

AZIONE NONVIOLENTA



Mensile del MOVIMENTO NONVIOLENTO PER LA PACE affiliato alla War Resisters' International

ANNO XII - MARZO-APRILE 1975 - L. 200

06100 Perugia, Casella Postale 201

2 / Dibattito su

Marxismo e Nonviolenza

Questo fascicolo è interamente dedicato al dibattito su Marxismo e Nonviolenza, avviato nel n. 5-6/1974 e proseguito nel n. 1-2 scorso. Il convegno « Marxismo e Nonviolenza » si terrà come annunciato a Firenze, l'11-12-13 aprile, presso l'Istituto di Pedagogia della Facoltà di Magistero, Via del Parione 7 (v. in ultima pagina il programma definitivo).

Definizione di violenza e nonviolenza nei conflitti sociali

Giuliano Pontara

Non credo di andare molto lontano dal vero affermando che l'atteggiamento del marxismo nei confronti della violenza è tuttora fortemente influenzato dal detto marxiano che la violenza è l'ostetrica della storia; che essa, come dice Engels, è lo strumento con cui lo sviluppo sociale si apre la strada abbattendo le vecchie e pietrificate forme politiche e creando così lo spazio politico per il sorgere di più adeguate o più aperte strutture e relazioni sociali.

A questo modo di vedere la violenza, si oppone quello che fa valere come, quanto di positivo si è verificato nella storia, sia avvenuto non grazie alla violenza, ma *nonostante* la violenza, in quanto essa non fa che sostituire vecchie e chiuse istituzioni repressive e autoritarie con nuove istituzioni e strutture altrettanto repressive e autoritarie, e che essa, lungi dall'essere l'ostetrica della storia, mostra oggi di poterne facilmente diventare il becchino. A questo modo di vedere la violenza, si affianca l'idea che vi sono alternative di lotta nonviolenta le quali, in quanto libere dai rischi o dalle conseguenze negative della violenza, in quanto moralmente superiori ad essa, e in quanto danno sufficienti garanzie di successo nella lotta politica per la realizzazione di obiettivi desiderabili e giusti, debbono essere

studiate e prese in considerazione con la massima serietà, perché da ciò può dipendere se il conflitto di classe negli anni a venire sboccherà, per usare le parole di Marx, « o in una ricostruzione rivoluzionaria della società nella sua interezza, oppure nella comune rovina delle classi in lotta ».

Marxismo e nonviolenza: due dottrine profondamente connesse con la realtà storica in cui viviamo: il marxismo come denuncia (oltre che analisi) delle innumerevoli forme di degradazione dell'uomo connesse con il sistema di produzione capitalistico, e come proposta di una alternativa umana ad esso, il socialismo. La nonviolenza come denuncia delle forme spaventose che la violenza ha assunto nell'era atomica, come denuncia delle condizioni disumane connesse con l'uso della violenza, anche quella rivoluzionaria al servizio del socialismo, e come proposta di una alternativa ad essa — la modalità di lotta *satyagraha*.

Si tratta di concezioni che, in quanto corrispondenti ambedue a determinati e impellenti problemi, non possono ignorarsi a vicenda ma sono destinate a misurarsi sia nella sfera della teoria che in quella della pratica — come del resto è già in parte avvenuto.

Sia chiaro che il marxismo non si trova oggi a doversi misurare con il tradizionale pacifismo assolutistico, utopistico, spesso apolitico, contro il quale avevano buon giuoco le critiche, per altro assai affrettate, di Lenin e Trotski. La posizione nonviolenta con cui il marxismo si trova oggi a dover fare i conti è una posizione che ben poco ha in comune con il pacifismo tradizionale, di origine borghese. In essa si incontrano, e si stanno tuttora elaborando, certe idee del pacifismo socialista, certi spunti della dottrina anarchica e anarchico-sindacalista, e il pensiero e l'esperienza politica di Gandhi, il tutto messo a confronto con i problemi creati dall'odierno capitalismo e industrialismo, nonché con le esperienze acquisite dalle lotte violente di liberazione, e in modo particolare quella del popolo cinese e quella del popolo vietnamita.

Non è in questa sede possibile mettere a confronto, sulla base di un dettagliato esame, la dottrina marxista e la dottrina nonviolenta. Il compito che mi propongo è quello molto più circoscritto di chiarire i concetti di violenza e di nonviolenza, sui quali non si può dire sia stata fatta sufficiente luce. Una tale chiarificazione è di notevole importanza tra l'altro perché costituisce uno dei presupposti per una più razionale discus-

sione — e presa di posizione — sul problema dei rapporti fra marxismo, violenza e nonviolenza. Inoltre, è soltanto dopo che si sono sufficientemente chiariti i vari significati che si possono attribuire a questi termini, che si potrà cominciare a discutere, senza fraintendimenti, il problema concernente l'efficacia della violenza come mezzo di lotta rivoluzionaria per il socialismo, e quello concernente l'efficacia e la possibilità dell'alternativa nonviolenta.

1. CRITERI DI UNA ADEGUATA DEFINIZIONE DEI TERMINI «VIOLENZA» E «NONVIOLENZA»

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 sé, astrattamente, senza un determinato contesto cui riferirla, non è né migliore né peggiore delle altre. Non vi è, infatti, qualcosa come la «vera» o la «corretta» definizione di un termine, preso per sé. Il criterio di scelta fra le varie definizioni possibili di un certo termine consiste nel mostrare quale di esse sia la più adeguata o rilevante o chiarificatrice *relativamente* ad un certo contesto o a certi scopi. E la stessa definizione che è adeguata o chiarificatrice *relativamente* ad un certo contesto, può rivelarsi del tutto irrilevante o assai poco chiarificatrice in relazione ad un altro.

Vediamo allora di chiarire subito il contesto *relativamente* al quale ci interessa qui chiarire i termini «violenza» e «nonviolenza».

a) Stabiliamo anzitutto che ciò che qui ci interessa è il termine «violenza» come nome di una classe o insieme di *metodi* per affrontare e condurre i conflitti di interessi fra gruppi. In questa sede non ci interessa, ovviamente, la violenza come mezzo per dirimere conflitti puramente individuali, per esempio nella classica forma del duello (anche se lo studio del duello come metodo istituzionalizzato per dirimere certi conflitti può aiutarci a capire la guerra come metodo istituzionalizzato per dirimere le grandi contese fra gruppi), o quella con cui un individuo si difende dalla aggressione di un ubriaco. Ciò che qui ci interessa è la delimitazione di una certa classe di azioni, o modi di agire, o attività compiute o minacciate da un gruppo di persone nei confronti di un altro gruppo in una situazione conflittuale acuta: insomma *un certo metodo di lotta politica*. Ciò significa che «violenza» in quanto termine riferentesi ad un insieme di metodi, modalità o tecniche di lotta politica, deve essere tenuto distinto da termini quali «sfruttamento», «ingiustizia», i quali non si riferiscono a metodi di lotta, cioè a determinate attività, bensì si riferiscono a determinate *relazioni* che sussistono, o possono sussistere, fra persone o gruppi di persone. Affinché si dia violenza, nella presente determinazione del concetto, occorre che vi sia una persona o gruppo *identificabile come l'autore* di essa, e altresì una persona o un gruppo *identificabile come la vittima* di essa. Ma condizioni di sfruttamento ed ingiustizia possono essere individuate senza dover individuare alcuna persona o gruppo come gli autori o i promotori di esse, dato che sfruttamento e ingiustizia sono connotati a certe strutture e non è possibile individuare questa o quella persona o gruppo di persone come i diretti responsabili di esse. (Taluni hanno proposto in seguito a ciò di riferirsi a tali condizioni di sfruttamento e ingiustizia col termine di «*violenza strutturale*»). Non intendo involgermi con costoro in una disputa che ha tutta l'aria di diventare puramente verbale. Posso solo dire che non ho, per parte mia, particolari difficoltà ad accettare tale termine, posto

che la distinzione testé accennata rimanga chiara. In tal caso si potrà riferirsi alla violenza che qui ci interessa, cioè alla violenza come *attività* o metodo di lotta di un gruppo nei confronti di un altro, con il termine «violenza personale» o forse meglio, dato che l'aggettivo «personale» può facilmente far pensare alla violenza individuale — mentre quella che qui ci interessa è la violenza di gruppo — con il termine «*violenza pragmatica*». Chi preferisse tale terminologia dovrà tenere presente che tutto quanto dirò in questo scritto riguarda la violenza personale e pragmatica.)

b) La violenza è — anche per comune consenso — un male, qualcosa di negativo. Su questo punto non vi è il minimo dubbio che esiste un accordo completo fra marxisti e nonviolenti. Il culto della violenza come qualcosa di positivo in sé è qualcosa che giustamente i più considerano qualcosa di aberrante: e non è un caso che sia una delle componenti della ideologia fascista. Nulla di più tendenzioso che ascrivere al marxismo, come fanno certi critici borghesi, un tale atteggiamento nei confronti della violenza. Il marxista non ha — o comunque non dovrebbe avere — alcuna difficoltà a sottoscrivere il principio morale che, *ceteris paribus*, di tanto il mondo è migliore di quanto in esso diminuisce la violenza. Ma occorre sottolineare che accettare questo principio non significa rifiutare, né dover rifiutare, la violenza come male assoluto, come qualcosa di ingiustificabile in qualunque tempo e luogo. Quest'ultima è la posizione del pacifismo assolutistico, la quale però, occorre di nuovo sottolineare, non si identifica con la posizione nonviolenta — almeno come quest'ultima è concepita nel presente scritto. Il disaccordo fra marxisti e nonviolenti — in quanto distinto dal disaccordo fra marxisti e pacifisti assolutistici — non è tanto un disaccordo di natura normativa, quanto piuttosto un disaccordo di natura fattuale, empirica. Esso infatti, come ho testé fatto notare, non riguarda il valore negativo, la indesiderabilità della violenza in quanto tale; esso concerne piuttosto in parte le reali possibilità che l'uso della violenza ha, soprattutto oggi, di condurre alla realizzazione di fini desiderabili — com'è il socialismo — cioè, da ultimo, alla realizzazione di certi valori fondamentali sui quali vi è accordo; in parte l'efficacia e la possibilità delle alternative nonviolente come mezzi per raggiungere quel fine (1).

Come il termine «violenza», anche quello di «nonviolenza», in quanto termine contraddittorio del primo, sta qui a denotare un insieme di mezzi o tecniche di lotta politica i quali, proprio in virtù del fatto di essere caratterizzati dalla assenza di violenza, di tanto sono di per sé moralmente superiori o preferibili ai primi, di quanto la violenza, da cui essi sono per definizione liberi, è un male. Ed è proprio in forza di questa superiorità morale — e perché mai altrimenti? — che è cosa della massima importanza stabilire, con la maggiore accuratezza possibile, se, e in che misura e a quali condizioni i metodi di lotta nonviolenta possono porsi come efficaci alternative a quelli di lotta violenta in quei tipi di situazione conflittuale in cui sino ad oggi si è di regola ricorso all'uso della violenza, ed in modo particolare quali possibilità vi sono di condurre in modo nonviolento la lotta rivoluzionaria per una più umana società.

Il fatto che la distinzione fra mezzi di lotta violenta e mezzi di lotta nonviolenta sta qui ad indicare una distinzione di ordine morale, per cui i secondi sono di per sé moralmente preferibili ai primi, è di fondamentale importanza ai fini di stabilire un criterio di adeguatezza o rilevanza di una definizione dei termini in esame. Soltanto una definizione dei due termini, la quale renda conto in modo sufficientemente chiaro

della distinzione morale che nel presente contesto si assume, sarà una definizione chiarificatrice adeguata o rilevante, o, come anche dirò, ragionevole da un punto di vista normativo. Si badi che ciò non comporta che si debba assumere sotto il concetto di violenza ogni azione o tipo di azione che è, o si ritiene sia, moralmente biasimevole, errata o ingiustificabile, come ad esempio il mentire o il venir meno ad una promessa, ecc. Di una accezione così lata del termine «agire violento» per cui esso diventa sinonimo di «agire moralmente ingiustificabile» non sapremmo cosa farcene, anche perché esso non ci permetterebbe più di porre *la questione*, che tutti riteniamo essere una questione sensata e importante, se e in quali circostanze l'uso della violenza sia moralmente giustificabile. Si tratta qui di circoscrivere i concetti di violenza e nonviolenza in tale modo che, mentre l'uso di mezzi di lotta violenti comporta l'inflizione di un male (rimanendo però aperta la questione se l'inflizione di esso sia mai — e in caso di risposta affermativa, a quali condizioni — moralmente giustificabile), l'impiego di mezzi nonviolenti non comporta l'inflizione di esso.

2. VIOLENZA FISICA ATTIVA E MODALITÀ DI LOTTA NON-MILITARE

Fermo restando quanto appena chiarito, si tratta ora di cercare di stabilire le condizioni necessarie e sufficienti dell'agire violento (e per implicazione dell'agire nonviolento), vale a dire ciò che è essenziale e tipico di tutta una classe di attività di gruppo in situazioni conflittuali acute.

Grosso modo si possono distinguere tre concetti di violenza, o tre definizioni del termine «violenza», che ora passo a delucidare, partendo dalla più ristretta. Siano A e B due gruppi di persone: la prima nozione di violenza può essere chiarita nel modo seguente:

Definizione D1: A usa violenza nei confronti di B, se, e solo se, sono soddisfatte le seguenti quattro condizioni:

- 1) A uccide B, oppure infligge a B delle sofferenze o lesioni fisiche;
- 2) A fa ciò contro la volontà di B;
- 3) A fa ciò intenzionalmente;
- 4) A fa ciò mediante l'uso della forza fisica.

Cioè: *violenza* è l'intenzionale e coatta uccisione o inflizione di sofferenze o lesioni fisiche mediante l'uso della forza fisica.

Ciascuna delle quattro condizioni elencate richiederebbe, al fine di essere compiutamente precisata, un lungo discorso a parte. Qui, per ovvie ragioni di spazio, mi limiterò a fare alcune osservazioni sulla quarta per poi concentrare il mio discorso esclusivamente sulla prima che ritengo essere la più problematica. La seconda e la terza non le discuto. Faccio soltanto notare che di esse, la seconda è comunemente introdotta in quanto si vuole tenere distinto un atto di violenza, in quanto male, da un atto di eutanasia o da quello di sottoporre una persona ad una operazione chirurgica in cui si ha il consenso del paziente. La terza è pure comunemente introdotta in quanto si vuole tenere distinta un'azione violenta dall'azione di colui che infligge un male ad un'altra persona senza minimamente volerlo o senza sapere che fa ciò, come è il caso nella situazione in cui un automobilista investe del tutto inavvertitamente un pedone. Inoltre la condizione 3) serve a rendere esplicito il fatto che nel presente contesto «violenza» sta a denotare un insieme di *tecniche di lotta* che, appunto in quanto tecniche, sono

presumibilmente scelte e impiegate in modo del tutto deliberato, cioè intenzionalmente.

La nozione di violenza circoscritta dalla definizione D1 è una nozione assai comune e alla quale possiamo riferirci, per ragioni che diverranno chiare man mano che si procede nella lettura di questo intervento, come alla nozione di *violenza fisica attiva*, ove l'aggettivo « fisica » si riferisce a quanto stabilito dalla condizione 1), e l'aggettivo « attiva » si riferisce a quanto stabilito dalla condizione 4). Sul piano dei rapporti conflittuali fra gruppi la forma che la violenza, nella presente accezione del termine, di regola assume è quella della *violenza militare* (eserciti regolari, guerriglia, milizia popolare, gruppi terroristici) (2).

A questa nozione ristretta di violenza, corrisponde una nozione assai lata di nonviolenza, che sta a designare tutte quelle tecniche di lotta esenti dalla violenza fisica attiva. Di nuovo, sul piano dei rapporti conflittuali fra gruppi, tali tecniche di lotta si identificano in pratica con le svariate modalità di lotta non armata (boicottaggio, scioperi, noncollaborazione, certe forme di sabotaggio, ecc.). E' opportuno riferirsi a questa lata nozione di nonviolenza con il termine « *modalità o tecnica di lotta non militare* » (3).

3. VIOLENZA FISICA E LOTTA INCRUENTA

Una seconda e più lata nozione di violenza la si ottiene abolendo la condizione 4) della definizione D1, cioè quella che richiede che per parlare di violenza vi sia l'impiego della forza fisica, o addirittura della forza fisica in notevole misura (vedi cit. da Miller alla nota qui sotto). Vi sono buone ragioni, nel presente contesto, per abolire tale condizione. Si consideri il seguente caso. Il gruppo A ha per un certo periodo regolarmente aiutato il gruppo B mediante regolari spedizioni di viveri e medicinali. In seguito all'acuirsi di un conflitto fra i due gruppi, e come modo di condurre quel conflitto ad una soluzione vantaggiosa per sé, il gruppo A decide di sospendere ogni aiuto al gruppo B, cioè *omette* di fare le consuete spedizioni di viveri e medicinali intendendo con ciò costringere il gruppo B a cedere per fame o altre sofferenze che la mancata spedizione di viveri e medicinali comporta per i membri di esso. In tal caso il gruppo A, in quanto infligge intenzionalmente delle sofferenze fisiche a membri del gruppo B contro la loro volontà, soddisfa le tre prime condizioni della D1, ma in quanto *omette* di fare certe azioni *non usa*, ovviamente, alcuna forza fisica e quindi non soddisfa la condizione 4), dal che consegue che esso non usa violenza nei confronti del gruppo B. Ma è ragionevole ciò? Non mostra questo esempio con tutta chiarezza che la condizione 4) è del tutto gratuita? Se, come si diceva sopra, la violenza è un male, che differenza mai vi può essere, da un punto di vista morale, tra il caso in cui il gruppo A infligge intenzionalmente e in modo coatto delle sofferenze fisiche al gruppo B *mediante l'uso della forza fisica*, e il caso, appena descritto, in cui il gruppo A infligge le stesse — o anche maggiori — sofferenze fisiche a B *senza che vi sia il minimo impiego di forza fisica*? Ciò che è male, ciò che è negativo, è infliggere intenzionalmente delle sofferenze o delle lesioni fisiche a membri del gruppo B contro la loro volontà; mentre il fatto che ciò avvenga mediante l'uso della forza fisica o meno è un fattore del tutto irrilevante, a meno che non si voglia sostenere la tesi — in verità, assai peregrina — che la forza fisica sia di per sé un male che si aggiunge a quello delle *sofferenze* che si infliggono e a quello che eventualmente si può ascrivere all'*intenzione* di infliggerle.

Quanto sin qui detto si applica altrettanto bene, *mutatis mutandis*, alla distinzione fra l'uccidere o l'infliggere ad altri sofferenze o lesioni fisiche *direttamente*, mediante interventi sul loro corpo, o l'infliggere ad essi tali mali *indirettamente*, mediante interventi, o non interventi, sulle cose da cui la loro integrità fisica dipende (avvelenando l'acqua che bevono, l'aria che respirano, il cibo che mangiano, o distruggendo i loro raccolti, ecc. ecc.). Non si vede, di nuovo, che rilevanza morale possa avere il fatto che membri del gruppo B siano uccisi o vengano ad essi inflitte delle sofferenze o delle lesioni fisiche in modo diretto piuttosto che indiretto, siano uccisi in un bombardamento o muoiano di inedia in seguito alla distruzione dei loro raccolti o all'allagamento dei loro campi.

Possiamo riferirci alla nozione di violenza che si ottiene ritenendo soltanto le prime tre condizioni della definizione D1 con il termine « *violenza fisica* ». All'occorrenza si potrà poi, in seguito a quanto detto sopra, distinguere fra *violenza fisica diretta* e *violenza fisica indiretta*, e parimenti fra *violenza fisica attiva* (perpetrata cioè mediante l'uso della forza fisica o di strumenti che in qualche modo aumentano la nostra forza fisica) e *violenza fisica passiva* (perpetrata senza l'impiego di alcuna forza fisica). Ma sia chiaro che tali distinzioni non stanno a rispecchiare alcuna distinzione di ordine morale; tanto è vero che sono pensabili situazioni in cui la violenza fisica indiretta o la violenza fisica passiva sono peggiori (più cattive) della violenza fisica diretta o della violenza fisica attiva (cioè situazioni in cui distruggendo certe cose o tralasciando di fare certe azioni si provocano maggiori sofferenze o lesioni fisiche che non intervenendo direttamente e con l'uso della forza fisica sul corpo delle vittime).

A questa nozione più lata di violenza corrisponde una nozione di nonviolenza più ristretta della prima che sopra ho proposto di chiamare modalità di lotta non-militare. Per distinguerla da quella, possiamo riferirci all'insieme di tecniche di lotta esenti da violenza nella presente accezione con il termine « *tecniche o modalità di lotta incruenta* ». Risulta chiaro ora come possa benissimo darsi che certe modalità di lotta non-militare debbano comunque ragionevolmente essere caratterizzate come forme di lotta violenta. Se, ad esempio, *certe forme* di boicottaggio, di sabotaggio e di sciopero effettivamente comportano delle sofferenze fisiche o la morte per delle persone del gruppo contro cui esse sono dirette (o anche per terzi), e se tali tecniche vengono deliberatamente impiegate allo scopo di infliggere tali sofferenze, allora le tre condizioni della violenza fisica sono soddisfatte e tali tecniche sono esempi di modalità di lotta non-militare ma comunque violenta. Tuttavia, in base al principio morale sopra accennato — per cui, *ceteris paribus*, quanto più diminuisce la violenza nel mondo, tanto migliore il mondo diventa —, e in virtù del fatto che vi sono buone ragioni per supporre che la violenza connessa con l'impiego di tecniche di lotta non-militari è di regola minore (sia in intensità, sia in estensione) di quella coinvolta nell'uso della forza armata, risulta pur sempre cosa della massima importanza indagare sulle possibilità che le tecniche di lotta non-militare — anche se talora violente — hanno di porsi come valida alternativa alle varie forme di lotta militare.

4. VIOLENZA E A-VIOLENZA

La precedente nozione di violenza può a sua volta essere fatta oggetto di critica dalla quale scaturisce una terza e ancor più lata concezione. La critica questa volta si concentra sulla condizione 3) della definizione sopra messa in rilievo, cioè sulle nozioni di

sofferenza e *lesione* cui ivi si fa esplicito riferimento. Cominciamo con la prima. Chiunque ha avuto esperienza di uno stato di profonda angoscia o disperazione (per esempio in seguito alla notizia della morte di una persona cara, o in seguito alla notizia che essa o lui stesso sono affetti da una malattia incurabile) converrà, credo, che vi sono sofferenze « psicologiche » peggiori di certe sofferenze fisiche (4). Ma se è così, non sarà allora, di nuovo, del tutto gratuito, da un punto di vista morale, sussumere sotto il concetto di violenza (giudicata come un male) soltanto l'inflizione intenzionale e coatta di sofferenze fisiche, e implicando che l'inflizione intenzionale e coatta di sofferenze psicologiche sarebbe una forma di nonviolenza (cioè qualcosa di eticamente superiore, preferibile alla inflizione di sofferenze fisiche)? (5) Si supponga che il gruppo A, coinvolto in un acuto conflitto con il gruppo B, decida di condurre quel conflitto ad una soluzione vantaggiosa per sé impiegando un gas che, pur non causando alcuna sofferenza fisica, induce nei membri del gruppo B degli stati di intensa angoscia accompagnati da sintomi nervosi spiacevoli ma non fisicamente dolorosi. E si supponga inoltre che i membri del gruppo B affetti da tali stati di angoscia e sintomi nervosi preferiscano ad essi delle sofferenze fisiche anche se di una certa intensità. Orbene, in base a quali mai considerazioni si potrà ragionevolmente negare che in tal caso il gruppo A ha impiegato la violenza nei confronti del gruppo B? Se vi sono stati di sofferenza psicologica che sono altrettanto e magari ancor più indesiderabili (e indesiderati) di certi stati di sofferenza fisica, perché mai la provocazione intenzionale e coatta dei primi non sarà violenza, quando lo è quella dei secondi? Nel preciso momento in cui il soldato uccide il marito dinanzi alla moglie impotente ad impedirglielo, senza alzare una mano su di essa ma provocando ad essa una atroce sofferenza psicologica, commette ovviamente violenza, non soltanto nei confronti dell'uomo ucciso, ma anche nei confronti della di lui moglie se, come qui si suppone, egli causa ad essa quelle sofferenze intenzionalmente. Insomma, ciò che è moralmente rilevante è che si infliggono intenzionalmente e in modo coatto delle sofferenze a persone (o più in generale ad esseri senzienti), mentre il fatto che le sofferenze inflitte siano fisiche piuttosto che psicologiche sembra avere altrettanto poca rilevanza morale quanto il fatto che quelle sofferenze siano inflitte mediante l'uso della forza fisica piuttosto che senza di essa (6). E' pertanto altrettanto importante individuare la *violenza psicologica* quanto individuare la *violenza fisica*.

Il discorso sulla violenza psicologica non finisce tuttavia qui, giacché vi sono ragioni di introdurre nella prima condizione della definizione D1 il concetto di *lesione psicologica* in quanto distinta, ma moralmente altrettanto se non ancor più importante, dalla lesione fisica.

Il riferimento esplicito alla nozione di lesione fisica nella prima condizione della definizione D1 è dovuto al fatto che, almeno di primo acchito, non parrebbe potersi escludere la possibilità del verificarsi di situazioni in cui si producono delle menomazioni sul corpo di altri (cioè si viola l'integrità fisica di una o più persone) senza che si debba necessariamente infliggere ad essi sofferenza alcuna. Tuttavia, a ben guardare, la possibilità che si verifichino situazioni di tal fatta parrebbe variare a seconda che per sofferenze si intenda soltanto sofferenze fisiche oppure anche sofferenze psicologiche. Ché, se si può facilmente immaginare situazioni in cui si producono delle lesioni fisiche senza che si producano nella stessa persona delle sofferenze fisiche, assai più difficile è immaginare che si verifichino situazioni in cui si producano delle lesioni fisiche (escludiamo qui la morte istantanea), o

almeno delle lesioni fisiche di una certa gravità (mutilazioni) senza provocare in quella persona delle sofferenze psicologiche (disperazione, ansia, stato di depressione profonda nel prendere coscienza della lesione provocata). Dal momento che qui, come si è chiarito sopra, operiamo con l'idea che le sofferenze psicologiche siano altrettanto rilevanti, da un punto di vista morale, quanto quelle fisiche, parrebbe, dunque, che il riferimento esplicito alla nozione di lesione fisica che ricorre nella condizione 1) della DI sia ridondante. (Si può anche discutere se una lesione fisica in quanto tale, cioè in quanto distinta dalle sofferenze, fisiche o psicologiche che di regola la accompagnano, sia qualcosa di male in sé, come lo è uno stato di sofferenza.) Rimane tuttavia il concetto di lesione psicologica. Si consideri il seguente esempio. Si supponga che il gruppo A impieghi come metodo di lotta contro il gruppo B, con il quale si trova coinvolto in un acuto conflitto, un gas che non è né mortale, né tale da produrre sofferenze, fisiche o psicologiche che siano, anzi induca nei membri del gruppo B uno stato di piacevole euforia. Si supponga ulteriormente che si tratti di un gas che ha l'ulteriore effetto di diminuire o paralizzare o distruggere completamente la capacità di giudizio e volontà autonomi dei membri di B, talché, in seguito al suo impiego da parte di A, essi si sottomettono docilmente a tutte le richieste di A. Il conflitto è stato risolto in modo del tutto incruento ma a prezzo della autonomia dei membri di B, i quali sono ora in uno stato di totale eteronomia o condizionamento quasi simile a quello in cui si trova il personaggio orwelliano alla fine del romanzo 1984.

Orbene, pur trattandosi di un metodo di lotta del tutto incruento (l'uso del gas non produce per ipotesi mortalità o sofferenza alcuna), certuni sosterranno tuttavia trattarsi di una chiara forma di violenza (psicologica). E potranno sostenere ciò in base al seguente ragionamento. L'autonomia dell'individuo, intesa come tratto del carattere o della personalità umana, è qualcosa che ha un valore positivo intrinseco, qualcosa cioè di buono o desiderabile in sé, e non soltanto in funzione delle conseguenze positive cui essa generalmente conduce. La diminuzione, paralizzazione, distruzione o il soffocamento di essa comporta pertanto l'infrazione di un male che da un punto di vista morale non si diversifica da quello che si inflige allorché si provocano delle sofferenze o la morte. Pertanto (e tenendo presente che ciò che qui ci interessa è una definizione moralmente rilevante del termine «violenza», una definizione, cioè, per cui la distinzione fra tecniche violente e tecniche nonviolente stia ad indicare una chiara superiorità morale delle seconde sulle prime), se l'infrazione intenzionale e coatta di sofferenze (fisiche o psicologiche) e di lesioni fisiche (con la morte come caso limite) è violenza, tale sarà anche l'infrazione intenzionale e coatta di lesioni psicologiche del tipo indicato. Se si riconosce che tali lesioni psicologiche sono un male, qualcosa di indesiderabile come lo è uno stato di sofferenza, allora non vi è alcuna superiorità morale nella *infrazione* intenzionale di esse tale da giustificare l'esclusione di essa dal concetto di violenza e la sua sussunzione sotto quello di nonviolenza.

Per parte mia sono incline ad accettare queste considerazioni come valide e pertanto a sottoscrivere una concezione lata di violenza per cui il termine sta a denotare una modalità o un insieme di mezzi di lotta caratterizzati dalla infrazione intenzionale e coatta di sofferenze fisiche o psicologiche, o di lesioni fisiche (con la morte come caso limite) o psicologiche (con la soppressione totale dell'autonomia — morte psicologica — come caso limite).

La rilevanza o adeguatezza di tale definizione relativamente al contesto che qui ci interessa risulta dal fatto che la violenza viene così ad essere identificata con l'*infrazione di ciò che è un male intrinseco personale*. Uccidere, provocare sofferenze e lesioni (in quest'ultimo caso specialmente psicologiche) comporta causare cambiamenti intrinsecamente cattivi *nelle persone*. Dal momento che sono incline ad accogliere l'idea che non vi sono altri cambiamenti, nelle persone, che sono intrinsecamente cattivi, ossia che non vi sono altri mali intrinseci personali, e dal momento che, come ho chiarito all'inizio di questa sezione, ciò che qui ci interessa è la violenza intesa come modalità, o insieme di mezzi di lotta usati od usabili da certe persone contro altre persone (la cosiddetta violenza sulle cose o sulle istituzioni ci interessa qui soltanto in quanto comporta violenza sulle persone — cioè, soltanto come violenza *indiretta*), concludo che, almeno nel presente contesto, il concetto di violenza non può ragionevolmente essere ulteriormente allargato.

A questo terzo concetto lato di violenza corrisponde una terza, ristretta nozione di nonviolenza; lottare in modo nonviolento significa ora lottare astenendosi intenzionalmente dall'impiego di mezzi di lotta che comportino (o si crede comportino) l'infrazione di sofferenze (fisiche o psicologiche) o la provocazione di lesioni (fisiche o psicologiche). Per distinguere questo terzo concetto di nonviolenza dai primi due sopra delimitati (modalità di lotta non-militare, e modalità di lotta incruenta) possiamo usare il termine di «*modalità di lotta a-violenta*».

5. LA NONVIOLENZA POSITIVA

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 esclusivamente in termini negativi: lotta nonviolenta sta qui a significare lotta esente da violenza. In secondo luogo, le tre 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 (in questa o quella accezione 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 i 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 ne precluda l'impiego sia al servizio di cause 'giuste', sia al servizio di cause 'ingiuste'» (7).

Quanto ai termini «nonviolenza 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 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 tutti 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 (invece di indentificarsi 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 Capitini chiamava «Omnicrazia» (8) e Gandhi «Sarvodaya») (9) 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 decentrazione del potere politico che dovrà risiedere — in modo del tutto democratico — nei consigli (tutto il potere ai soviet!), quella dell'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 (10).

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 essere caratterizzata come una posizione di socialismo nonviolento ad indicare la quale si può forse coniare il termine di *socialnonviolenza*.

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 modalità 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 (11). Rimando pertanto per un più ampio discorso ad esso, e mi accontento qui di riassumere, per sommi capi, quanto ivi detto.

Occorre anzitutto 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 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) *Astenzione 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. E' 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 né la *minaccia* di lesione, né 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 (12), e il costringerlo a 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 sobbarcarsi 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. E' 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 aggiunge che « l'idea reazionaria della umiltà e della accettazione delle sofferenze è uno degli elementi chiave nel principio gandhiano della nonviolenza » (13). A ciò va risposto:

a) né la nonviolenza più specificamente gandhiana, né 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 « assolvano gli oppressori », né che si imponga l'intero onere delle sofferenze sulle spalle degli oppressi, né 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. Titarenko, o è male informato, o travisa coscientemente la verità;

b) la disposizione a sobbarcarsi anche dei 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 di cui il gruppo *satyagraha* dovrà realmente sobbarcarsi saranno di regola minori di quelle che — specie oggi — una lotta violenta comporta, ciò 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 formulato da Platone (14), 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 o 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 perché 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 (15), 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; costituzione di istituzioni parallele), rappresenta forse la più profonda esigenza della nonviolenza positiva per questo aspetto molto vicina alle idee di rivoluzionari come Mao e « Che » Guevara. La differenza tra la posizione di questi ultimi e quella della nonviolenza positiva consiste nel fatto che la nonviolenza positiva auspica l'individuazione di programmi costruttivi da cui anche il gruppo avversario possa trarre dei benefici o addirittura che possano attivamente coinvolgere membri del gruppo avversario. Non si tratta di sminuire o minimizzare o ignorare l'acutezza di certi conflitti di interessi o di classe, bensì soltanto di indagare — al di là delle dichiarazioni teoriche, dogmatiche e demagogiche di una totale e irriducibile opposizione di interessi fra le classi — di volta in volta se non vi siano interessi comuni o fini sovraordinati che permettano quel minimo di comunicazione fra i membri dei gruppi in conflitto che è condizione necessaria di un efficace funzionamento della tecnica di lotta *satyagraha* (16).

(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.

All'inizio di questa sezione ho detto 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 alla modalità di lotta che viene caratterizzata come modalità 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 nonviolenza specifica o della modalità di lotta satyagraha sopra passate in rassegna, anche se queste condizioni non sono soddisfatte al cento per cento.

E' 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.

Ciò non esclude, si badi, che sia anche importante indagare sulla possibilità ed efficacia (relativamente a tal fine) di quelle forme di lotta nonviolenta generica che ho sopra chiamato lotta non militare, lotta incruenta e lotta a-violenta. E' importante indagare sulle prime due modalità di lotta perché — pur non essendo, come sopra si è visto, necessariamente esenti da violenza (nella accezione che sopra si è visto essere la più adeguata di questo termine) — anche ove comportino una certa misura di violenza si tratterà, di regola, di una misura assai minore di quella che si verifica nella modalità di lotta militare. Ed è ovviamente importante indagare sulle possibilità di passare dalla società capitalista a quella socialista mediante l'uso di mezzi a-violenti, cioè pacifici, come sono il voto e le varie tecniche parlamentari, con le quali, come è noto, Marx ed Engels stimavano possibile il passaggio al socialismo nell'Inghilterra, negli Stati Uniti, nell'Olanda e, più tardi, nella Germania del loro tempo.

Bisogna però da ultimo di nuovo sottolineare che in tutti e tre i casi di lotta nonviolenta generica si tratta pur sempre e soltanto di mere tecniche di lotta cui, come tali, non soggiace alcuna dottrina o particolare atteggiamento nei confronti della violenza, e il cui impiego, pertanto, in una situazione giudicata favorevole ad un loro uso, non esclude affatto che in altra situazione si ricorra alla violenza più massiccia, né che in quella stessa situazione si impieghi anche la violenza militare o se ne minacci o comunque prepari l'uso (17).

Completamente diverso è invece il caso della modalità di lotta satyagraha ove l'uso, la minaccia e la preparazione della violenza (ferma restando la possibilità di un minimo di violenza psicologica, sopra accennata) sono sistematicamente banditi in ogni tipo di situazione conflittuale, e ciò in base a tre ordini di considerazioni. In primo luogo, perché la violenza è considerata un male; in secondo luogo perché si reputa, in base a tutta una serie di argomenti abbastanza convincenti, che, soprattutto oggi, l'impiego della violenza tende a condurre a risultati del tutto diversi da quelli che caratterizzano una società socialista; e in terzo luogo perché si reputa, di nuovo in base ad argomenti abbastanza convincenti, che è soltanto ove ci si astenga sistematicamente dall'uso, dalla minaccia e dalla preparazione (che di per sé è già minaccia) della violenza — e per il resto si soddisfino le altre quattro condizioni del satyagraha — che si danno le migliori garanzie di tenere sotto controllo il responso violento dell'avversario contro cui si lotta, di umanizzarlo (invece di deumanizzarlo come avviene nel caso della lotta violenta), e di condurre i conflitti in modo tale che essi alla fine non sbocchino nella « comune rovina delle classi in lotta ».

Di questi tre tipi di considerazioni, il primo è stato sviluppato nel corso di questo scritto. Sviluppare gli altri due, cioè sviluppare e discutere gli argomenti in base ai quali si fa valere l'inefficacia della violenza e l'efficacia del satyagraha come modalità di

lotta rivoluzionaria per il socialismo, porterebbe assai lontano. Su di essi mi riprometto di tornare in altra occasione.

(1) Il marxista che forse in modo più esplicito ha sottolineato il carattere di male in sé della violenza è John Lewis. In una delle più attente disamine della posizione pacifista intraprese da pensatori di indirizzo marxista, Lewis scrive: « Si concorda, ovviamente, nel giudizio che la violenza... è un male. Tale giudizio è un giudizio assoluto e immediato. » L'errore del pacifismo assolutistico, per Lewis, sta nell'aver trasformato questo immediato giudizio di male in un giudizio finale di ingiustificabilità della violenza. Per il marxista Lewis, invece, vale che « la violenza rimane un male in qualsiasi circostanza, ma che essa non è moralmente ingiustificabile se le conseguenze del suo impiego sono più buone che cattive ». Cfr. J. LEWIS, *The Case Against Pacifism*, London, 1940 (1937), pp. 25-26; cfr. anche pp. 123-24.

(2) Tra gli autori che propendono per una siffatta nozione di violenza vi è da noi Norberto Bobbio. Nel suo intervento al dibattito sulla violenza, organizzato da *Civiltà delle macchine* e pubblicato nella omonima rivista (maggio-agosto, 1971, n. 3-4, spec. pp. 27-28) Bobbio stabilisce come, per poter parlare di violenza (come il termine è « usato nel linguaggio politico corrente ») è necessario che « facciamo uso della forza fisica o di strumenti, come le armi di ogni specie, la cui natura consiste nell'aumentare in qualche modo la nostra forza fisica »; che si faccia « del male agli altri », ove per male viene inteso « compiere lesioni di una qualche entità sul corpo altrui sino all'uccisione... provocare negli altri sofferenze gravi » e anche « provocare danni alle cose dell'altro » (ma mi sembra ovvio che, almeno nel presente contesto, provocare danni alle cose è violenza soltanto nella misura in cui ciò comporta lesioni o sofferenze per qualche persona); che « l'uso della forza fisica... per fare del male agli altri... deve essere, da parte di chi la esercita, intenzionale », e che « il destinatario della violenza non sia consenziente ». Si tratta, come si vede, delle quattro condizioni stabilite dalla definizione D1. Bobbio però, pur giudicandole necessarie ad una compiuta caratterizzazione della nozione di violenza, non le giudica sufficienti. Egli infatti aggiunge una quinta condizione, e cioè che « l'atto di forza fisica che fa del male intenzionalmente al recalcitrante sia anche ingiusto », e, egli chiarisce, « ingiusto » nel triplice senso di « moralmente ingiusto », di « illegittimo », cioè di non autorizzato da un certo ordinamento, e di « illegale », vale a dire superante « certi limiti stabiliti dalle regole del sistema ». Non vedo tuttavia che cosa motivi l'aggiunta di questa quinta condizione. La quale, anzi, mi pare del tutto immotivata, e ciò per due ragioni. In primo luogo perché, come ho già avuto occasione di notare sopra, essa rende impossibile porre la domanda, che tutti, Bobbio certamente compreso (dato che nel suo intervento parla di « violenza giusta » e di « violenza ingiusta ») considerano sensata e importante, se cioè la violenza, o questa o quella azione violenta, siano moralmente giuste o meno. In secondo luogo, quella condizione è immotivata perché rende la definizione di « violenza » una definizione *ideologicamente compromessa*: essa comporta, ad esempio, che in uno scontro fra polizia e operai o studenti manifestanti, le manganelle della polizia nei confronti dei manifestanti, in quanto autorizzate dall'ordinamento vigente e purché non superino certi limiti stabiliti dalle regole del sistema (presumibilmente come sono interpretate dalla classe che detiene il potere), non sono violenza (cioè, come sopra si diceva, qualcosa di negativo) ma semplice forza (cioè qualcosa di molto più neutro); mentre le eventuali sassate dei manifestanti contro la polizia, o qualche botta che ad essi scappi nei confronti di questo o quel poliziotto divengono, *ipso facto*, pura e semplice violenza. Per questo penso che a stabilire il concetto di violenza che interessa a Bobbio bastano le prime quattro condizioni sopra elencate.

Esempi di altri autori che operano con la presente, ristretta, nozione di violenza sono H.A. Freeman, il quale scrive: « Violenza è

l'uso intenzionale della forza in modo tale da essere fisicamente dannoso per la persona o il gruppo contro cui essa è usata » (« Violence is the willful application of force in such a way that it is physically injurious to the person or group against which it is applied »), in H.A. FREEMAN, *Civil Disobedience* (Santa Barbara: The Center For the Study of Democratic Institutions, April 1966, p. 3), e R.B. MILLER, il quale caratterizza un atto di violenza come « un atto che comporta l'uso di una notevole quantità di forza, sufficiente a ledere, danneggiare o distruggere una o più persone e compiuto con l'intenzione di ledere, danneggiare o distruggere » (« An act of violence is any act taken by A that 1) involves great force, 2) is in itself capable of injuring, damaging or destroying, and 3) is done with the intent of injuring, damaging or destroying. »); cfr. R.B. MILLER, « Violence, Force and Coercion » in J.A. Schaffer (a cura di), *Violence*, N.Y., 1971, p. 25. Né Freeman né Miller come si sarà notato, fanno alcun riferimento esplicito alla condizione 2) per cui si dà violenza soltanto ove il male inflitto al destinatario sia contro la sua volontà. Penso tuttavia che tale condizione sia implicita nel termine « danno » (« injury ») che ambedue usano.

(3) Lo studio più recente e comprensivo delle svariate modalità o tecniche di lotta non-militare è il grosso volume di G. SHARP, *The Politics of Non-violent Action*, Boston, Ma., 1973, pp. 900, in cui sono ampiamente illustrate ed esemplificate non meno di 198 tecniche di azione nonviolenta, dalle varie forme di persuasione e protesta nonviolenta, attraverso i vari metodi di noncollaborazione sociale, economica, politica, su su fino alle varie tecniche di intervento nonviolento. Alla p. 64 del libro viene chiarito che per « nonviolenza » si intende azione esente da violenza fisica: « Il termine azione nonviolenta è un termine generico sotto il quale si sussumono decine di metodi specifici di protesta, noncollaborazione e intervento, tutti caratterizzati dal fatto che chi li impiega in un certo conflitto fa — o si rifiuta di fare — certe cose senza usare la violenza fisica ». (Il corsivo è mio). Cfr. anche p. 73 ove le tecniche di « azione nonviolenta » vengono esplicitamente contrapposte alle « forme di lotta militare ».

(4) Uso l'aggettivo « psicologiche », e non « psichiche », perché, in un senso, tutte le sofferenze sono psichiche. Tuttavia vi è differenza fra uno stato di intensa angoscia o disperazione e un dolore « fisico », in quanto mentre il primo non è localizzabile in alcuna parte del corpo, il secondo, invece, lo è — mi fa male qui, alla testa, alla gamba, alla mano ecc. I termini « sofferenze psicologiche » e « sofferenze fisiche » intendono per l'appunto sottolineare tale distinzione.

(5) Quest'ultima è l'idea espressamente formulata in uno dei contributi che figurano in un volume ad opera di autori vari, recentemente uscito in Danimarca, ove si discute dei rapporti fra nonviolenza e lotta di classe. In esso, il curatore Jens Thoft, scrivendo come i mezzi di lotta nonviolenta di cui egli è fautore « non siano scelti in base a criteri morali » ma soltanto in base a criteri tattici e strategici, sottolinea come « il terrore psichico » rientri nella modalità di lotta nonviolenta, anzi ne sia « un elemento estremamente essenziale ». Ma, egli aggiunge subito dopo, « ciò non esclude, naturalmente, che la modalità di lotta nonviolenta abbia tutta una serie di vantaggi morali ed etici (sic!) di cui i metodi di distruzione militare sono del tutto privi ». Cfr. J. THOFT, « Ikkevoldskamp - strategier i klassekampen » (La nonviolenza come strategia nella lotta di classe) in *Ikkevold. Strategi i klassekampen* (Nonviolenza nella lotta di classe), a cura di J. Thoft, GMT, Danmark, 1974, pp. 10-11.

(6) Altra cosa è che il concetto di *sofferenza psicologica* è più difficile da precisare che non quello di *sofferenza fisica*. Non ogni forma di imbarazzo, disagio, insoddisfazione viene comunemente assunta sotto il concetto di *sofferenza psicologica*. Ma, del resto, nemmeno di una persona che si è punta il dito con un ago diremmo comunemente che si trova in uno stato di *sofferenza fisica*. Parrebbe che il termine « sofferenza » sia comunemente applicato a stati di coscienza indesiderati dal soggetto che li esperisce ma

la cui intensità superi una certa soglia, soglia che ovviamente non è possibile stabilire in modo del tutto univoco, onde la vaghezza connaturata al termine « sofferenza » e, attraverso esso, anche ai termini « violenza » e « nonviolenza ». Affermare che tali termini sono vaghi significa affermare che vi sono tipi di comportamento che non si può dire se siano violenti o nonviolenti. Ciò non toglie, tuttavia, che nella maggior parte dei casi la distinzione sia ben chiara e netta.

(7) Cfr. G. SHARP, *The Politics of Nonviolent Action*, cit., p. 71.

(8) Cfr. ALDO CAPITINI, *Il potere è di tutti*, La Nuova Italia, 1969, specialmente le pp. 59-182.

(9) 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 nonviolento » 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 preposto 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.

(10) Nella difesa di tali libertà la nonviolenza positiva trova un possente alleato in Rosa Luxemburg la quale, come è noto, polemizzando con Lenin e Trotski, 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.

(11) Cfr. M.K. GANDHI, *Teoria e pratica della nonviolenza*, cit., pp. XCIII-CXXIII.

(12) E' 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 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 umanitari 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).

(13) Cfr. ALEXANDER IVANOVICH TITARENKO, *Morality and Politics*, Progress Publisher, Mosca, 1972, p. 174.

(14) Tra i vari luoghi della sue opere in cui Platone ha formulato tale principio cfr. ad esempio il *Gorgia*, XXIV.

(15) Cfr. M.K. GANDHI, *Teoria e pratica della nonviolenza*, pp. CII-CVI.

(16) Nel linguaggio di Mao, ciò può essere espresso dicendo che si tratta di fare uno sforzo continuo per trasformare le contraddizioni o i conflitti antagonisti in contraddizioni o conflitti non antagonisti, i quali ultimi, secondo la concezione di Mao, sono contraddizioni o conflitti risolvibili senza l'uso della violenza in quanto le parti in conflitto hanno degli interessi comuni fa-

cendo appello ai quali è possibile risolvere la contraddizione in modo costruttivo e nonviolento. E' qui della massima importanza l'accento, che Mao fa all'inizio del suo saggio *Sulla giusta soluzione delle contraddizioni in seno al popolo*, alla possibilità che certe contraddizioni o conflitti antagonisti (cioè, secondo la concezione di Mao, risolvibili di regola soltanto mediante l'impiego della violenza), se « trattati in modo opportuno » possono, in certe situazioni, essere « trasformati in contraddizioni non antagonistiche ed essere risolti in modo pacifico ». Peccato che in Mao non vi sia che questo accenno e che non risulti chiaro in che modo un conflitto antagonista debba essere trattato per poter essere trasformato in un conflitto non antagonista.

(17) Tale è generalmente l'atteggiamento nel marxismo rivoluzionario; si favorisce l'impiego di varie tecniche di lotta non militare (scioperi, sciopero generale, noncollaborazione ecc. ecc.) in una prima fase della lotta rivoluzionaria la quale dovrà però pur sempre concludersi e decidersi in uno scontro armato fra le classi. Si veda, ad esempio, il programma della Internazionale comunista del 1928 ove si legge che la conquista del potere da parte del proletariato significa « il rovesciamento violento del potere borghese, la distruzione dell'apparato dello stato capitalista », fini che vanno realizzati mediante « la propaganda... e l'azione di massa... », la quale « include... da ultimo lo sciopero generale congiunto con la insurrezione armata ». « Quest'ultima forma... che è la forma suprema, deve essere condotta secondo le regole della guerra ». Cit. da K. POPPER, *The Open Society and Its Enemies*, quarta edizione riveduta, 1962, Vol. II, p. 158.

Anche Rosa Luxemburg, che per molti aspetti è così vicina alla nonviolenza positiva, e così contraria al terrore e agli spargimenti di sangue, pur vedendo in una tecnica di lotta non militare come lo sciopero generale una nuova forma di lotta che « civilizza » e « mitiga » la lotta di classe, non esclude lo scontro armato finale: « l'avvento dello sciopero di massa rivoluzionario... certamente non rimpiazza in modo assoluto e non rende superflua la nuda brutale lotta di strada ». Cfr. R. LUXEMBURG, « Sciopero generale, partito e sindacati », in *Scritti politici* a cura di Lelio Basso, cit., p. 350.

Il socialismo è potere dal basso

Luisa Schippa

Molte questioni sono state sollevate nei vari interventi pubblicati e ciò conferma l'utilità di un dibattito chiarificatore di cui il Convegno di Firenze sarà un'importante occasione. La risposta di L'Abate pubblicata nel numero gennaio-febbraio '75 mi trova consenziente nella considerazione finale che la teoria-pratica rivoluzionaria che porta al socialismo si identifica con quella consiliare o del « potere dal basso ». La trovo altresì chiarificatrice dell'equivoco, ormai storico, che usualmente contrappone la « gentile mittezza » del nonviolento alla « rabbia » del rivoluzionario. Non trovo invece sufficientemente chiara nel discorso di L'Abate la dicotomia netta tra mezzi e fini attribuita a Marx, dove dice che il marxismo « accetta i fini della nonviolenza, ma non ne accetta i mezzi ».

Mi limito a sottolineare due punti emersi dal dibattito.

Il primo riguarda l'equivoco di cui il movimento nonviolento ha fatto le spese come facile bersaglio da colpire, cui L'Abate accenna nella risposta a Barbera; aggiungo

che, non conoscendo direttamente la teoria-pratica di Barbera, non posso meravigliarmi di quello che scrive come sembra meravigliarsi L'Abate, perché le argomentazioni di Barbera sono in linea con un abito mentale, direi un luogo comune diffuso nell'opinione pubblica e che ho avuto più volte occasione di verificare e di controbattere.

Il nonviolento bonaccione, scrupoloso nel rispetto per la vita anche degli insetti, testardo individuo che non si lascia integrare da nessun sottobosco del potere costituito, macchietta folkloristica degna del museo dei tipi umani eccezionali, da ricordare e venerare dopo la morte è il ritratto del pacifista nonviolento ancora in voga. Spero che questo dibattito segni la condanna a morte di questa falsa immagine. In verità, la teoria e la prassi dei maestri della nonviolenza cui ci riferiamo ha sempre puntualizzato la necessità di educazione politica delle masse attraverso l'informazione e la verifica sperimentale, ha offerto testimonianze di rifiuto dell'integrazione nel sistema che contestavano tenendo viva la tensione tra il fine da raggiungere e le possibili iniziative

concrete del momento storico. Non si possono non ricordare tra le esperienze del secondo dopoguerra i C.O.S. di Capini, la sua attenzione costante al tema del « potere di tutti » o « dal basso » come reale garanzia di crescita civile, politica e sociale delle moltitudini. I rivoluzionari nonviolenti che ho conosciuto sono persone attivissime e attente perché consapevoli che l'avversario è potente ma non invincibile.

Nell'opinione pubblica, invece, il rivoluzionario « vero » sarebbe colui che minaccia di distruggere il capitalismo con le armi micidiali del suo antagonista di classe, di sterminare gli avversari, ricorrendo a tattiche astute e a sorpresa, di essere sempre sul piede di guerra per attaccare il « sistema ». Questo tipo di rivoluzionario che esercita il fascino sui giovani, si avvale del mito di eroi leggendari come il Che. Non sottovaluto quanto di entusiastico, sincero e generoso può suscitare nelle giovani generazioni il mito della rivoluzione; discuto l'illusorietà, lo scarso realismo di posizioni disperate che hanno l'effetto di entrare per 24 ore nei canali ufficiali di informazione e di essere

spesso utilizzate, da chi detiene il potere, come deterrente alla rovescia per qualsiasi iniziativa progressista di cambiamento dell'assetto sociale. Non intendo valutare moralisticamente il fenomeno del terrorismo, perché non è giusto parlare dall'esterno di una situazione che coinvolge persone e situazioni particolari, ma voglio soltanto dire che la figura del guerrigliero col mitra a portata di mano fa parte della leggenda rivoluzionaria e non della rivoluzione che cambia realmente l'uomo nei suoi bisogni e nei rapporti sociali.

Nel versante delle forze rivoluzionarie troviamo i partiti che si ispirano al marxismo; non intendo fare una storia di questa sinistra organizzata in partiti e delle sue divisioni storiche, né delle diverse interpretazioni del pensiero di Marx che sono state, dall'ultimo quarto del secolo scorso fino ad oggi, punti di riferimento per le varie strategie politiche. Quello che oggi constatiamo è che questa sinistra, numericamente consistente a livello mondiale, non è stata abbastanza forte da impedire le due guerre mondiali, né le permanenti guerre locali, né lo sviluppo squilibrato dell'economia capitalistica secondo la cui logica i paesi poveri diventano sempre più poveri e i ricchi sempre più ricchi. Questa sinistra non è riuscita a unire tutti i lavoratori del mondo perché le armi sottili e scaltre del neocapitalismo internazionale sono state efficienti nel dividere la classe antagonista con i metodi più adatti alle circostanze.

Se, come ha detto bene L'Abate, le alternative alla rivoluzione per il socialismo sono il riformismo socialdemocratico neocapitalistico o il fascismo strumento del capitalismo, il socialismo non può contare che sulla crescita politica delle masse, nella consape-

volezza del loro ruolo, dei loro diritti da difendere; per questo fine si deve puntare sull'acquisizione di una teoria e prassi che sia reale impegno quotidiano di ogni uomo. Finché l'uomo resta un individuo *reale* solo in quanto privatamente interessato ai suoi beni, e *cittadino* solo formalmente interessato alla comunità, non faremo progressi nella emancipazione sociale. Il passo di Marx che ho parafrasato mi avvicina al secondo punto che vorrei discutere con L'Abate.

A me non pare, per quello che so di Marx (e non so tutto certamente), che sia possibile distinguere nella sua teoria i mezzi dai fini, come è detto nello scritto citato. A questo proposito cito il testo di Marx: «L'arma della critica non può sostituire la critica delle armi, la potenza materiale deve essere abbattuta da una potenza materiale; però anche la *teoria diventa potenza materiale* non appena si impadronisce delle masse» (dall'introduzione alla Critica della filosofia del diritto di Hegel). Questo passo non viene quasi mai citato integralmente e si commette un errore, poiché è evidente che Marx (e non solo per il testo citato) dava molta importanza alla elaborazione teorica e alla educazione e informazione di tutti gli uomini; questo processo era da lui considerato una delle condizioni indispensabili per la realizzazione del socialismo insieme all'altra della giusta spartizione dei beni prodotti in maniera sufficiente per tutti gli uomini. Inoltre un principio dogmatico del pensiero di Marx è il nesso inscindibile di teoria e prassi, la verifica del vero nel fare, o l'imparare facendo. L'insegnamento di questa teoria doveva portare alla conquista del potere politico da parte del proletariato, antagonista di classe del capitalista. Di fatto, storicamente si è realizzato il partito leninista di struttura élitaria che ha conquistato il po-

tere nella Russia del 1917 e, successivamente, si sono realizzati partiti e governi a forte concentrazione burocratica e gerarchica che sono assai lontani dalla teoria cui si riferiscono. Intendo riferirmi al metodo per la conquista e la gestione del potere e ai risultati per quanto riguarda l'internazionalismo.

La teoria di Marx è rivoluzionaria in quanto vuole liberare l'uomo dall'oppressione, dall'ignoranza, dall'alienazione e la sua ricerca economica documenta le cause storiche di quei mali e indica il rimedio per ribaltare la situazione. Non mi risulta che Marx dia indicazioni precise sui metodi per raggiungere la meta finale di una società senza classi, senza Stato né differenze sociali. Pertanto la teoria di Marx a cui si riferiscono gruppi e partiti in situazioni storiche diverse e con strategie differenti mantiene la sua validità rivoluzionaria, ma è stata spesso realizzata in modo riduttivo.

Si potrebbe disquisire se quella teoria è veramente risolutiva di tutte le aspettative umane, ma il discorso non servirebbe allo scopo che ci proponiamo di chiarire quale teoria e prassi sia oggi più valida nel momento e nell'area geografica in cui viviamo.

Pertanto io penso che la teoria e la prassi del movimento nonviolento oggi non solo non contrasta con la teoria di Marx, ma deve tenerne conto e ciò vale reciprocamente per i marxisti «ex professo» come invito per la ricerca comune di una prassi che produca una reale liberazione di tutti non solo dalla fame e dall'ignoranza, ma anche dalle insidie più vicine (nell'area occidentale) a noi, insidie che possono volta per volta assumere l'aspetto di integrazione graduale nel sistema, mito del potere, consumismo, burocratismo e divisione gerarchica.

Lotta di classe e nonviolenza:

risposta a V. Laure

Maurice Debrach

(Articolo riprodotto da ALTERNATIVES NON VIOLENTES, n. 8 [22, rue de l'Eglise, Lyon, Francia]; traduzione di Amalia Bottino).

Definiamo l'oggetto di questo articolo: non porre i problemi politici in termini di «violenza o nonviolenza» ma tentare di individuare il significato politico della nonviolenza; non confrontare la lotta di classe (realtà vissuta dai lavoratori) e la nonviolenza («strategia del cambiamento» (1) che include una certa visione della società futura), ma partendo dalla scelta nonviolenta fare una *scelta di classe* mettendoci a fianco della classe operaia in un «blocco storico» dei lavoratori (2).

Per portare avanti un'azione effettivamente rivoluzionaria è necessario analizzare il mondo reale: l'analisi marxista della lotta di classe ci pare in ciò essenziale. E quest'analisi della realtà ci pone il problema della violenza come un *fatto*: la maggior parte delle rivoluzioni si sono bloccate davanti alla violenza degli oppressori, o meglio non sono riuscite, dopo aver vinto, a contenere la propria violenza arrivando così ad un'altra oppressione: rifiutare di vedere questo è adottare la politica dello struzzo.

COS'E' LA LOTTA DI CLASSE?

Non si può definire, come fa V. Laure (3), il concetto di «classe sociale» prima del concetto di «lotta di classe»: sarebbe ribaltare i termini del problema.

La lotta di classe non può essere definita se non nel quadro di un'analisi del *modo di produzione capitalista* caratterizzata da «rapporti di produzione che oppongono il capitale ai lavoratori salariati nel processo di produzione del plusvalore» (4). Una minoranza possiede i mezzi di produzione: questa proprietà si esprime in modo giuridico e politico (il potere è infatti quasi del tutto nelle loro mani); la grande maggioranza, quella dei lavoratori che devono per sussistere vendere la loro forza-lavoro dipende da questi mezzi di produzione. Il lavoro collettivo (insieme di *forze-lavoro*) unito alle forze produttive (insieme di *mezzi di produzione*) produce il *valore* concretizzato nella merce. Ma questo valore una volta realizzato sotto forma di denaro è maggiore della somma necessaria per mantenere i mezzi di produzione e riprodurre la forza-lavoro consumata nel processo di produzione: la differenza è il *plusvalore*. Il solo capitalista si appropria di questo plusvalore consumandone una parte e capitalizzando l'altra; questa «altra parte» va ad alimentare l'accumulazione del capitale. Non soltanto l'operaio è privato del plusvalore prodotto

dal suo «superlavoro» ma questo plusvalore rinserto nel processo di produzione sotto forma di capitale rinforza il sistema che lo sfrutta!

La *classe dominante* non si definisce solo per il possesso dei mezzi di produzione ma anche per l'*appropriazione del plusvalore*. Inversamente la classe antagonista, quella operaia, è definita per l'assoggettamento ai mezzi di produzione di quelli che usufruiscono del plusvalore. Attraverso la lotta economica, primo stadio della lotta di classe, la classe operaia cerca di vendere la sua forza-lavoro al miglior prezzo, mentre la classe dominante cerca di aumentare il plusvalore: miglioramento della produttività del lavoro, parcellizzazione dei compiti, crescita dei ritmi di lavoro ecc. Questo provoca la resistenza della classe operaia che impara, nella lotta, a conoscersi meglio: prendendo coscienza di se stessa può passare alla lotta politica (secondo stadio della lotta di classe) per rimettere in discussione i *rapporti di produzione* cioè lo stesso sistema capitalistico.

COS'E' LA VIOLENZA ISTITUZIONALE?

Dal momento che, attraverso un'azione, una struttura, un'istituzione, c'è un gruppo sociale che opprime una persona o un altro gruppo sociale, snatura il suo lavoro o gli

impedisce di realizzare le sue aspirazioni, c'è violenza. Ma, come scrive Engels, « la violenza non è che il mezzo, mentre il vantaggio economico è il fine » (5). Dunque la proprietà privata dei mezzi di produzione è responsabile della violenza istituzionale e non il contrario, come crede Dühring.

Nel sistema di produzione capitalistica la violenza è « istituzionalizzata »: essa non è esterna ma interna al processo di produzione. Essa mira a mantenere il possesso del plusvalore da parte della borghesia: il fine della violenza è il profitto.

Nel vecchio modello di produzione l'appropriazione di una parte del prodotto del lavoro da parte della classe dominante spesso dava luogo ad una manifestazione esteriore di forza (anche solo dissuasiva). Così nel modello feudale l'appropriazione avveniva sotto forma di prelievo fiscale o in natura, ed era garantita dalla forza. Nel modello di produzione capitalistica i lavoratori sono costretti economicamente a vendere la loro forza-lavoro. La merce (nella quale è compreso il plusvalore) appartiene al proprietario dei mezzi di produzione. Il plusvalore è dunque sottratto (al momento della vendita della merce) senza che sia necessario ricorrere alla violenza aperta.

La forma politica del diritto di proprietà (il potere del padronato sull'operaio) rende inutile la violenza aperta ed è la base della violenza istituzionale. Il detentore di questo potere può infatti trasformare il processo produttivo agendo sul lavoro e sulle forze di produzione per limitare la parte socialmente necessaria alla produzione della forza-lavoro e accrescere in tal modo il plusvalore.

Così il modello di produzione capitalistica « trasforma tutti i mezzi di produzione in monopolio di una particolare classe, diversa dalla forza-lavoro, il che permette di utilizzarli come mezzi per pompare il lavoro umano » (6). Come dicono più concretamente le lavoratrici di Cerisay: « Possiamo dire oggi con maggiore certezza che questa società ci uccide, uccide la coscienza professionale, la nostra salute, il nostro cervello; questo non può più durare » (7). Questa violenza è radicata nella fabbrica, luogo privilegiato della lotta di classe, perché è dapprima lì che il lavoratore è sfruttato. E' lì che nasce la divisione sociale: rapporti gerarchici, sistema di classificazione che isola ogni categoria di lavoratori con limiti insormontabili. « Una delle funzioni più importanti della gerarchia attuale è di organizzare la coercizione. Nel lavoro, per es., si tratti di laboratori o uffici, una parte essenziale dell'apparato gerarchico dai capisquadra alla direzione, consiste nel sorvegliare, controllare, sanzionare, imporre direttamente o indirettamente la disciplina e l'esecuzione precisa degli ordini ricevuti da parte di quelli che li devono eseguire » (8).

Ma l'autorità nella fabbrica non si limita a un problema di comandi. E' infatti la sorgente del potere borghese. Il potere di Stato che è politico (monopolio della repressione: polizia, esercito, giustizia) e ideologico (scuola, diritto, informazione ecc.) (9) ha il suo punto di forza nella vita della fabbrica. Non solo favorisce l'appropriazione del plusvalore da parte della classe dominante ma (più recentemente, evolvendosi il modello di produzione capitalistica) organizza e pianifica questa appropriazione. Infatti i capitali si concentrano, creano dei monopoli e acquistano poteri sempre maggiori, finché sussistono aziende non monopoliste: lo Stato dunque assicura la coesione politica di questi differenti gruppi nel quadro di un « equilibrio instabile di compromesso », secondo la formula di Gramsci.

Parallelamente a questa evoluzione del potere statale la forma politica del diritto di proprietà tende a dissociarsi dalla sua

forma giuridica. Questo permette alla borghesia di delegare una parte del suo potere, senza per questo (contrariamente alla tesi di J.K. Galbraith in *Il nuovo Stato industriale*) giungere alla creazione di una nuova classe dominante: la divisione si produce all'interno della classe borghese. V. Laure ha solo in parte ragione quando dice: « L'appropriazione da parte della classe capitalista del plusvalore è resa possibile attraverso la proprietà privata dei mezzi di produzione che ne è la giustificazione ». Perché la borghesia potrebbe, senza rinunciare al suo potere, abbandonare la proprietà privata dei mezzi di produzione! Lo Stato se ne approprierebbe nel quadro del modello di produzione capitalistica e sarebbe la classe borghese nel suo insieme a divenire proprietaria dei mezzi di produzione in quanto *gruppo sociale detentore del potere*. E' molto importante ciò, in quanto dimostra che la lotta di classe (che ha origine nella fabbrica) deve diventare *globale* e integrare la *lotta contro lo Stato*.

COME DEFINIRE LA CLASSE SOCIALE?

Bisogna evitare un'approssimazione statica: V. Laure limita la sua esposizione alle due classi principali, capitalisti e proletari, pretendendo che questa semplificazione è necessaria all'analisi del sistema capitalistico (10). Secondo lo stesso Marx « i salariati, i capitalisti, i proprietari terrieri costituiscono le tre grandi classi della società moderna fondata sul sistema di produzione capitalistica » (11). E aggiunge, riguardo all'Inghilterra dove il sistema capitalistico era più avanzato: « La divisione in classi non appare in modo chiaro dato che negli stadi intermedi e transitori sfumano le demarcazioni precise ». Infatti la separazione della società in due blocchi antagonisti non è che una legge tendenziale: « Il modo di produzione capitalistico ha costantemente la tendenza (è la legge della sua evoluzione) a separare sempre più mezzi di produzione e lavoro e a concentrare sempre più in gruppi importanti questi sparsi mezzi di produzione, trasformando il lavoro in lavoro salariato e i mezzi di produzione in capitale ». Ma questa tendenza è nascosta dalla *divisione del lavoro* (mettendo in opposizione il lavoro manuale e intellettuale).

Tra la classe operaia che produce il plusvalore e la classe capitalistica, non vi sono soltanto, come pretende V. Laure, delle classi che sopravvivono ai modi di produzione precedenti (feudale, artigianale) ma dei gruppi sociali composti di *lavoratori salariati*: essi occupano un ruolo essenziale (differente da quello della classe operaia) nel modello di produzione capitalistica. Non partecipano *direttamente* alla produzione del plusvalore ma indirettamente sul piano tecnico per migliorare il rendimento del lavoro produttivo (ingegneri, tecnici). Non fanno parte del circuito produttivo ma sono nel circuito di circolazione del plusvalore: i settori bancari e commerciali contribuiscono alla ripartizione di massa del plusvalore fra le differenti parti del capitale: l'evoluzione del potere dello Stato aumenta il numero dei funzionari e rafforza il loro ruolo (12). Altri nella scuola e nella sanità lavorano alla formazione e al mantenimento della forza-lavoro per gli imprenditori. Tutti questi lavoratori salariati sono anch'essi sfruttati da quelli che si appropriano del plusvalore: capitale industriale, capitale commerciale, capitale di Stato ..., forme differenti del capitale che appartengono alla stessa classe dominante, quella borghese (13). Alcuni chiamano « piccola borghesia » la classe costituita da questi lavoratori: anche N. Poulantzas raggruppa questi lavoratori in un'unica classe sociale con i piccoli commercianti, artigiani e liberi professionisti; analisi discutibile ma più operativa di quella di V. Laure troppo schematica. Questa « piccola borghese-

sia » (detta così perché copia il sistema di vita borghese pur restando a un livello inferiore) riproduce al suo interno la divisione tra lavoro manuale (esecutivo) e intellettuale (di gestione e decisione) ma si pone « tendenzialmente » a lato del lavoro intellettuale.

Essendo sfruttati, questi lavoratori salariati si pongono in maggioranza a lato della classe operaia nella lotta contro il capitale: la loro condizione di lavoro si avvicina sempre di più a quella delle officine soprattutto con l'apparizione dell'informatica, dai rapporti gerarchici alla parcellizzazione dei ritmi. Lo sciopero del settore bancario (primavera 1974), quello delle commesse dei grandi magazzini, quello dei postini confermano questa analisi. Ciononostante il posto che occupano nella divisione sociale del lavoro, l'assenza di un individuo che concretizzi la classe capitalistica (come il padrone nell'officina), mascherano spesso ai loro occhi la realtà della lotta di classe anche se sono coscienti di essere « sfruttati » (« alienati » sarebbe il termine più esatto nel loro caso). D'altra parte certi strati privilegiati della piccola borghesia (quadri superiori, liberi professionisti, magistratura ecc.) si pongono a lato della borghesia e partecipano anch'essi allo sfruttamento dei lavoratori. Una barriera di dominio separa un gruppo sociale dall'altro (a volte all'interno della stessa professione). In queste condizioni la lotta di classe polarizza i diversi gruppi sociali interessando soprattutto la classe operaia e la classe borghese e obbligando gli altri gruppi a determinarsi in rapporto a queste due classi antagoniste.

COSCIENTIZZAZIONE E LOTTA IDEOLOGICA

« L'azione politica deve tener conto delle condizioni materiali dell'emancipazione del proletariato e iscriversi nel senso della storia come lo definisce l'analisi dello sviluppo dialettico delle contraddizioni del sistema capitalistico »: dicendo questo V. Laure sembra dimenticare che sono gli uomini che fanno la storia e che nessuna necessità storica porta l'umanità verso il socialismo. La lotta di classe non è un semplice concetto ma una dura realtà che viene imposta ai lavoratori dalla classe dominante e che essi devono imparare a riconoscere, a organizzare, e ad opporre a una ideologia che spesso hanno interiorizzato.

L'articolo « Per una dinamica della rivoluzione culturale » (*Alternatives Non Violentes*, n. 5-6) voleva mostrare come la classe dominante, grazie alla sua ideologia, giungesse a creare un consenso sociale attorno a sé. Perché il potere statale non è solo coercitivo (politico) ma anche « egemonico », cioè controlla anche il campo ideologico: la coscienza dei lavoratori è così dominata dalla visione del mondo (filosofia morale, costumi, senso comune, ecc.) della classe dominante; loro prima reazione non è il desiderio di liberazione ma il desiderio di identificazione con la borghesia. Né la lotta economica (Lenin l'ha dimostrato nel « Che fare? ») né la lotta politica (perché privilegia la presa di potere dello Stato) sono sufficienti per rimettere fondamentalmente in causa il modo di produzione capitalistico; è necessaria una lotta ideologica: nel suo libro *Per Gramsci* M. Antonietta Macciocchi analizza l'interiorizzazione dell'ideologia dominante da parte dei lavoratori. La sua conclusione porta alle preoccupazioni (spesso male espresse) dei movimenti nonviolenti: « Da qui la necessità in Occidente di arrivare a una rivoluzione dello spirito nella classe operaia più profonda che non sia stata necessaria in Oriente. Senza questa rivoluzione di mentalità anche le crisi più gravi non inciderebbero sul potere politico e sarebbero superate dalla borghesia » (14).

E' dunque una «strategia di coscientizzazione e di informazione» che bisogna elaborare: «andiamo a dire al povero che è povero?», ironizza V. Laure. Certamente no! Danilo Dolci definisce meglio il problema: «Gli oppressi sanno di esserlo (come potrebbero non saperlo?) ma non vedono come possono liberarsi da questa oppressione (15). Quando Cesar Chavez, fondando nel settembre 1962 il sindacato dei lavoratori agricoli, organizza la prima riunione, non riunisce che 287 lavoratori. Per strappare al loro isolamento i «chicanos» oppressi dai grandi proprietari terrieri percorre per 4 anni le strade della California per convincere, organizzare, lanciare delle azioni precise. Solo nel 1966 si giungerà alla grande prova di forza: sciopero e boicottaggio. Da allora la lotta non è più cessata conservando l'indicazione nonviolenta: «Se i produttori ci combattono con tanta energia è perché cambiamo lo spirito della gente. Li spingiamo senza sosta, li orientiamo verso altre lotte» (16).

La nonviolenta offre, su questo piano, una pedagogia che l'estremismo rivoluzionario, per la sua impazienza e il ricorso alla violenza, rifiuta, condannandosi ad azioni minoritarie e marginali. Attraverso l'analisi della violenza istituzionale propone un'altra visione del mondo che arriva a contestare radicalmente la cultura borghese e i suoi contenuti, il modo di vita e i valori della società dei consumi. Ma bisogna essere coscienti degli scogli e dei limiti attuali dell'idea nonviolenta: quest'altra visione del mondo non deve portare né al «riformismo» (gestione migliorata del sistema ma senza modifica dei rapporti sociali) né al marginalismo che presenta come «rivoluzionarie» delle micro-esperienze di società parallele. Malgrado questi rischi la rivoluzione «culturale» resta indispensabile perché «non si tratta di attendere che le condizioni economiche siano mature; al contrario la maturazione della nuova visione del mondo rende inevitabile il cambiamento strutturale e per certi lati ne prepara le condizioni» (17).

SIGNIFICATO POLITICO DELLA NONVIOLENZA

Se siamo convinti che solo l'unità popolare, raggruppando i lavoratori, può cambiare la società, bisogna spezzare il peso ideologico costruito dalla borghesia; ed è evidente che la classe dominante non abbandonerà da sé il suo potere (18). Di conseguenza la strategia nonviolenta (19) si fonda chiaramente su una scelta di classe e non sull'appello alla conversione degli oppressori come sembra credere V. Laure! Gandhi l'afferma nettamente: «Bisogna rifiutarsi di aspettare che il colpevole abbia coscienza del suo male» (20).

Detto questo bisogna constatare che certi individui della classe borghese possono rompere con la propria classe e che nessuna rivoluzione può essere fatta senza di loro: i nomi di Marx, Engels, Lenin, Mao-tse-tung bastano a verificarlo. La strategia nonviolenta permette di attaccare l'ideologia dominante interiorizzata dai lavoratori e nello stesso tempo di favorire la «rottura di classe» di certi membri della borghesia. Marx stesso in una prefazione al *Capitale* sottolinea la necessità di non confondere la persona del capitalista col suo ruolo nel sistema. La nonviolenta non dice che questo, allorché persegue la tattica di costringere l'avversario a cedere piuttosto che sopprimerlo. «Prendere coscienza» della realtà non basta evidentemente, bisogna che i lavoratori si organizzino per preparare la loro liberazione. Allora si pone il problema dei mezzi. Regis Debray diceva davanti all'Assise del socialismo: «Chi dice strategia dice lotta e chi dice lotta dice scontro con l'av-

versario. Voi sapete che una strategia che non tien conto dell'avversario e dei mezzi di cui dispone è estremamente superficiale». I mezzi di cui dispone l'avversario sono mezzi repressivi fondati sulla violenza; per poco che la violenza degli oppressi ne dia pretesto la borghesia è pronta a far uso di polizia ed esercito.

E' dunque pericoloso e irresponsabile rifiutare il dibattito strategico «violenza o nonviolenta» perché il problema si pone da sé: non si ha il diritto di identificare nonviolenta e «riformismo» per dichiarare «che sarebbe molto imprudente, salvo a cadere nel riformismo più idiota, pretendere di fare economia di violenza insurrezionale» (21). Si invoca allora il dramma cileno ma nessuno ci dice come e con quali armi poteva Unità Popolare armare il popolo, spaccare l'esercito ed eventualmente resistere all'intervento americano (o brasiliano) che sarebbe seguito se l'esercito cileno non fosse stato sufficiente...

Pretendere oggi che la violenza degli oppressi (anche se pienamente giustificata, non è questa la questione) è strategicamente valida, quando il suo costo è enorme per i lavoratori, sarebbe un errore politico. Il ricorso ai mezzi violenti riproduce, d'altronde, il rapporto dominatore-dominato e dovendo limitare la violenza (perché anche quelli che pensano sia il prezzo necessario per la rivoluzione ne riconoscono il carattere distruttore), il ricorso ai modelli dell'ideologia dominante porta a utilizzare il potere statale senza modificarne la natura. L'abolizione dello Stato, anche se fa parte della teoria marxista-leninista, è rinviata a tempi migliori. Ciò vuol dire che una strategia nonviolenta, fondata essenzialmente sulla forza delle masse che rifiutano ogni collaborazione con l'avversario, risolverebbe tutti i problemi? Certo no, ma si può almeno chiedere che queste strategie siano sperimentate e studiate invece che sistematicamente ignorate (e talvolta disprezzate) dai rivoluzionari. Quando Roger Garaudy dichiara: «Non capisco come un movimento si definisca solo attraverso i metodi» (22) definisce male la nonviolenta perché essa si definisce anche per la sua analisi e i suoi orientamenti; e minimizza anche il problema dei metodi. Tener conto dell'avvertimento di Gandhi: «Il fine è nei mezzi come l'albero nel suo seme» non è fare del moralismo ma preparare nel domani una rivoluzione che non si deteriori... Sarebbe urgente che le organizzazioni politiche e sindacali si preoccupino anche di questo problema.

La rivoluzione è frutto di una unità dialettica fra due processi: la lotta di classe e la conoscenza teorica (23); la strategia poggia dunque su un'analisi delle contraddizioni del capitalismo nella sua realtà e nell'evoluzione attuale. Ma si deve anche ispirare a ciò che vuole costruire: se si crede possibile e si mira a una società non costruita su rapporti di violenza questo influisce sulla strategia da promuovere oggi. Come Kropotkin, principe anarchico, ci domandiamo: «I lavoratori socialisti possono pensare di rifare negli stessi termini la rivoluzione borghese? Possono pensare di rafforzare a loro volta il potere centrale dandogli tutto il dominio economico?» (24). Una strategia di rivoluzione nonviolenta permetterà di raggiungere più sicuramente il fine di cui parla Engels: «La società che riorganizzerà la produzione sulla base di una libera ed egualitaria associazione di produttori releggerà tutta la macchina dello Stato là dove sarà d'ora in poi il suo posto: al museo d'antichità» (25).

Le strategie nonviolente, lungi dall'affermare la passività o l'impotenza, esigono delle azioni collettive e personali. Collettive perché bisogna respingere il concetto superficiale di strategia «a palla di neve» secondo cui basta affiancare migliaia di azioni individuali: è il risveglio di una coscienza di

classe che porta delle persone a opporsi insieme alla classe dominante. Personali in quanto sono il punto di arrivo di una presa di coscienza individuale sulla natura dell'ingiustizia; esse presuppongono una trasformazione nella mentalità (diventata capace di liberarsi dall'ideologia dominante) e nel comportamento di ognuno. Gramsci stesso dice anche: «Se l'individuo per cambiare ha bisogno che la società intera prima sia cambiata, meccanicamente, non si sa per quale fenomeno soprannaturale, nessun cambiamento avverrà mai» (26).

«Quello che maggiormente caratterizza i dibattiti sulla nonviolenta è che nella storia passata non è mai stata messa in atto» (27). Questo non ci deve impedire di batterci senza pregiudizi, senza tacere sui problemi che ancora si pongono, per porre ai lavoratori il problema della violenza e di cercare con quelli che lottano, «delle alternative nonviolente». Ma per far questo bisogna «far passare l'azione nonviolenta dal suo attuale stato di fatto culturale e morale che interessa degli individui o delle minoranze, a una strategia di gruppi sempre più larghi, a una necessità storica» (28).

(1) R. GARAUDY, in *Alternatives non violentes*, n. 7.

(2) Concetto usato da Gramsci in senso differente e ripreso qui per indicare il senso della nostra lotta.

(3) Tutte le allusioni a V. Laure si riferiscono all'articolo pubblicato sul n. 2 di A. N.V., «Nonviolenta e lotta di classe».

(4) E. BALIBAR, «Plusvalore e classi sociali», in *Cinque studi sul materialismo storico*.

(5) *Contro Dühring*.

(6) E. BALIBAR, art. citato.

(7) COUSSEAU-CERIZAY, *La lotta dei PIL*, ed. UD-CFD8 di Deux-Sèvres.

(8) «Autogestione e gerarchia» nel n. 8 di CFDT OGGI (luglio-agosto 74).

(9) Vedere su questo punto «Per una dinamica della rivoluzione culturale» in A. N.V., n. 5-6.

(10) Riprende la tesi di M. GODELIER in *Razionalità e irrazionalità in economia*.

(11) *Il Capitale*, libro III, vol. VIII.

(12) Questa evoluzione appare chiaramente: importanza del ruolo del Ministero dell'Economia e delle Finanze; generalizzazione della TVA; monopolio totale delle statistiche economiche da parte dell'INSEE; legami tra la direzione dei Carburanti e le compagnie petrolifere, denunciati dal recente rapporto Schvartz.

(13) Marx precisa a proposito del lavoratore «commerciale»: «egli rende al capitale non perché crea direttamente il plusvalore ma perché contribuisce a diminuire le spese di realizzazione del plusvalore»: *Il Capitale*, lib. III, vol. VI.

(14) M.A. MACCIOCCHI, *Per Gramsci*.

(15) DANILLO DOLCI, *Inventare il futuro*.

(16) DOLORES HUERTA, intervista in *Esprit*, n. 9, sett. 1974.

(17) M.A. MACCIOCCHI, *Per Gramsci*.

(18) «Quelli che opprimono, sfruttano ed esercitano la violenza non possono trovare nell'esercizio del loro potere la forza di liberare gli oppressi e di liberarsi. Solo il potere che nasce dalla debolezza degli oppressi sarà abbastanza forte da liberare tutt'e due»: PAOLO FREIRE, *Pedagogia degli oppressi*.

(19) Non vogliamo mettere dalla nostra parte tutta la nonviolenta: ma l'azione di Gandhi, M.L. King, D. Dolci, Cesar Chavez è una scelta di classe anche se la lotta dei primi due si pone su un altro piano.

(20) GANDHI, *La mia nonviolenta*.

(21) HERVÉ HAMON, «Domande sull'autogestione», in *Politique-Hebdo*, n. 123.

(22) Intervista su A.N.V., n. 7.

(23) Vedere su questo punto l'analisi di J. GUICHARD, in *Marxismo: teoria e pratica della rivoluzione*.

(24) Citato in un articolo di GUY BOURGEOIS, «Il movimento reale che abolisce lo stato attuale», in *Politique-Hebdo*, n. 127.

(25) ENGELS, *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello stato*.

(26) M.A. MACCIOCCHI, *Per Gramsci*.

(27) J.M. MULLER, *Significato della nonviolenta*.

(28) D. DOLCI, *Inventare il futuro*.

Per una rifondazione del Socialismo

Michele Moramarco

I. NONVIOLENZA, MARXISMO, SOCIALISMO.

Il tema di un confronto, o di una possibile sintesi, tra Nonviolenza e Marxismo, è di delicata trattazione.

Nonostante il conclamato primato della « praxis » e l'atteggiamento anti-filosofico che traspare nell'11a. Tesi su Feuerbach, quello di Marx ed Engels è un sistema di interpretazione dell'uomo e della storia ben definito, se non compiuto; gli apporti critici dei pensatori marxisti post-marxiani, comunque, non ne hanno scalfito gli elementi essenziali.

Sul piano filosofico, ritengo che il Marxismo presenti pochi punti di congiunzione o d'intersecazione con quel complesso — peraltro alquanto multiforme — di valori e di esperienze etico-spirituali, riassunto nel vocabolo « Nonviolenza »; anzi, se eccettuamo la rivalutazione della socialità umana — comune ad ambedue —, potremmo rappresentare graficamente il Marxismo e la Nonviolenza come due curve sinusoidi procedenti su direttrici parallele e con modeste differenze nell'ampiezza d'oscillazione, sì da presentare un avvicendamento di distanze (ideologiche, s'intende) minime e massime, ma con esclusione di congiunzioni od intersecazioni.

Ciò, naturalmente, si riferisce al confronto tra Nonviolenza e dottrine marxiste nella loro totalità organica; su singoli aspetti e contributi, invece, le due curve possono incontrarsi, e frammenti dell'una posizione possono essere disinvoltamente integrati nell'altra.

Esemplifichiamo. In termini generali: il Marxismo germoglia storicamente nel solco delle convinzioni materialiste, la Nonviolenza — considerando anche solo quella degli ultimi due secoli — contempla invece una apertura religiosa, dinamica ed interiore, un'attenzione incessante alla sacralità della Vita, una dimensione, per così dire, verticale, rivolta al Mondo dei Valori (e, assurdo negarlo, tutti i maestri della Nonviolenza hanno testimoniato in tal senso: Tolstoj professava un Cristianesimo adogmatico ed universale, Gandhi era un indù pure orientato verso la più ampia sintesi religiosa, Thoreau fu fortemente influenzato dal Trascendentalismo di R.W. Emerson, Schweitzer era un Protestante Liberale, M.L. King un Battista, mentre Capitini trasfusa nella sua « libera religiosità » posizioni all'incirca deiste); il Marxismo, per un altro verso, procede dalla filosofia hegeliana, apparentemente dialettica ma in realtà rigidamente determinista (Hegel deifica l'Idea, Marx — in qualche modo — l'Economia; l'individualità umana resta comunque ai margini), la Nonviolenza, all'opposto, non può prescindere dal kantiano « regno dei fini » e dalla glorificazione della libertà dell'uomo (il quale è condizionato, certo, ma non determinato, perché una scintilla divina — o, se volete, creatrice di valori — è insita in ogni individuo, che può e deve esercitare il potere da essa conferitogli).

Sul piano filosofico, dunque, come si può facilmente dedurre dai due soli esempi adottati, sussistono antinomie vistose tra Marxismo e Nonviolenza.

Sul piano della particolarità, invece, sarà proficuo, per gli assertori della Nonviolenza, assimilare talune acute enunciazioni mar-

xiane (più nella poderosa analisi economica che nell'antropologia); allo stesso modo, i marxisti potranno trarre giovamento dal recupero di assunti etico-metodologici nonviolenti. Tuttavia — e spero che nessuno mi tacci di settarismo — sono personalmente scettico anche sulla possibilità di sintesi particolari; ritengo che la diversa ottica generale si rifletta potentemente sugli aspetti dottrinali singoli. Prendiamo, ad esempio, la lotta di classe. La Nonviolenza constata l'esistenza della lotta di classe, ma, pur situandosi a fianco dei gruppi subalterni, 1) non la considera il perno unico della rigenerazione sociale; 2) cerca di convogliarla ad ogni costo sui binari della lotta incruenta, sforzandosi di mantenere gli avversari « a distanza di dialogo ». La Nonviolenza, poi, è persuasa — come acutamente ha sottolineato G. Pontara — che l'esaltazione di mezzi classisti porti alla « de-umanizzazione del fine », impoverisca cioè, a lungo andare, l'idea-meta di una società senza classi. L'atteggiamento marxista e quello nonviolento, in ultima analisi, divergono considerevolmente anche su temi specifici.

Ma il Marxismo presenta pure un progetto sociale. Qui le tensioni dicotomiche si allentano, perché i progetti politico-sociali sono più sensibili alle variazioni e più costellati di incognite, di quanto non lo sia un Weltanschauung. A dispetto della fermezza marx-engelsiana su taluni temi assolutamente inaccettabili da parte nonviolenta (liceità, incondizionata moralmente, della lotta operaia armata, dittatura del proletariato sotto l'egida del partito di classe, ecc.) e a dispetto dei tentativi di realizzazione marxista del nostro secolo, saturi di tragici errori e impregnati di violenza, la proposta di un avvicinamento tra le istanze sociali della Nonviolenza e quelle di un Marxismo « riveduto e corretto » appare perlomeno fondata.

Ritengo, tuttavia, che una questione del genere non vada tanto affrontata sul piano teorico, quanto su quello pratico, ed appartenga più al futuro che al presente; un simposio di studiosi non può legiferare sulla realtà in continuo divenire, al più potrà constatare determinati eventi « a posteriori ».

Trovo perciò più costruttivo, in questa sede, ampliare l'orizzonte dell'indagine al tema generale del Socialismo, di una idea che deborda i confini del Marxismo e della Nonviolenza e che sottende entrambi; mi propongo di mantenere l'asse dell'indagine più nella sfera della teoria che in quella della praxis, limitandomi a fornire qualche indicazione politica conclusiva.

Prima di iniziare la trattazione, desidero citare, a coronamento delle considerazioni che ho svolto, alcuni passi di Aldo Capitini, il filosofo della Nonviolenza in Italia; è un omaggio, il mio, alla figura illuminata e illuminante di Lui, ma è pure l'esemplificazione di quello che ritengo essere il vero spirito nonviolento verso il Marxismo, uno spirito nutrito di tolleranza, di apertura e di benevolenza, nell'affermazione, tuttavia, di criteri diversi ed aggiuntivi, di critiche pacate eppur sostanziali.

« Già i profeti ebrei annunciavano che Gerusalemme avrebbe avuto una nuova storia e un nuovo nome. Il passato non continua. Ma a chi il Marx affida il cambiamento rivoluzionario? Alla classe dei proletari, nelle circostanze storiche maturate. E a quali

mezzi d'azione? A quelli politici. E qui sorge il problema: quale garanzia dà la classe proletaria, per il fatto (...) di aver accertato la propria unità sociale nella produzione economica, che essa costruirà una società di tutti? quale garanzia danno i mezzi politici di stabilire un mondo nuovo, dato che essi (...) appartengono proprio al mondo vecchio che si vuol superare? (...) la condizione oppressiva che subisce il proletariato nel campo economico rientra in un complesso di condizioni oppressive, limitatrici, che gli uomini soffrono in questa società-realtà-umanità, così com'è costituita; accettata in pieno la tensione alla liberazione dal servaggio capitalistico, questa liberazione è associata a quella, parimenti improrogabile, dall'oppressione statale, dalla violenza, dall'egoismo (soddisfazione esclusiva delle proprie appetizioni) e anche dell'egotismo (che come tendenza alla soddisfazione della propria ambizione può rimanere anche in una società collettivistica), e liberazione dal dolore, dalla morte degli individui » (N.d.A: Capitini definisce come « risposta religiosa » questo abbinamento tra aspirazioni sociali e tensioni metafisiche-escatologiche). « Oppresso è un salariato, ma oppresso, in questa realtà di fatti, è anche il condannato alla pena capitale, il nato cieco, il morto. Questo allargamento del fronte della liberazione fa sì che si stabilisca un'unità più ampia di quella della classe economica (...) » (Da *Religione aperta*, pag. 193-194).

« (...) Esiste una classe che come tale è portatrice del valore, o il valore è espresso da tutti di là dalla situazione di classe? Ecco un'opera di alta musica, o un atto di autentica bontà. Da un lato c'è lo sforzo di ricondurre quella musica o quella bontà ad una situazione storica, e quindi ad un rapporto di classi; dall'altro c'è lo sforzo di ricondurle ad essere l'espressione di tutti, dell'unità di tutti (...): il valore, nella sua forma, per ciò che è veramente valore: bellezza, bontà, realizza già quello che sarebbe rimandato alla società senza classi (...) » (Da *Religione aperta*, pag. 195).

« (...) la violenza (è) giudicata la levatrice di ogni vecchia società, gravida di una società nuova. E' essa stessa una potenza economica (MARX, *Il Capitale*, Libro I, Cap. XXIV, p. III, pag. 210, traduz. Cantimori). Già, ma bisogna vedere se non c'è un metodo di trasformazione diverso (...) (cento anni orsono la violenza distruggeva gli avversari con un fucile, un cannone; ora una bomba distrugge milioni di bambini (...): non si deve cercare un altro metodo di lotta, come è, per es., quello gandhiano?). Il marxismo vuole insegnare prometeicamente alle moltitudini il modo di trasformare la realtà sociale. Lo storicismo dello Hegel aveva dato alla borghesia la soddisfazione di sentirsi nella storia, che era divina: che più?, non c'era che da provare la soddisfazione di essere funzionari di tanto regno. Lo storicismo di Marx coglie il segreto e lo trasmette a quelli che debbono rivoluzionare la storia. (...) Ma noi possiamo domandarci: perché nella storia ha visto quel filo conduttore? quello spaccato, quella forza? E' una semplice scelta. Perché non ha indagato quanto, non l'economia politica, ma la religione, con la sua apertura alla liberazione, determinasse la storia, e ne presentasse il programma di trasformazione? E' una semplice scelta; è un punto di vista; non un'unica legge. Il Marx ha fatto il tracciato di

quella (...). Ma noi possiamo fare altri tracciati, e delineare la liberazione poggiando su altro (...)» (Da *Religione Aperta*, pag. 198-199).

II. QUALE SOCIALISMO?

Il volume semantico del vocabolo « Socialismo » si è enormemente dilatato da quando il saintsimoniano Leroux lo utilizzò, forse primo tra i moderni, nel lontano 1830. Percorrendo i decenni esso ha assorbito contenuti diversificanti, stratificanti od opposti, tali, in ogni caso, da non offrire un'immagine coerente, necessaria e sufficiente a delinearne e circoscriverne i tratti di fondo.

Il minimum logico che sottende l'idea di socialismo poggia sull'indicazione, e sull'esaltazione, della socialità umana, cioè dell'attitudine individuale ad aprirsi « all'esistenza, alla libertà, allo sviluppo di ogni essere » (A. Capitini). Le linee di forza della civiltà, conseguentemente, vanno intraviste nella cooperazione, nella solidarietà organica e cosciente (distinta dalla solidarietà meccanica propria del regno animale), sul tronco delle quali si innestano le scoperte e le invenzioni geniali, le opere artistiche, le facoltà carismatiche e di leadership naturale degli individui. Questa visione della evoluzione (matrice primigenia di ogni civiltà) come graduale dischiudersi della socialità, come fitta intersecazione tra l'agire singolo e il divenire collettivo, si sviluppò nel pensiero occidentale (in Smith, Comte, Novicow, ecc.) contrastando il darwinismo (che nella formulazione estrema di Huxley diveniva unilaterale fissazione sulla « lotta per la vita ») e lo storicismo individualistico di Carlyle, incentrato sul primato degli « uomini rappresentativi », altrimenti detti « eroi ».

La filosofia e l'etica solidaristiche che, se rettamente intese ed applicate, costituiscono le fondamenta d'ogni possibile progetto socialista, non sono patrimonio esclusivo dell'età moderna e dell'emisfero occidentale. Lévy-Bruhl, Durkheim e Mauss, studiando il totemismo delle culture primitive, ne hanno rilevato l'aspetto di « deposizione collettiva del pensare e dell'agire ». Lévy-Bruhl, soprattutto, insiste sulla « partecipazione mistica » del primitivo agli eventi naturali e tribali che lo circondano; partecipazione che, spogliata degli aspetti infantili, è indizio granitico di una ancestrale comprensione dell'Unità della Vita; essa trova riscontro nei concetti odierni di ecosistema, interazione dei gruppi umani, ecc.

Varcando la soglia della Storia, osserviamo che le implicazioni etico-sociali delle grandi Religioni dell'antichità (tra le quali menzioniamo senz'altro il paganesimo greco-romano, l'ebraismo, il cristianesimo, lo zoroastrismo, l'induismo, il buddhismo, il taoismo) avrebbero dovuto favorire l'instaurazione di una società liberata. Il rigore scientifico esigerebbe, a questo punto, l'elencazione di materiale documentario atto a suffragare tale tesi; considerata però l'ampiezza di una operazione del genere, mi permetto di rinviare il lettore all'approfondimento storico-critico-comparato della bibliografia relativa all'argomento, limitandomi ad alcune citazioni non contestuali (e pertanto aventi valore indicativo, non probatorio, poiché ad esse si potrebbero opporre altrettante citazioni di tono differente od opposto), tratte da testi-base religiosi:

« Abbandonando egoismo, potere, orgoglio, lussuria, ira e possesso; libero dalla nozione del "mio", e tranquillo: così uno è atto a divenire una cosa sola col Brahman » (*Bhagavad Gita*, 18, 53); « Produrre e non possedere, accrescere e non padroneggiare, questa è la virtù trascendentale » (*Tao-teh-ching*, 10, 14-16-17); « Egli — Dio — giudicherà le nazioni e a popoli numerosi detterà

le sue leggi; sì che trasformeranno le loro spade in vomeri e le loro lance in falci. Una nazione non alzerà più la spada contro un'altra e non impareranno più l'arte della guerra. (...) Porrò per tuo magistrato la Pace e per tuo sovrano la Giustizia » (*Isaia*: 2, 4; 60, 17); « Non è con le trecce e con la nobiltà di casta che si diventa sacerdoti dell'assoluto. Bisogna essere nella verità, nella giustizia e nella purezza per diventarlo » (*Dhammapada buddhista*, n. 393); « Con debita riverenza prometto alla Giustizia: da ora in poi non commetterò saccheggio e devastazione (...). Mi professo mazdeo, discepolo di Zoroastro (...). Prometto di ben pensare, prometto di ben parlare, prometto di ben operare » (*Yasna*, misc.); « Tutti i credenti stavano insieme e avevano tutto in comune. Vendevano i loro beni e ne distribuivano il prezzo tra tutti, secondo il bisogno di ciascuno » (*Atti degli Apostoli*: 2, 44-45).

Le Grandi Religioni (monoteiste o, secondo la definizione di Max Müller, enoteiste, vale a dire esteriormente politeiste, ma intimamente dominate da una figura divina centrale) ipotizzavano la discendenza dell'universo: a) da un Principio Unico Cosciente, la cui volontà si cercava di decifrare (ciò che condusse al Decalogo mosaico, con i grandiosi precetti « non ammazzare » e « non rubare »; b) da un Assoluto impersonale, il Tao cinese, il Brahman delle Upanishad indiane: in tal caso, l'individuo doveva cercare di introiettarlo, di lasciarsi invadere da esso, e di non turbare quella che si riteneva essere l'armonia cosmica, la Grande Pace.

Anche il bistrattato paganesimo greco-romano (enoteista, soprattutto nella fase di declino) ci ha lasciato un profondo senso dell'ineffabile, presente nella Terra-madre, nel firmamento, nei cicli stagionali e agricoli. Ma più ancora rilevanti, forse, ci ha lasciate le vette del pensiero di Pitagora, Platone, Socrate, Marco Aurelio Antonino, pregne di esortazioni alla socialità. E' davvero paradossale che da questo trasparente oceano spirituale siano emersi putridi rottami: la vergognosa piramide castale indiana, la schiavitù e l'espansione dell'impero romano, la sanguinosa sequela degli Stati sedicenti cristiani, portatori, via via, di contenuti tardo-imperiali, feudali, capitalistici.

Ma non è il caso di stupirsi: l'abisso che separa, ad esempio, l'etica cristiana primitiva dalla realtà degli Stati cristiani, separa allo stesso modo le formulazioni dei pionieri del socialismo dalle degenerazioni burocratiche e autoritarie dei sistemi sovietico e cinese, dalle persecuzioni staliniane e — siamo franchi — anche dai tanti errori della politica socialista occidentale.

Se ne potrebbe dedurre, in un'ottica pessimistica, che l'umanità è succube delle retroguardie, pronte ad infrangere impietosamente le speranze ardimentose degli spiriti liberi d'ogni tempo; oppure si potrebbe concludere, e forse ciò risponde maggiormente a criteri di obiettività, che per realizzare l'Utopia, cioè un'inversione sostanziale di valori, è indispensabile uno stacco di millenni, analogo a quello che consentì la comparsa dei caratteri dell'uomo di Cro-Magnon dopo quelli, senza dubbio più rozzi e meno introspettivi, dell'uomo di Neanderthal.

Riprendendo, dopo questa necessaria digressione, l'esame delle dottrine solidaristiche, la nostra attenzione si sofferma sul filone delle eresie socio-religiose che percorse tutto il Medioevo Europeo, concretandosi nei movimenti neoevangelici e dualistici; tra i primi si annoverano i Valdesi, i Poveri Lombardi, gli Apostolici, i Dolciniani, i Gioacchimiti; tra i secondi, i Pauliciani, i Bogomili, i Càtari. (Il movimento ereticale non risparmiò neppure l'Islam, nel quale fiorì, a partire dal nono secolo, il Karmatismo di Maimun-al-Qaddah).

Non è, quasi certamente, un accidente storico la comparsa delle eresie (anche se è inesatto definirle tali, poiché non di sette scismatiche si trattava — come Cattolicesimo ed Islam « ufficiali » tendevano a far credere — ma di generosi tentativi di riscossa religiosa e comunitaria) proprio nel Medioevo, cioè in un'epoca che assiste all'egemonia, nell'alveo mediterraneo, della filosofia scolastica. Questa inaridiva il pensiero religioso, privandolo della linfa dell'intuizione e del libero processo della conoscenza (la « gnosi »), per bloccarlo nell'adesione cieca alle fonti bibliche e patristiche, e assumendo, con Tommaso d'Aquino, accesi toni curialistici, clericali (possiamo considerare secondario, rispetto all'impostazione dominante, lo sviluppo dell'averroismo o del misticismo tedesco e francescano). Le eresie si opposero, contemporaneamente, alla stasi del pensiero e alla politica di potenza della Chiesa, diffondendosi prevalentemente nei ceti popolari, dei quali interpretarono sovente le aspirazioni spirituali e le rivendicazioni sociali.

Con il Rinascimento, con il risveglio neoplatonico e naturalistico, torna alla ribalta la filosofia solidaristica-unitaria. Il senso del sacro universale, della divinità che « dorme nella pietra, sonnecchia nelle piante e negli animali, si desta nell'uomo », le visioni di Ficino, Telesio, Bruno, Fludd, includono una rivalutazione della dignità umana, cancellando, almeno in parte, la mortificazione che procedendo da un angusto fideismo aveva soggiogato la coscienza religiosa medievale.

Ed è il Rinascimento, ancora, il terreno dell'« Utopia » di Thomas More, della « Città del Sole » di Campanella, della « Nuova Atlantide » di Bacon, e di tante altre proiezioni avveniristiche. L'accento era posto sulla perfettibilità (o possibilità di perfezione) dei rapporti interpersonali e sull'adeguamento delle leggi civili alle leggi universali, viste come espressioni d'equilibrio.

Siamo ad un crocicchio della storia; dal Rinascimento si dipartono le vie che condurranno al moderno Socialismo. E' opportuno quindi, a questo punto, riassumere schematicamente quelle che ho individuato come correnti solidaristiche-unitarie, e che considero le legittime genitrici dell'idea socialista:

- 1) le tendenze alla socialità nelle culture primitive;
- 2) le etiche cristiana, buddhista, taoista, socratica, ecc.;
- 3) le eresie socio-religiose medievali (che continueranno a manifestarsi, sotto nuove spoglie — quelle degli Anabattisti, dei Diggers, dei Quaccheri, o dei curiosi Giurisdavidici dell'Amiata — fino ai nostri giorni);
- 4) il neo-platonismo, la religione naturale e i fermenti utopistici rinascimentali.

* * *

Il Socialismo, come movimento organizzato per l'emancipazione delle classi subalterne, trovò una prima espressione organica nell'Internazionale operaia costituitasi nel 1864.

Se le sue origini, come s'è visto, si disperdono nei rivoli della Storia, cionondimeno è forse lecito affermare che, prima del 1864, l'idea socialista fu sottoposta ad una sorta di noviziato, durato oltre mezzo secolo, nel corso del quale diversi pensatori forgiarono autonomi contributi. Incontriamo infatti: il positivismo sociale di Claude Henri de Saint Simon, a tinte cristiano-razionalistiche, e quello di Comte, di un antropocentrismo quasi feticistico; il comunismo un po' spartano di Charles Fourier, descritto minuziosamente dal suo ideatore e fondato sull'« attrazione industriale », cioè sull'assunzione, da parte dell'uomo, del lavoro — svincolato dai modi e dai ritmi imposti dal capita-

lismo — come più alto parametro d'eticità; i tentativi utopistici, certo disorganici, di Robert Owen, formatosi alla scuola dell'utilitarismo inglese; il mutualismo di Proudhon, che non è forse azzardato indicare come antesignano del Liberal-Socialismo, aperto com'era alla piccola iniziativa imprenditoriale, alla drastica limitazione dell'intervento statale sull'economia, a favore di liberi accordi tra le associazioni dei produttori e dei consumatori, tra le federazioni territoriali; infine (ma l'elenco, volendo, potrebbe continuare), l'antropologia, l'economia politica e i programmi politico-sociali di Marx e di Engels, sui quali ci soffermeremo tra poco.

III. RIPENSAMENTO E RIFONDAZIONE.

Si può ben asserire, tenendo il dovuto conto delle origini lontane e di quello che ho chiamato il noviziato socialista dell'Ottocento, che il Socialismo nacque con una eredità policulturale, al punto di confluenza di correnti diverse; tale condizione — questa è la mia tesi — deve essere rivalutata, nella prospettiva di una rifondazione.

La religiosità autentica è stata confusa con le dottrine cattoliche e, sic et simpliciter, combattuta, quando la psicologia analitica contemporanea ci insegna che l'ansia metafisica deve potersi esplicitare e risolvere liberamente, ai fini di un sano equilibrio tra la coscienza e l'inconscio. Il pacifismo etico è stato dimenticato; si è accettato il nesso tra lotta di classe e violenza, senza affrontare l'esplorazione di tecniche di lotta nonviolenta; nello studio dei congressi internazionali operai e socialisti si osserva, in tema di antimilitarismo, lo slittamento progressivo su posizioni moderate e contraddittorie: basta confrontare le mozioni di Guillaume e Tolain al Secondo Congresso della Prima Internazionale (Losanna 1867), nelle quali si stigmatizzava la «pace armata» e si teorizzava risolutamente la «smobilitazione degli eserciti», con le dichiarazioni dei leaders socialisti odierni. Queste che ho indicato sono, a mio avviso, vere e proprie «perdite storiche» del Socialismo.

L'inscindibile binomio socialismo-marxismo, troppo a lungo imperante, non regge più; al progetto socialista si richiamano legittimamente, oggi, gruppi ed individualità che non accettano (almeno, in assoluto) l'interpretazione marxista dell'uomo e della storia. Nessuno, ovviamente, può disconoscere o sminuire l'apporto formidabile dato dal Marxismo al movimento socialista; ciò vale in modo specifico per l'indagine economica (anche se lo stesso Engels, in una introduzione a *Lavoro salariato e capitale* di Marx, sosteneva che la novità essenziale del pensatore di Treviri rispetto a Ricardo consisteva nell'aver sostituito il concetto di «forza-lavoro» a quello di «lavoro», lasciando arguire anche a chi, come me, è un profano nelle scienze economiche, che alla fin fine Marx fu più un sagace commentatore e un ingegnoso studioso sinottico che un originale elaboratore di nuove teorie). Indubbia, poi, fu l'opera marx-engelsiana di propulsione organizzativa (velata solo dall'acrimonia e dagli anatemi contro i gruppi bakuniniani, o comunque non ortodossi, in seno alla Prima Internazionale).

Sono enucleabili, tuttavia, alcuni aspetti dell'antropologia e del programma sociale marxiani decisamente rigettabili o, comunque, non essenziali al Socialismo:

1) l'interpretazione della storia come primariamente storia delle lotte di classe, in contrasto con una visione solidaristica che scorge invece nella cooperazione (malgrado la lotta di classe, non grazie ad essa) la molla dell'evoluzione storica;

2) l'affermazione, nell'*Ideologia Tedesca*, che gli uomini si distinsero dagli animali

quando cominciarono a produrre i loro propri mezzi di sussistenza. A parte il fatto che è da dimostrare che talune società animali non producano più di (o, almeno, tanto quanto) certe tribù tuttora esistenti nell'Amazzonia e nell'Australasia (si tratta di tribù sostanzialmente cacciatrici), è comunque incontrovertibile un dato: l'uomo fu tale anche prima di divenire «homo faber»; gli elementi iniziali di distinzione dal mondo animale (quegli elementi che permisero successivamente all'uomo di produrre) furono presumibilmente: la posizione eretta, le forme più autonome di comunicazione attraverso la parola, ma, soprattutto, il pensiero (allo stato di rudimentale facoltà di ideazione e di reazione appropriata agli stimoli ambientali) e la coscienza, sia pur crepuscolare, di sé;

3) l'adesione all'unilaterale critica feuerbachiana della religione, che gli studiosi contemporanei di storia delle religioni considerano quasi unanimemente «riduttivistica», cioè incapace di affermare la fenomenologia religiosa nella sua totalità ed autonomia, e pertanto scientificamente improponibile;

4) l'individuazione dell'economia come asse della storia, dal quale si dipartirebbero le sovrastrutture o epifenomeni (la morale, il diritto, la politica, la religione, ecc.). Oggi la sessuologia, la psicologia analitica, l'etnologia, ci insegnano che il comportamento individuale e collettivo è la risultante dell'azione di complessi vettori esogeni ed endogeni: la distinzione tra struttura e sovrastruttura, tra fenomeno ed epifenomeno, appare arbitraria e semplicistica;

5) l'idea della necessità quasi meccanica dell'avvento socialista (che esclude ogni idealità ed ogni volontarismo, come appare dalle parole stesse del «Manifesto» del 1848), e la conseguente svalutazione del corredo etico del Socialismo;

6) la teorizzazione di una fase di dittatura del proletariato, guidato da un unico partito (a sua volta organizzato centralisticamente), cui si oppongono giustamente le opzioni (non estranee allo stesso ambito marxista: si pensi, per certi versi, alla Luxembourg e a Pannekoek) di massima democrazia dal basso, di confronto d'opinioni, di federalismo.

I sei punti ora menzionati non sono, per così dire, connaturati al socialismo; personalmente, li considero elementi di separazione e non d'unione del campo socialista. Quest'ultimo, comunque, fin dagli esordi si articolò pluralisticamente; la stessa Prima Internazionale, oltre alle due ali principali (quella marxista e quella bakuniniana), contemplava una serie di posizioni mediane, rappresentate, ad esempio, da De Paepe in Belgio e da Gnocchi Viani in Italia.

* * *

Se la derivazione policulturale del Socialismo è sinonimo di ricchezza ideale, di varietà funzionale e perciò stesso, come nella sfera biologica, di vitalità, non altrettanto si può dire, purtroppo, per quanto attiene alle realizzazioni storiche. Oggi si proclamano contemporaneamente socialisti: Stati retti da militari, o comunque a configurazione interna anti-democratica, Stati ad economia mista di stampo tardo-capitalista, regimi para-feudali. Il Socialismo è stato degradato. Dinanzi al fondato pericolo di un processo irreversibile di scadimento interno, s'impone una rifondazione, ossia una ridefinizione dell'area socialista, almeno nei minimi termini.

La rifondazione passa, a mio avviso, attraverso due tappe principali: a) la omogeneità di fondo nel progetto socialista, pur nella necessità di modularlo alle variabili geografiche, politiche e socio-culturali; b) la più ampia sintesi o il più ampio sincretismo culturali.

Non spetta a me pontificare sul punto a): tutto il campo socialista italiano, e soprattutto gli economisti e i quadri operai, dovrebbero intensificare l'elaborazione (peraltro già avviata: si pensi, ad esempio, al dibattito sulla democrazia industriale apparso in *Mondo Operaio*, la rivista del P.S.I.) di ipotesi fattibili e coerenti con determinate premesse. Della massima urgenza sono però, a mio avviso, i temi: 1) dell'autogestione aziendale e dello studio di nuovi metodi di lavorazione, più elastici, umani, e possibilmente interscambiabili; 2) di una politica di autentico pacifismo, articolata nelle istanze di graduale conversione delle strutture militari in strutture civili, di educazione al dialogo e alla nonviolenza, di non-allineamento e di disarmo unilaterale; 3) di radicali e immediati provvedimenti a salvaguardia dell'ecosistema e della salute pubblica, dinanzi allo spaventoso dilagare dell'inquinamento.

Sulla seconda tappa della rifondazione socialista — in merito alla quale ho maggior competenza — vorrei spendere qualche parola in più.

L'epoca attuale, tra tanti eventi, ne ha visti sbocciare due, in particolare: la scienza dell'informazione automatica (indicata comunemente col neologismo «informatica») e la psicologia analitica di C.G. Jung.

L'informatica può significare espansione pressoché illimitata della circolazione di notizie-idee, nonché contrazione dei tempi della stessa; la psicologia analitica junghiana, sulla base della dimostrazione scientifica della esistenza di un «inconscio collettivo», ha introdotto un ulteriore motivo di unità culturale umana, espressa negli «archetipi», le immagini primordiali manifestanti nelle mitologie, nell'arte, nei contenuti onirici di tutta l'umanità, in ogni tempo.

Che significano queste due osservazioni? Semplicemente che è ascientifico e anacronistico attardarsi su posizioni di «separatività culturale», nel caso nostro voler mantenere intatte ed isolate le tradizioni socialiste, scartando le possibilità di più ampie sintesi (del resto già presenti, come s'è visto, a monte della genesi storica del Socialismo).

Pertanto, ritengo che il campo socialista italiano debba prestare attenzione (ciò che finora non è stato debitamente fatto) alle seguenti componenti culturali:

1) cristiano-sociale (cattolici e protestanti democratici);

2) liberal-socialista (Partito Radicale);

3) nonviolenza (Movimento Nonviolento fondato da Aldo Capitini, Movimento Internazionale della Riconciliazione, ecc.).

Esse, per uscire dall'ambito italiano, qualificano validamente il Socialismo in numerose parti del pianeta: la corrente cristiano-sociale con il «Catholic Worker» (U.S.A.), il sindacalismo agricolo di Cesar Chavez (U.S.A.), la C.L.A.T. (Centrale Latino-Americana dei Lavoratori), ecc.; la corrente liberal-socialista con consistenti gruppi del Labourismo inglese; la corrente nonviolenta con il Movimento per il Gramdan di Vinoba Bhave (India), e con il Blocco Socialista Buddhista (Sud Vietnam).

Prestare attenzione a queste componenti comporta di inglobare il meglio delle loro istanze. Non si può rifiutare la serie di innumerevoli tecniche d'azione e la freschezza di spirito donate al mondo da Gandhi, nelle sue storiche campagne; non si possono relegare ai margini della lotta sociale le battaglie per le libertà individuali, in un'epoca che vede quotidianamente disattese le promesse delle grandi «Carte» dei diritti dell'uomo, da quella inglese del 1215 alla Dichiarazione dell'ONU del 1948.

Il Socialismo non è morto sotto i colpi delle dittature di destra, o perché il suo spirito originario è stato tradito da tanti fra

coloro che ad esso pretendono di richiamarsi; è, piuttosto, svilito, lacerato internamente. Si tratta, per noi, di vivificarlo, aiutandolo a scoprire nuovi orizzonti, meditando il significato profondo delle parole di A. Capitini, che cito a conclusione di queste pagine:

«Il motivo profondo della crisi del socialismo è, come ho detto, la sua chiusura istituzionale. E a questo riguardo si tratta: a) di trovare strutture che impediscano lo slittamento del socialismo (...) verso un collettivismo burocratico (...) senza libertà, senza ricambio tra l'alto e il basso, senza autonomie; b) di mettere il socialismo in rapporto con una vita etico-religiosa, un'intel-

lismo è, come ho detto, la sua chiusura istituzionale. E a questo riguardo si tratta: a) di trovare strutture che impediscano lo slittamento del socialismo (...) verso un collettivismo burocratico (...) senza libertà, senza ricambio tra l'alto e il basso, senza autonomie; b) di mettere il socialismo in rapporto con una vita etico-religiosa, un'intel-

riorità, sentimenti, idee, prassi, che investano tutta la liberazione dell'umanità, della società, della realtà. (...) Io ritengo che (...) il primo problema non sarà risolto in modo profondo e duraturo se non lo si porrà dopo il secondo: questa è la giusta prospettiva, e questa è la svolta attuale del socialismo» (Da *Religione aperta*, pag. 207).

Nonviolenti e lavoro di quartiere

Antonino Drago

1. ANALISI DEL LAVORO DI QUARTIERE A NAPOLI.

A Napoli le case sono state sempre pochissime: nel 1951 c'erano più di due abitanti ogni vano, e in certi quartieri c'era la più alta densità di popolazione di tutta Europa. Né l'aver permesso la speculazione edilizia né la edilizia popolare hanno prodotto case a sufficienza; ma anzi, un terzo delle case sono state costruite senza licenza edilizia, è sorta la nuova classe borghese che ha ripulito la città di tutte le sue risorse: la città non ha più verde, ci sono enormi quartieri-ghetto, il traffico è impossibile, i servizi sociali (scuole, farmacie, chiese, ecc.) a metà del necessario.

Fino al '70 hanno lavorato politicamente nei quartieri il PCI e i gruppi volontari napoletani. Questi ultimi avevano organizzato sin dal '63 i numerosi baraccati napoletani per ottenere le case con metodi nonviolenti. Notevole fu la manifestazione dell'ottobre '64, un digiuno di 28 ore compiuto da 15 persone nella piazza del Municipio con la distribuzione di 35.000 volantini; e, quindici giorni dopo, un dibattito presso la Facoltà di Architettura introdotto da un baraccato, un assistente sociale e un architetto.

Nel '69 i gruppi volontari, nonostante che il movimento studentesco napoletano si rinchiusse nell'Università, hanno formato e guidato i comitati di occupazione di 900 case popolari, la prima occupazione di massa che ponesse seri problemi a livello nazionale. In quella occasione il PCI propose una nuova forma di assistenza (che poi è stata adottata in tutte le altre città): l'impegno del comune di intervenire sul mercato privato della casa dando soldi agli occupanti perché non protestassero più. Invece i gruppi volontari sostenevano la riforma radicale del meccanismo di assegnazione e l'uso pubblico delle case popolari già costruite. La lotta fu vinta dal PCI perché gli occupanti furono ricattati sul posto di lavoro. Questo dimostrò ai gruppi volontari la necessità di un grosso collegamento fabbrica-quartiere per solidarizzare con i licenziati (cioè un forte impegno sindacale di tutta la città) o della ripresa dell'artigianato per mantenere una minima attività produttiva interna al quartiere (cioè un intervento dal basso sulla economia del quartiere).

Nel '70 i gruppi volontari assieme al Manifesto hanno guidato la lotta del più grosso quartiere di edilizia popolare, il rione Traiano. La finalità era di creare organismi di potere dal basso, al fine di giungere alla autogestione politica del quartiere. Fu effettuato il processo pubblico alle autorità e le controelezioni per eleggere il Comitato Unitario del rione; ma la mancanza di una base consistente e la eterogeneità politica dei componenti lo hanno fatto decadere.

I gruppi volontari hanno organizzato dal

'68 al '71 dei convegni annuali sulla loro attività, le cui relazioni sono disponibili a Napoli.

Da allora il lavoro di quartiere è composto da due parti: le lotte per avere la casa, per la autoriduzione dei fitti, per l'occupazione di case da una parte (lotte spontanee per lo più, gestite da vari gruppi, dal PCI al Manifesto al PdUP e a Lotta Continua), e dall'altra la organizzazione di organismi di base permanenti nei quartieri (1).

Le lotte non hanno portato novità molto importanti rispetto alle soluzioni che avevano avuto le precedenti; mentre invece è molto importante seguire lo sviluppo degli organismi di base.

Già dal '64 sono sorti dei controscuola e doposcuola, ma solo negli ultimi anni essi si sono politicizzati e organizzati in un coordinamento (2); i centri sanitari popolari, sorti per la prima volta nel '72, e che hanno preso un grande sviluppo durante il colera fino a giungere ad essere 20 e a compiere una indagine su 8.000 famiglie (3); un collettivo di giuristi; cooperative di lavoro manuale; una comune agricola che sta sperimentando il «mercato rosso». Tutto questo sforzo è diretto a riorganizzare la solidarietà politica delle persone contro la divisione borghese del lavoro, e per una riorganizzazione autonoma della vita del quartiere.

Complessivamente, è da notare che i gruppi volontari sono sorti come Gruppo di Azione Nonviolenta, e poi si sono attenuti a metodi nonviolenti anche se non si sono professati tali. Le lotte della popolazione d'altra parte, anche se non sono state dichiaratamente nonviolente, però lo erano formalmente e potenzialmente: la gente diceva che voleva lottare «civilmente», e in effetti i cortei, le occupazioni, gli scioperi dei fitti, il no alla leva sono azioni nonviolente.

2. EDILIZIA POPOLARE, POLITICA DEL PCI E TEORIA MARXISTA.

La penuria di case in Italia è antica. La crisi è stata aggravata dalla finalità imposta dal governo alla costruzione di nuove case: la formazione e il sostegno di una ampia classe borghese; perciò l'intervento statale è stato inefficace a rendere la casa un servizio sociale per tutti gli strati popolari: esso ha posto una tassa in più (Gescal) e ha costruito poche case (mentre anche in Europa si giunge in qualche paese capitalista all'80% di edilizia popolare) senza usare la prefabbricazione che in Europa è usata da venti anni. Le città si sono sviluppate enormemente, al di fuori dei piani regolatori o secondo leggi assurde (v. Legge ponte) o sotto leggi non applicate dallo stesso governo (v. l'ultima legge sulla casa).

La povera gente ha dovuto abitare in catapecchie (specie se immigrata), poi pri-

ma di tutto doveva trovarsi un posto di lavoro stabile, e quindi aumentare il proprio salario fino a poter acquistare una casa nuova dagli speculatori. Ad attenuare questi effetti della politica corrente doveva provvedere la edilizia popolare. Ma i suoi meccanismi sono serviti ad un ulteriore sfruttamento degli strati popolari, e per questo i gruppi volontari ne volevano la radicale trasformazione; nel Sud essa è fatta apposta per non incidere sul mercato privato delle case e per mantenere il clientelismo attraverso gli appalti di costruzione e attraverso le assegnazioni delle case; nel Nord essa, con la riduzione del costo della casa ai soli operai, serve alla riduzione del costo della forza lavoro per i capitalisti, e quindi serve alla formazione della aristocrazia operaia che si sente sicura oltre che del lavoro stabile anche della casa.

A questa politica non si è opposto fortemente il PCI; ed anzi era naturale che nel '69 a Napoli il PCI abbia scelto di non modificare i meccanismi della edilizia popolare, perché vi partecipava dal '63 attraverso la CGIL in una cogestione completa che non è stata mai messa in discussione. D'altra parte questa cogestione ha iniziato il coinvolgimento del PCI negli organismi di sottogoverno (enti comunali, mutue, ecc.) dove veniva saggiata la sua «democraticità» in vista del finale «compromesso storico». E il PCI ha proseguito su questa strada chiedendo l'equo canone, cioè l'allargamento della sua sfera di influenza dalla edilizia popolare a tutto il mercato della casa.

Engels (4) aveva ben detto che accettare le case popolari era fare un regalo ai padroni che legavano gli operai a quella fabbrica dove c'erano case e che risparmiavano sul costo della forza-lavoro. Ma il pensiero marxista ha grossi ritardi sulla città e sul rapporto del proletariato con altri strati popolari (sottoproletariato, studenti, ecc.). Perciò il PCI ha potuto sostenere la sua politica riformista e di cogestione, sostenendo che le lotte per la casa sono molto subordinate a quelle di fabbrica, e che deve essere privilegiato il proletariato di grande fabbrica rispetto a tutti gli altri strati popolari, anche se ciò comporta una alleanza con i ceti medi (la casa popolare a riscatto, l'equo canone, la subordinazione della politica della casa alla politica delle autostrade e dell'auto).

Così restano esclusi da una casa decente, il minimo per condurre bene una famiglia ed educare dei figli, il sottoproletariato e gli altri strati popolari, compresi gli occupati in piccole aziende, i quali fino al '69 non avevano un partito e un giornale a cui rivolgersi. Allora è importante esaminare le lotte avvenute: per comprendere la impossibilità del PCI a rispondervi adeguatamente, e il potenziale alternativo che esse hanno espresso.

3. ANALISI DELLE LOTTE DI QUARTIERE IN ITALIA.

Le lotte di quartiere in Italia sono state un movimento quasi autonomo, al di fuori della organizzazione sindacale e di partito. Esso è avvenuto assieme alle lotte degli studenti, come espressione di una ribellione generale all'attuale gestione della società internazionale. Esso ha mobilitato grandi masse e ha avuto scontri potenti: occupazioni del '69 in tutta Italia, rione Traiano nel '70, via Tibaldi nel '72, rifiuti di interi quartieri di pagare gli affitti, S. Basilio nel '74.

Queste lotte possono essere classificate secondo la loro finalità principale: la finalità che è risultata nel Sud è stata la organizzazione della autonomia politica della popolazione: l'esempio più clamoroso è stato la Valle del Belice e il rione Traiano. Invece al Nord la loro finalità è stata il sostegno del movimento di lotta del proletariato, sia per conquistare migliori condizioni di vita nei quartieri, sia per dare momenti di forte tensione quando la lotta in fabbrica risultava.

Queste finalità non sono state raggiunte (e di fatto si mescolano tra loro in una situazione specifica); in particolare nel Sud le istituzioni sociali schiacciano gli organismi autonomi sorti dalle lotte, appena essi diventano importanti e mobilitanti; d'altra parte la politica verticistica dei sindacati e dogmatica dei gruppi ha strumentalizzato la lotta di quartiere senza favorirne lo sviluppo in parallelo a quella di fabbrica.

Ma è sicuro che la crisi si aggraverà, e in particolare si aggraverà la crisi edilizia. Essa era grave in passato quando le case servivano a «diplomare borghesi» e neoarricchiti, ma comunque c'era una produzione ampia di case. Lo sarà molto più forte in futuro quando il sistema non potrà integrare più di una certa quota di popolazione verso la quale il sistema economico indirizzerà la sua produzione, lasciando gli emarginati al di fuori della società stessa, per formare il ghetto degli esclusi.

Gli strati interessati alla lotta di quartiere sono tutti gli emarginati, e una parte del proletariato industriale e della piccola borghesia: questo è un settore molto ampio della società. Può essere che tra questi strati gli operai industriali prendano l'egemonia, direttamente o attraverso loro organizzazioni, ma è un fatto che oggi essi sono ambigui tra la lotta al sistema e la integrazione in esso; e questo è ancora più evidente nei quartieri, dove spesso si pongono come la aristocrazia operaia, e non come i facitori dell'unità dei subordinati. Per questo anche gli emarginati, gli studenti, i professionisti in lotta contro il sistema possono avere un ruolo determinante. Comunque è un fatto comune che la società attuale ha distrutto i rapporti di solidarietà tra le persone come pure le culture dei gruppi subordinati, perciò è facile che i subordinati facciano dei grossi scoppi ma non abbiano una azione duratura, radicale e creativa di una società diversa. Per questo bisogna entrare nelle lotte di quartiere con delle ipotesi di lavoro politico molto precise, anche a lunga scadenza, senza seguire qualsiasi movimento spontaneo: occorre trovare una strategia (nonviolenta) e ce n'è la possibilità.

Queste considerazioni, scritte prima della autoriduzione, sono state confermate da questa lotta di massa che per la prima volta in Italia ha unito i quartieri alle fabbriche (o viceversa, come a Napoli). La lotta è avvenuta nonostante che il PCI l'abbia combattuta, e nonostante che solo una piccola parte del sindacato l'abbia appoggiata: è stata una rivendicazione di autonomia di lotta della base, che ha agito con metodi nonviolenti, in un momento di crisi di iniziative dei gruppi politici; di fronte alla nuova fase del

la vita politica (l'uso delle difficoltà economiche per emarginare definitivamente gli strati popolari) la risposta poteva venire solo da una nuova organizzazione politica della base.

Tutto questo più che porre in crisi il PCI, ormai irreversibilmente avviato al compromesso storico, rende problematico il ruolo dei sindacati.

4. RUOLO DEI SINDACATI.

Dal '63 i sindacati sono entrati nella gestione della edilizia pubblica, e dal '68 hanno proseguito su questa strada di gestione, chiedendo l'equo canone, cioè la cointeressenza su tutte le case, anche le private. Attraverso di essi passa l'entrata del PCI prima nel sottogoverno e poi in futuro al governo, senza che questo significhi riforme strutturali radicali (controllo dello sviluppo urbano, espropriazione dei suoli, nazionalizzazione dei settori edilizi più importanti), quindi in funzione socialdemocratica.

D'altra parte i sindacati sono fortemente condizionati dalla base operaia, tanto da doverla seguire anche nelle rivendicazioni estreme. Perciò i sindacati intervengono nel lavoro di quartiere solo quando sono tirati per i capelli. Per questo gli organismi di base dei quartieri finora non hanno avuto come interlocutori o come controparte i sindacati, ma solo i comuni; questi hanno tentato, senza neanche leggi apposite, di «decentrare» la loro amministrazione, anche se in partenza la mossa appare fallimentare.

Quindi quando si lavora in un quartiere si è senza una forte organizzazione di sostegno: ciò è anche positivo, perché si è nelle condizioni migliori per organizzare ex-novo organismi di base, e per iniziare delle nuove aggregazioni (tra proletariato e sottoproletariato ad esempio). Però se il sindacato è assente dalla vita dei quartieri non lo è nella vita nazionale, anzi è presente ogni volta che delle iniziative di base diventino importanti; quindi bisogna fare i conti con lui ogni volta che si esce dal quartiere. Allora sono possibili due atteggiamenti: la «sinistra sindacale», cioè accettare il rapporto di forza schiacciante a favore della organizzazione sindacale, e quindi anche il quadro tracciato dalla sua dirigenza, ma spingendo perché il lavoro di quartiere venga considerato di più, cercando di giungere ai tanto sospirati collegamenti quartiere-fabbrica, proletariato-emarginati; oppure lavoro radicale di base, che ha la sua forza nella saldezza e nella combattività della base: questo secondo modo non solo deve compiere lo sforzo di organizzare un lavoro in una base di solito disorganizzata e disomogenea e deve lottare il sistema oppressivo di potere, ma per di più deve confrontarsi con una organizzazione sindacale che tende a farsi interprete presso i vertici di ogni spinta di base, mediandola secondo finalità spesso socialdemocratiche.

5. SCELTA DEI NONVIOLENTI.

Quale è la collocazione politica dei nonviolenti? Qui non interessa delimitare i partiti a cui appartenere. Infatti i nonviolenti sono sicuramente per una azione dal basso che li impegni in ogni occasione di costruire una democrazia diretta basata sul socialismo dei beni. Come questa azione si concluda poi in un accordo con questo o quel partito attualmente è un fatto personale del singolo nonviolento, perché ci vorrà molto tempo perché la nostra azione coinvolga grandi masse nonviolente tanto da rendere concreto il problema delle alleanze con partiti; fino a quel tempo non possiamo ipotizzare tra i partiti attuali uno che risponda ai fini del

nostro gruppo. Quello che ci unifica ora come nonviolenti è l'azione radicale negli organismi di base.

E' esperienza di ogni nonviolento che abbia lavorato nei quartieri che qui ancor più che in altri luoghi si esprime la emarginazione sociale; emarginazione che viene compiuta da una società che d'altra parte integra nel consumismo opulento e ingiusto, attraverso la moltitudine di istituzioni sociali che ormai vivono di tradizione, non più sostenute dalla volontà precisa della base. La nostra scelta non può che essere a favore degli emarginati, contro questa società dello spreco, del colonialismo interno ed esterno, dello sfruttamento dell'uomo sull'uomo, della guerra continua.

Questa scelta è in pieno accordo con quanto fanno gli obiettori di coscienza, che, negando il servizio militare, vogliono costruire una diversa società assieme alle masse che in questa società sono fuori del potere. E' pure in accordo con le scelte di tutti i grandi nonviolenti: da Gandhi (i paria, gli operai, i colonizzati) a Tolstoj (i poveri) a M.L. King (i negro-americani) a Chavez (i braccianti messicani in USA).

Se questa scelta sia una scelta di una vera e propria classe (a parte le difficoltà di definire le classi e di ritrovarle nella lotta) sarà la nostra lotta a dirlo e non tanto lo studio di una tradizione ideologica europea che finora non ha tenuto in conto la nonviolenza. In particolare, il proletariato industriale dovrà dimostrare di volere in questo momento storico delle lotte realmente rivoluzionarie per una vera alternativa senza sfruttamento e senza violenza a questa società.

6. RUOLO POLITICO DEI NONVIOLENTI.

I nonviolenti hanno queste possibilità specifiche per la loro azione: ricomposizione della solidarietà tra gli sfruttati (generosità, sincerità, onestà, dirittura), rifondazione della cultura tradizionale (come don Milani ha fatto per i contadini con la scuola di Barbiana), organizzazione di organismi di base (controsuola, comitati di quartiere, centri sanitari, ecc.), cooperative di lavoro, rifondazione nel quartiere delle professioni sociali. Tra questi il primo compito indicato è il fondamentale, e si può raggiungere sia con una azione personale capillare, sia con comunità e controsuola.

Ma in più i nonviolenti, compiendo questo lavoro, possono svolgere un ruolo politico specifico all'interno delle forze attuali. Nel quadro politico italiano e internazionale c'è una lotta politica basata su ruoli, precostituiti tradizionalmente, ruoli che solo lentamente muteranno per adeguarsi ai nostri problemi attuali: l'URSS e il PCI sono ormai chiaramente avviati ad un accordo di gestione del mondo e dell'Italia, senza possibilità di ritorno. D'altra parte la estrema sinistra non può dichiararsi per una alternativa precisa, perché ciò significherebbe aver già rifondato la teoria marxista, quando la tradizione della teoria è tutta monopolizzata dalla Terza Internazionale; né ha uno sviluppo nelle masse da imporsi come grossa presenza: tuttora essa prende vigore più dalle lotte degli studenti che da quelle degli operai. Perciò essa deve restare dentro lo stesso sindacato del PCI e quindi subire tutte le mediazioni e assorbimenti ad una linea politica più sfumata.

D'altra parte siamo entrati in una fase di crisi economica internazionale che ritarda di molto l'accordo di gestione USA-URSS, e DC-PCI; perciò, per questa situazione di incertezza generale, possono prendere importanza piccoli gruppi. Cioè oggi c'è posto per la crescita di gruppi politici minoritari molto precisi che portino una nuova prassi po-

litica e che abbiano una visione nuova e precisa della società da costruire in alternativa.

Per imporre la sua presenza un gruppo di questi deve innanzitutto realizzare alla base i suoi programmi, e inoltre verso i partiti e i sindacati deve lottare perché essi modifichino il loro ruolo politico di vertice e ritornino a essere organismi collegati strettamente con la base: è la lotta alle deleghe e ai verticismi burocratici, lotta che fecero tutti gli organismi di base purtroppo spazzati via da lotte politiche verticistiche controproducenti: le cooperative e le leghe italiane dei primi del '900, le comuni e le cooperative in Spagna prima della guerra civile, i soviet prima della presa del potere da parte di Lenin.

I sindacati, con la loro onnipresenza sociale, sono oggi il punto di tensione fondamentale. In questi ultimi tempi ci sono stati questi tre fatti da tener presenti: nelle masse studentesche la tensione extra-sindacale espressa dalla lotta ai parlamentari nell'università; la costituzione degli extraparlamentari in minoranza organizzata all'interno della CGIL scuola; spaccatura nei sindacati, non tanto tra le varie confederazioni, quanto pro o contro l'autoriduzione.

Il primo e l'ultimo indicano la persistenza della base a voler mantenere la lotta al di fuori delle deleghe, per una iniziativa politica autonoma dalla programmazione verticistica della lotta. Il secondo invece indica scelte anche delle organizzazioni più combattive (LC, AO, Manifesto) di operare dentro le strutture sindacali esistenti, anche se sono insoddisfatti.

Il nostro problema centrale è di capire se i nonviolenti debbono sostenere uno degli attuali sindacati, o la unità sindacale, o costituirsi come minoranza interna o infine costituirsi fin da adesso come punto di aggregazione di un nuovo sindacalismo a cui aggregare in futuro tutte le forze insoddisfatte ma senza alternativa. Quest'ultima possibilità sarebbe nella linea storica di altre azioni di nonviolenti italiani degli ultimi anni: sono stati i nonviolenti che hanno cominciato l'attacco concreto alla scuola e poi l'FLM ha conquistato le 150 ore; sono stati i nonviolenti in generale a iniziare il lavoro di quartiere (Napoli, Roma, Torino) e poi il movimento operaio e i sindacati hanno posto il problema della casa (1969) e della lotta di quartiere.

Se necessario occorre seguire l'esempio del sindacato francese ex-cattolico, la Cfdt, che ora svolge un ruolo politico più a sinistra della Cgil francese.

Perciò la domanda storica che pesa sui nonviolenti impegnati nel lavoro di quartiere è la seguente: hanno essi la capacità di affrontare i sindacati, hanno la capacità di far loro assumere nuovi ruoli politici, quali organismi strettamente collegati con la base? In particolare hanno la capacità di formare una organizzazione nazionale, almeno su qualche settore specifico?

(1) Sul lavoro di quartiere a Napoli: A. DRAGO: «La lotta per la casa a Napoli», in A. Daolio (a cura di): *La lotta per la casa in Italia*, Feltrinelli, 1974; e anche *Quaderni*

Piacentini, 52 (1974). Ambedue i testi danno anche le esperienze a Torino, Milano, Roma.

(2) Sui controscuola e scuole popolari in Italia si possono vedere i *Bollettini di coordinamento delle scuole Popolari* (via dei Pilastri 43, Firenze) e gli articoli: *Centro di Documentazione di Pistoia su Inchiesta*, n. 12 (1973), *Scuola Popolare di Pinerolo su Scuola Documenti*, n. 4 (1974), A. DRAGO su

Ombre Rosse, n. 6 (1974). Per Napoli, vario materiale è disponibile presso il Centro di Documentazione di Napoli (via S. Biagio dei Librai, 39).

(3) Presso il Centro di Documentazione di Napoli sono disponibili documenti di vari Centri Sanitari Popolari.

(4) F. ENGELS: *La questione delle abitazioni*, Editori Riuniti.

Publicazioni in vendita presso di noi:

ALDO CAPITINI

Il potere è di tutti - L. 3.500.

Religione aperta - L. 2.000.

La compresenza dei morti e dei viventi - L. 2.000.

Le tecniche della nonviolenza - L. 500.

Colloquio corale (poesie) - L. 1.000.

Teoria della nonviolenza - L. 150.

GIOVANNI CACIOPPO

Nonviolenza come educazione - L. 1.500.

JEAN-MARIE MULLER

Significato e strategia della lotta nonviolenta - L. 300.

DON LORENZO MILANI

L'obbedienza non è più una virtù - L. 150.

M. K. GANDHI

Teoria e pratica della nonviolenza

Antologia dagli scritti politici 1919-1948, dall'«Autobiografia», da «La forza della verità in Sud Africa».

A cura e con un saggio introduttivo di Giuliano Pontara. Traduzione di Fabrizio Grillenzoni e Silvia Calamandrei. L. 4.000.

EINAUDI - EDITORE

Convegno "Marxismo e Nonviolenza"

PROGRAMMA DEFINITIVO

FIRENZE, Aula Magna della Facoltà di Magistero, Via del Parione 7. Il Convegno è aperto a tutti.

VENERDI' 11 APRILE. Ore 9,30 - 12,30: tavola rotonda su marxismo, nonviolenza e lotte sociali in Italia. Partecipanti: Lorenzo Barbera, lotte contadine nel Mezzogiorno; Antonino Drago, lotte per la casa a Napoli; Marco Pannella, lotte per i diritti civili; Domenico Sereno Regis, iniziative di base nei comitati di quartiere a Torino; un rappresentante della Federazione Lavoratori Metalmeccanici, lotte sindacali. Ore 16 - 19,30: discussione.

SABATO 12. Ore 9,30 - 12,30: tavola rotonda su marxismo e nonviolenza come teorie della transizione. Partecipanti: Nicola Badaloni, Norberto Bobbio, Giuliano Pontara. Ore 16 - 19,30: discussione.

DOMENICA 13. Ore 10 - 13: discussione generale e conclusione.

SOMMARIO

«Definizione di violenza e nonviolenza nelle lotte sociali» (G. Pontara).

«Il socialismo è potere dal basso» (L. Schippa).

«Lotta di classe e nonviolenza» (M. Debrach).

«Per una rifondazione del Socialismo» (M. Moramarco).

«Nonviolenti e lavoro di quartiere» (A. Drago).

AZIONE NONVIOLENTA

Casella postale 201, 06100 Perugia.
Direzione, redazione, amministrazione:
Via del Villaggio S. Livia, 103 - Perugia
tel. 30.471

Responsabile: PIETRO PINNA

Abbonamento annuo: minimo L. 2.000

Conto corrente postale: n. 19/2465, intestato al Movimento Nonviolento.

Registrazione del Trib. di Perugia N. 327 del 12-3-1969.

Tip. Giostrelli - Perugia
Via XIV Settembre, 25 - Tel. 21.990

Domenico Sereno Regis
C/o Guglielmo IF bis
10138 Torino