma dal fatto che nel frattempo manca una strategia politica che dia un senso pieno alla militanza quotidiana. Porsi come movimento politico e mancare di un'azione politica possibile è una contraddizione che necessariamente porta ad un punto di rottura, alla disillusione, all'abbandono.

Se in questa contraddizione identico il motivo scatenante della crisi attuale, non ne è questa l'unica ragione. A mio avviso, gli «ex» sono andati via e sono in profonda crisi quelli che tenacemente sono rimasti non solo a causa di questa contraddizione paralizzante ma anche perchè il movimento anarchico si pone nei confronti del militante come struttura politica e non come quella comunità di vita e di lotta che dovrebbe essere. Non intendo comunità ideale: quello è fortunatamente, come dice anche Bertolo, ma comunità dove lavorare insieme (non politicamente, proprio per la pagnotta — imbottita, naturalmente —), dove divertirsi insieme, dove vivere insieme e naturalmente dove lottare insieme. Una comunità che, senza pretendere di essere la perfetta riproduzione della futura società anarchica, ma solo una sua più o meno riuscita approssimazione, sia tanto ampia da permettere di praticare e sperimentare modi di vita effettivamente alternativi e rapporti interpersonali effettivamente diversi. Una contro-società che permetta nel qui ed ora di vivere, a tutti i livelli, quel

poco o tanto di anarchismo possibile. Lungi da me, l'immagine delle tante comuni tentate nel trascorso decennio, sostanzialmente più fallimentari del movimento. Quello che intendo non è un micro-esperimento limitato a pochi individui che riproducono in breve tempo tutte le nevrosi tipiche della convivenza forzata e prolungata, ma un esperimento di ampio respiro: il tentativo di vivere quanto più anarchicamente possibile non solo la propria vita individuale ma soprattutto la propria vita sociale.

Un sogno irrealizzabile? Forse, ma c'è chi questo sogno ha realizzato, partendo da un'ostilità sociale quasi pari a quella dei nostri confronti. Mi riferisco alla comunità «gay» di San Francisco. Non è questo il contesto per esaminare dettagliatamente pregi e difetti di una comunità nata, peraltro, in un contesto sociale abbastanza diverso dal nostro e con forme ed intendimenti assai differenti. Quello che qui mi interessa non è di proporla come modello da imitare e riprodurre, ma come concreta realizzazione, ad opera di una minoranza «aberrante», di una comunità globale, che senza trasformarsi in un «ghetto» è riuscita a rendersi in certa misura autonoma rispetto alla società circostante, reagendo al contempo ai suoi abitanti (che ammontano a diverse migliaia) una «qualità di vita» decisamente migliore.

So bene che quest'idea (appena abbozzata) di comunità anarchica, di «living anarchism» necessita di maggiore riflessione ed approfondimento. E so bene anche che molti potrebbero esclamare «niente di nuovo sotto il sole». In effetti quanto sto proponendo non è certo una mia invenzione: il pensiero anarchico contiene ed ha già espresso quanto sto delineando. Il punto è uno spostamento dell'enfasi dell'anarchismo politico, che ha sinora prevalso, ad un anarchismo «esistenziale», sinora teorizzato ma non praticato se non in misu-

ra modesta e marginale.

Ho con questo trovato la panacea? Quien sabe. Non è tempo di certezze questo, ma di ragionevoli convinzioni e di vie empiriche alle dimostrazioni. Quello che ho certamente trovato è un fondamento per quell'«ottimismo razionale» che auspica Bertolo. Ben detto! Lasciamo il pessimismo per tempi migliori, per i momenti di euforia sociale. In tempi di «riflusso», mi sembra più utile e saggio rivolgersi alla realtà con occhio critico e freddo per individuarvi i motivi di ragionevole ottimismo. E ve ne sono. Curiosamente, quanto più il movimento anarchico è in crisi, tanto più si va diffondendo una cultura libertaria ed egualitaria. Particelle di anarchismo sembrano essersi disperse nell'etere, riassorbite poi in movimenti e situazioni che nessun contatto hanno avuto con la sostanza che le ha originate. Paradossalmente, la diffusione di certi metodi, di certe teorie, di certi atteggiamenti chiaramente libertari — in alcuni settori del movimento di liberazione della donna, ad esempio, o del movimento pacifista, in alcune tendenze pedagogiche ed in una serie considerevole di altre situazioni che potrei citare — avviene in maniera spontanea (o comunque non direttamente stimolata) e si sviluppa in modo autonomo, fuori e lontano dal movimento anarchico. Il che è un fenomeno in parte negativo ed in parte positivo. Negativo perchè la mancata riunificazione di un filone libertario con la sua matrice ha sinora portato ad un inaridimento di entrambi. Positivo perchè dimostra come una concezione sociale d'ispirazione egualitaria e libertaria si riproduca comunque, anche quando l'entità che più completamente la esprime, il movimento anarchico, è paralizzato e marginalizzato da una profonda crisi interna.

Questa vitalità dell'idea libertaria corrobora il mio ottimismo e mi convince viepiù che l'isolamento cui si è

condannato il movimento, la sua incapacità di comunicare persino con quelle tendenze che gli sono o gli dovrebbero essere più prossime sono i risultati a cui l'ha spinto la sua pretesa «vocazione» politica. Al contrario io credo che proprio l'anarchismo sia il figlio più legittimo di un'epoca storica (nel senso più ampio del termine) in cui l'idea di libertà è finalmente penetrata nei confini di un immaginario sociale completamente informato dall'idea di dominio; epoca in cui la figura del Leviatano è finalmente percepita e resa «altra», anzichè essere intimamente assunta. In questa era storica ed in questo contesto culturale, che lo hanno partorito, l'anarchismo (o meglio il suo «nocciolo duro») rappresenta la concezione più estrema e coerente di questo processo in atto. Il che non vuol dire — è ovvio — che questa mutazione culturale dallo spazio ideologico del dominio allo spazio ideologico della libertà sia l'irresistibile e necessaria direzione oggi assunta dalla storia, ma solo che questa contrapposizione tra due concezioni del mondo antitetiche, dal risultato molto incerto, costituisce il tratto più rilevante dell'era contemporanea.

È questa convinzione, la convinzione di essere parte di un ampio processo di mutazione culturale in fieri, che mi spinge all'ottimismo e che modifica il mio approccio alla militanza. Di fronte ad un processo storico così vasto e profondo, i cui tempi superano la percezione individuale, l'attenzione si sposta e si accentra nuovamente sul qui ed ora. Ma non più il qui ed ora vissuto in funzione del «radioso avvenire», ma un qui ed ora che rappresenta l'unica realtà in cui possiamo e dobbiamo esprimerci in quanto individui ed in quanto militanti. È in questa realtà che dobbiamo esprimere il massimo d'anarchismo possibile, un anarchismo che ben più di una dottrina politica, sia nello stesso tempo una visione del

mondo ed una filosofia di vita.

Lo spazio a mia disposizione è finito da un pezzo: e ciononostante ho detto troppe cose in poco spazio (un dente mi duole soprattutto: il problema della rivoluzione, o meglio di «quale» rivoluzione. Ma, ahimè, non è certo un problema che si possa risolvere con dieci righe supplementari). Mi scuso per tanta prolissità, ma dopo quindici anni di militanza tante sono le cose da dire che si sono accumulate e che ora premono per uscire.

Rossella Di Leo  
Milano



## le fonti del Nilo

«L'ordine che la nostra mente immagina è come una rete o una scala che si costruisce per raggiungere qualcosa. Ma dopo si deve gettare la scala perché si scopre che, se pure serviva, era priva di senso» da «Il nome della rosa» di Umberto Eco).

Ma l'uomo si affeziona alle proprie opere e spesso la scala diventa il fulcro, l'essenza stessa del lavoro. Il viaggio di Rossella è una bella costruzione, sempre stimolante, ricca di spunti interessanti, ma forse troppo lineare per considerarla una rete da buttar via. Noi, inguaribili iconoclaste, abbiamo invece focalizzato la nostra attenzione su questo problema. Il modello quasi perfetto che ci ha accompagnato pagina dopo pagina in una semplicità quasi matematica è una teoria fino a che punto valida? È possibile avere spiegazioni alternative agli stessi dati? Non è stato facile perché l'impostazione antropologica era molto diversa dalla nostra, imposta-

zione onnicomprensiva tipica di parte della scuola antropologica anglossassone (Morgan primo fra tutti) che dà un senso a tutto il percorso umano e ne segna le tappe riunendo tutta l'umanità in un unico modello: una teoria dell'evoluzione culturale che fissa un principio e alcuni percorsi per lo sviluppo delle culture umane. Lasciando perdere la tentazione etnocentrica di una simile visione (e non è certo il caso di questo saggio) resta il fatto che un simile approccio non prende in considerazione le possibilità della scelta nell'ambito della cultura umana. Mille sperimentazioni possono condurre a percorsi molto diversi che, proprio perché legati alla scelta, possono divergere, avanzare regolarmente, tornare sui propri passi, girare in tondo, riproporre staticamente, senza stancarsi, se stessi.

Inoltre un modello onnicomprensivo deve essere semplice, eliminare variabili e differenze, soprattutto deve avere come postulato inespresso, ma fondante, l'unicità del pensiero umano. Non si può dare l'esistenza di un pensiero diverso con una logica propria che dà un senso al mondo e inglobarlo in uno stesso modello. Questo vuol dire cancellare la differenza del pensiero selvaggio, la sua logica altra: «irriducibilmente classificatoria e dicotemica» che pure secondo noi è fondamentale per poter capire le società contro il dominio. È ancora questa riduzione che rende la dimostrazione scorrevole e logica nell'ambito delle società del dominio (meglio dovremmo dire nell'ambito della cultura razionale occidentale) più difficile e riduttiva nell'ambito delle «società tribali».

La partenza è la definizione di società patriarcale, società sociale gerarchica, divisa in sfera pubblica e sfera privata dove gli uomini detengono l'ambito del politico e del culturale, informando gerarchicamente anche la sfera domestica: una società dimidiata uomo/donna con la cate-

goria uomo a livello superiore con tutti i possibili distinguo per una realtà in evoluzione, compresa l'immagine delle sue semipiramidi, che è una valida definizione per la società occidentale bianca e per quasi tutte le società storiche. Il problema si pone quando si deve affrontare il nodo delle società tribali. Partendo ancora una volta da Clastres Rossella afferma che: «Sovrapponendo questa fondamentale distinzione concettuale alle società storiche ed alle società selvagge individuate da Clastres, possiamo allora definire le prime come *società del dominio*, in cui una parte del corpo sociale si è assicurato il monopolio del potere, cioè la funzione regolatrice sociale, espropriandone l'altra parte e dimidiando la società. E possiamo definire le seconde, in positivo, come *società dell'uguaglianza*, in cui il potere è diffuso in tutto il corpo sociale, che si pone indiviso. Società gerarchiche, informate dal rapporto comando/obbedienza le une, società egualitarie informate dal rapporto di reciprocità le altre».

A questo punto il passaggio logico implicito è che l'asimmetria sessuale qui non può essere presente. Infatti Rossella continua «Definendo egualitarie queste società si è implicitamente sotteso che quell'*asimmetria sessuale* che si manifesta in maniera costante, "universale" nelle società del dominio, non è un tratto proprio alle società egualitarie. Secondo Bookchin, addirittura, in queste società da lui definite organiche concetti come "uguaglianza" e "libertà" non esistono. Sono impliciti nella loro visione del mondo. O meglio poiché non sono contrapposti ai concetti di "ineguaglianza" e di "illibertà", queste nozioni mancano del tutto».

Ma le società dell'uguaglianza definite attraverso Clastres sono società reali, di cui abbiamo testimonianze. Sono gli Yanoama, i Guaiachi, gli Hopi, i Tupi Guarany, gli Irochesi, i Nuer, ecc., mentre le società organi-

che, anzi la società organica che più avanti diverrà la società primigenia, è una società del tutto ipotetica posta in un passato lontano senza possibilità di verifica. Così dopo aver definito le prime società dell'uguaglianza si descrive invece la società organica (astratta) dandole caratteristiche diverse. A questo punto c'è da chiedersi dove sono finite le società clastriane, non possono più essere definite società dell'uguaglianza, non rispondendo alle caratteristiche date, ma non possono neppure essere definite società del dominio. Le lasciamo nel limbo di color che son sospesi?...

È lo stesso passaggio fatto con la società patriarcale, definendola rispetto alla società occidentale per poi analizzare tutte le società patriarcali. Certo l'ipotetica società organica, definita in contrapposizione alla società patriarcale, (matricentrica a-gerarchica, assolutamente paritaria, reciproca, senza distinzione tra sfera pubblica e sfera domestica) permette di localizzare l'asimmetria sessuale ovunque dandole un preciso punto di partenza e di arrivo. Ma la società organica non è dimostrabile, anzi più precisamente non è falsificabile. Non si può dire nulla sulla sua presenza o meno. È un puro postulato da accettare senza dimostrazione. E in più non è nemmeno necessaria alla tesi di Rossella (l'a-simmetria sessuale precede come altre a-simmetrie, l'instaurarsi del dominio che da queste, tramite mutazioni culturali, può svilupparsi). Per dimostrare questa tesi è sufficiente definire con Clastres le società tribali, senza dominio, analizzando la presenza di differenze e a-simmetrie e postulare che la mutazione culturale instauratasi ha prodotto il dominio.

E allora a cosa serve? Se uno dei principi fondamentali della scienza è evitare le ipotesi inutili, specie se indimostrabili? Serve a tenere in piedi un modello che altrimenti crollerebbe, restando valido solo nelle società

del dominio, serve soprattutto al mito. È l'esigenza fondamentale di ritrovarci un mito dell'eguaglianza da contrapporre al mito del dominio. Un mito che però cancella la possibilità della scelta dell'essere umano. Se la società organica è data, se essa è la società primigenia, vorrebbe dire che l'uomo è "naturalmente" a-gerarchico, egualitario, ecc. Paradossalmente l'essere umano sarebbe stato obbligato ad essere libero. Ma la libertà è una scelta, la società umana è una scelta, altrimenti, parafrasando Rossella, assisteremmo all'assurdo del rifiuto da parte dell'essere umano della sua condizione naturale, rifiuto tra l'altro protratto per millenni.

Se si suppone che la società organica si è data senza scelta, se quindi i nostri progenitori non conoscevano le categorie libertà/dominio, allora bisognerebbe escludere dal retaggio della nostra cultura queste categorie, o meglio includere solo quella del dominio che ha informato tutta la storia successiva e a cui solo possiamo fare riferimento. In ogni caso si parte dal presupposto che un concetto può nascere solo dall'esperienza in prima persona: «se non provo il dominio non lo conosco, se sono in una società della libertà non so cosa sia l'illibertà», ci si dimentica che l'uomo osserva, analizza, astrae, contrappone, addirittura crea per negazione, quindi tutto ciò che nasce nella mente umana non è necessariamente frutto di esperienze già vissute.

Anche noi siamo affascinate dalla idea di un mito fondatore (e come potremmo non esserlo?) ma riteniamo che la sua forza potrebbe essere ben più determinante se questa ipotetica società organica fosse originata da una consapevole scelta umana e non da una casualità.

#### *Le scimmie*

«Le scimmie» è un collettivo anar-

chico formato da alcune compagne che lavorano da circa un anno e mezzo intorno alla problematica «origine del potere e disuguaglianza uomo/donna». A questo proposito si veda l'articolo «L'immaginario scomparso» uscito su A-Rivista anarchica, n. 107.



## anarchismo e politica

Dal riflusso alla riscoperta del riformismo. Così si potrebbe sintetizzare il percorso ideologico di questi ultimi anni. Proprio un bel percorso. C'è di che rallegrarsene. E c'è già qualche anarchico che scopre i pregi della democrazia rappresentativa.

Il tono un po' caustico che i lettori vorranno perdonarmi è dettato da una incazzatura sempre più diffusa che mi prende (e mi prende male) in questi ultimi tempi. Perché? È presto detto. I compagni più sensibili e più attenti si stanno rendendo conto che il nostro caro vecchio anarchismo mostra un po' troppo accentuamente i segni del tempo, che è capace di intervenire con sempre maggiore difficoltà nella situazione attuale, in definitiva che è incapace di dare risposte in sintonia con le aspirazioni e le necessità della gente. Da questa constatazione sostanzialmente corretta fanno derivare proposte e ipotesi di rinnovamento. Il lato discutibile della questione è che tutte le proposte fin qui formulate sono delle novità solo in campo anarchico, ma sono vecchie quanto l'idea di rivoluzione.

Esemplari di questo nuovo-vecchio filone sono gli articoli di Joào Freire (*Idee per una alternativa politica dell'anarchismo*, Volontà, 2/83), di

Dimitri Roussopoulos (*Potere e trasformazione sociale*, Volontà, 3/83) e in una certa misura quello di Tomas Ibañez (*Per un potere politico libertario*, Volontà, 3/83). Gli articoli di Freire e Roussopoulos abbandonano l'ipotesi rivoluzionaria per calarsi in un pragmatismo politico dalle incerte prospettive, mentre Ibañez accosta ad una posizione riformista una tensione rivoluzionaria. Tutti, comunque, mi sembra intonino il De profundis all'ipotesi rivoluzionaria. Soprattutto lo fanno con motivazioni insufficienti e che quindi non risultano convincenti per giustificare questa grossa trasformazione dell'anarchismo.

Grosso modo il ragionamento dei tre compagni è questo: la gente non vuole o ha paura della rivoluzione, quindi se restiamo su posizioni intransigentemente rivoluzionarie, approfondiremo ancora di più il nostro distacco dalla società e le nostre speranze - possibilità di cambiare la società in senso libertario resteranno solo dei beni sogni. Mentre se accettiamo di intervenire sulle piccole cose quotidiane, piano piano e progressivamente riusciremo ad innescare un serio e profondo processo di trasformazione. Un tipico ragionamento realistico e con il pregio di essere possibile (forse). Ma il problema mi sembra male impostato. Non si tratta infatti di scegliere tra riforme e rivoluzione, perchè l'anarchismo può essere, nella sua essenza, soltanto rivoluzionario. Affermazione categorica, ma necessaria. Vediamo di spiegarci. L'anarchismo prende forma compiuta (almeno così storicamente è avvenuto) solo nel momento in cui si fonda sul progetto rivoluzionario. Precedentemente abbiamo unicamente una continua, anche se alternata, aspirazione ad un mondo migliore. Mentre nel momento in cui questa tensione si coniuga con una teoria e una pratica rivoluzionaria abbiamo la definizione concreta di anarchismo.

Se questo ragionamento è valido

allora diviene un non senso discutere, se l'anarchismo debba o non debba essere rivoluzionario. Sarebbe come discutere se l'uomo può o non può vivere senza un organo fondamentale come, ad esempio, il cuore. Una discussione senza senso, appunto.

Ciò non toglie che alcuni punti degli articoli presi in considerazione mettano in evidenza problemi tutt'altro che fittizi. Resta il fatto che l'anarchia non può risolversi in piccoli miglioramenti progressivi: è un'altra cosa, è la società al di là del dominio. Ora le attuali istituzioni sociali sono essenzialmente momenti di riproduzione della logica del dominio. Anche le istituzioni periferiche non si sottraggono a questa logica, perchè non esiste altro spazio ideologico se non quello del dominio. L'anarchia, come spazio ideologico della libertà, può porsi solo in posizione radicalmente conflittuale con il dominio. Non c'è possibilità di dialogo, ma solo di scontro. Date queste premesse, è chiaro perchè tendo a considerare fuorvianti tutte le proposte che rivalutano teoricamente posizioni non rivoluzionarie.

Però rivoluzione non significa otusa o farneticante incomprensione dei meccanismi sociali. Vale a dire che non nutro alcuna simpatia per coloro che si credono rivoluzionari solo perchè fanno discorsi tremendi o rifiutano di capire le esigenze espresse dalla società quando non sono esigenze di cambiamento radicale. Il problema della rivoluzione è evidentemente un altro: la volontà di trasformare radicalmente la società deve saper fare i conti con la realtà. Una realtà sociale che non può nutrirsi solo dell'immagine della società futura, ma deve acquistare sicurezza e coscienza di sè *anche* con piccole vittorie parziali, con soluzioni settoriali. Elementi questi che però nella loro parzialità e settorialità devono attingere ad un immaginario radicalmente altro.

Per questo soprattutto le proposte di Freire mi trovano in disaccordo. Lui propone strade percorribili (almeno in teoria), ma sono strade ancora tutte all'interno di una logica che è negatrice del cambiamento radicale: non pongono in discussione la logica dell'immaginario del dominio.

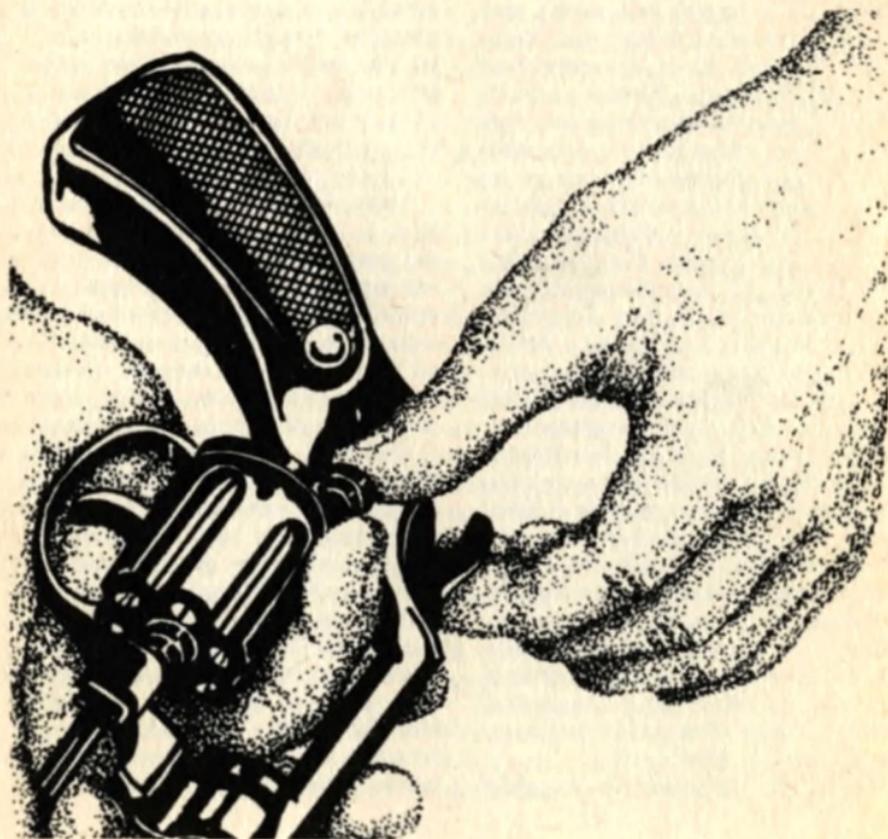
Va però aggiunto che praticabilità può anche non significare soltanto riformismo. Così come rivoluzione non corrisponde solo ad un evento più o meno lontano nel tempo. Qui arriviamo al nocciolo del problema: noi abbiamo un'immagine della rivoluzione che è completamente obsoleta. Il vero problema, dunque, consiste nella riformulazione di questa grande idea dell'uomo.

La rivoluzione potrebbe benissimo

essere un processo e non un evento. L'importante è che i momenti di questo processo avvengano tutti all'interno della logica del cambiamento radicale. Momenti che, se presi in sé, potrebbero essere considerati anche come non-rivoluzionari.

Comprendo perfettamente di non aver apportato molto al dibattito, perchè sconto pesantemente, come tutti del resto, il mancato approfondimento sui percorsi della trasformazione sociale. Comunque l'aver posto il problema della riformulazione della rivoluzione in antitesi alle possibili (e fuorvianti) scorciatoie riformiste, se non altro giustifica lo spazio occupato sulla rivista con questa lettera.

**Luciano Lanza**  
Milano



**non ci finanzia lo Stato**  
(stupirebbe il contrario)

**non ci finanzia il  
parastato**

(parastupirebbe il contrario)

**non abbiamo introiti  
da pubblicità**

(stupirebbe se qualcuno  
volesse farla)



solo l'aiuto  
dei compagni  
può tenere il deficit  
a livelli tollerabili!

**sottoscrivete**

versamenti sul c.c.p. 17783200 intestato a:  
Edizioni Volontà cas. post. 10667 - 20110 Milano

# volontá

rivista  
anarchica  
trimestrale

• John Clark / Taoismo e anarchismo • Nico Berti / La rivoluzione e il nostro tempo • Letture / Lo stato • Giuliano Pontara / La non violenza positiva • Andrea Papi / La violenza necessaria • Giuliano Pontara / Satyagraha e anarchia • Marianne Enckell / «Anarchisme et non-violence» • Dibattito

anno XXXVII  
n. 4/1983

spedizione in  
abbonamento postale  
gruppo IV - Venezia  
taxe perçue  
tassa pagata

