

Classici

3

Aldo Capitini

**Attraverso
due terzi del secolo**

**Omnicrazia:
il potere di tutti**

a cura di Lanfranco Binni
e Marcello Rossi

Il Ponte Editore

I edizione: gennaio 2016
© Copyright Il Ponte Editore - Fondo Walter Binni

Il Ponte Editore
via Luciano Manara 10-12
50135 Firenze
www.ilponterivista.com
ilponte@ilponterivista.com

Fondo Walter Binni
www.fondowalterbinni.it
lanfrancobinni@virgilio.it

INDICE

7	LANFRANCO BINNI E MARCELLO ROSSI, <i>Liberò religioso, rivoluzionario nonviolento</i>
23	ATTRAVERSO DUE TERZI DEL SECOLO
45	OMNICRAZIA: IL POTERE DI TUTTI
47	La realtà di tutti
49	Un oggi drammatico e un domani sperabile
50	Il problema del potere
53	Insufficienza delle teorie del Marx e del Lenin
54	Il rifiuto della guerra
57	Guerriglia e nonviolenza
61	La difesa e lo sviluppo della libertà
62	Le leggi
67	Attraverso tutti verso un tutto migliore
70	Non basta l'efficienza
74	La rivoluzione nonviolenta come gioia
76	La teoria delle due fasi del potere
78	L'assemblea
84	Il potere e la tecnocrazia
87	Il superamento dell'esercito e della burocrazia
92	Il funzionamento dell'assemblea
95	La compresenza al posto dello Stato etico e della Classe onnipotente
97	Costruire l'omnicrazia dalla persuasione della compresenza
98	L'individuo nella continuità
100	Le comunità

101	L'educazione permanente
103	Per arrivare ad una "società regolata"
105	Il progresso
108	La festa e il lavoro
114	Il "momento" tra la natura e la compresenza
116	Una profezia per il presente
118	Contemplazione e controllo
121	Dal controllo al potere
123	Riprendere dai luoghi periferici
126	L'integrazione nella compresenza e nell'omnicrazia
129	La scienza
131	La proprietà
133	La povertà
134	Il Terzo Mondo
135	Un nuovo potere
136	Una speranza
141	Punti chiariti

LIBERO RELIGIOSO, RIVOLUZIONARIO NONVIOLENTO

Nell'agosto 1968, due mesi prima dell'operazione chirurgica che ne provocherà la morte il 19 ottobre, Capitini affida allo scritto autobiografico *Attraverso due terzi del secolo* la sintetica ricostruzione del suo percorso esistenziale, intellettuale e politico. Tra la primavera e l'estate dello stesso anno ha tentato una sintesi del suo pensiero politico nello scritto *Omnicrazia: il potere di tutti*, riproponendosi di lavorarci ulteriormente dopo l'operazione; non potrà farlo, ma lascerà un testo tutt'altro che incompiuto che è il risultato di un'esperienza quasi quarantennale di elaborazione teorica e di organizzazione politica, dall'antifascismo «liberalsocialista» degli anni trenta agli esperimenti di democrazia dal basso nell'immediato dopoguerra, alla decostruzione dell'ideologia cattolica, alla «rivoluzione nonviolenta» negli anni cinquanta, alla teorizzazione della «compresenza», della democrazia diretta e dell'«omnicrazia» negli anni sessanta.

I temi di Capitini, rimossi e deformati già nell'immediato dopoguerra, sono oggi attuali, da conoscere, da studiare e da sviluppare. Sono da riprendere le sue ricerche sulla «complessità» della realtà, sulla «compresenza» delle molte dimensioni del reale (il presente e il passato, la vita e la morte) in ogni singola esistenza; i

suoi esperimenti di «nuova socialità» per una società di massimo socialismo e massima libertà, oltre le derive stataliste-staliniste e le imposture liberal-proprietarie; la sua costante polemica anticattolica per liberare la dimensione spirituale-mentale dai poteri confessionali; la sua prospettiva del «potere di tutti» come orientamento politico per il presente, contro i poteri oligarchici, politici, economici e culturali.

Al centro dell'intera esperienza umana, intellettuale, poetica, pratica di Capitini c'è la politica, una concezione della politica come intreccio di etica e creazione del valore, tensione alla trasformazione, alla liberazione rivoluzionaria della realtà. Tutti gli scritti di Capitini sono intimamente politici: è politica la sua elaborazione filosofica della «compresenza», è politica la sua poesia che nomina la realtà liberata qui e subito, è politica la sua libera ricerca religiosa, è più che politica la sua concezione della politica, è più che socialista la sua concezione del socialismo, è più che libertaria la sua concezione della libertà.

Questa concezione della politica prende corpo alla fine degli anni trenta quando Capitini dà vita al movimento liberalsocialista. Ma "liberalsocialismo" oggi è concetto "ambiguo", di difficile interpretazione in quanto evoca due idee opposte: "liberalismo" e "socialismo". Sono idee che possono convivere? Sì, se si torna agli anni del fascismo, agli anni, cioè, in cui dichiararsi "liberali" era un modo per affermare il proprio antifascismo (e al proposito la lettura di Kant è sintomatica); no, se con "liberale" si vuole mettere in luce l'affermarsi, nella storia dell'Occidente, delle teorie del capitalismo. Nel liberalsocialismo, alcuni vorrebbero che il socialismo intervenisse a temperare la durezza delle leggi del capitale; altri che il liberalismo temperasse la durezza del socialismo. In definitiva, che si tratti di "moderare" il liberalismo o il socialismo, il liberalsocialismo sarebbe comunque un movimento "moderato". Ma non è questa l'idea di Capitini: in lui quel "liberal" di liberalsocialismo non deriva da "liberale" ma da "libertà". Lo aveva già intuito Walter

Binni che poneva al centro del liberalsocialismo la «libertà nel socialismo»: un modo per affermare l'equivalenza tra liberalsocialismo e socialismo libertario.

Ma non è stata questa l'interpretazione degli storici i quali, invece, sulla scia di Bobbio, hanno fatto coincidere il liberalsocialismo con il socialismo liberale di Carlo Rosselli e con la storia del Partito d'Azione. Socialismo liberale e liberalsocialismo sono divenuti così una variante puramente etimologica, ma con lo stesso contenuto e lo stesso impianto filosofico.

Eppure già Paolo Vittorelli, che fu membro attivo di Giustizia e Libertà a Parigi e in Italia, ricordava, a proposito delle differenze tra socialismo liberale e liberalsocialismo, che furono fili tenui quelli che legarono Giustizia e Libertà al liberalsocialismo, invisibili anche a chi abbia vissuto le esperienze di quegli anni.

Quando [...] ricevetti il mandato, a Parigi nel '38, dai miei compagni [...] di venire in Italia a ristabilire certi contatti, i nomi che mi furono dati erano i nomi dei vecchi giellisti, ma non erano i nomi dei nuovi liberalsocialisti. Quelli li scoprii in Italia, li scoprii indirettamente, quando purtroppo ero già bruciato e sul punto di essere arrestato dalla polizia. Non potei quindi andarli a trovare per non far loro subire la stessa sorte. Ma di Guido Calogero, di Aldo Capitini ne sentii parlare qui nel 1938, perché a Parigi, con Rosselli già morto (ed anche lui non ne aveva mai sentito parlare), non se ne sapeva nulla: né Lussu, né Cianca, né Garosci, né Venturi¹.

Capitini comunque non ha dubbi sulla valenza del liberalsocialismo: è la forma più consona al socialismo del XX secolo. Lo puntualizza ripercorrendo la nascita del movimento:

Dopo qualche mese che i miei *Elementi* erano usciti (nel dicembre 1936) Walter Binni mi disse: «Perché, sulla base di ciò

¹ Paolo Vittorelli, *L'incontro tra Giustizia e Libertà e liberalsocialismo*, «Il Ponte», n. 1, gennaio-febbraio 1986.

che hai scritto negli *Elementi*, nell'ultima parte specialmente, e indipendentemente dal lato religioso, non cerchi di stabilire una collaborazione precisa di vero e proprio Movimento?». Riflettei sulla proposta, e concretai alcuni punti schematici, che erano fondati sull'esperienza che avevamo fatto durante il fascismo, che poteva riassumersi così: siamo socialisti, ma non possiamo ammettere il totalitarismo burocratico statalistico; siamo liberali, ma non possiamo ammettere il dominio del capitalismo che è nel liberismo. [...] Questa vita della «libertà» era da vedere come intrinseca al socialismo stesso [...]. Socialismo voleva dire l'avanzare della classe lavoratrice con i suoi giovani e la sua sete di cultura; insomma doveva venire, al posto dello Stato cattolico-borghese, uno Stato intellettuale-popolare².

E Walter Binni è sulla stessa lunghezza d'onda:

Per Capitini e per alcuni di noi, diversamente da altri, il liberalsocialismo non era un temperamento di liberalismo e socialismo, ma la strutturazione di una società radicalmente socialista entro cui riemergesse una libertà anch'essa nuova e ben diversa dalla libertà formale e ingannevole dei sistemi liberal-capitalistici. Il nostro liberalsocialismo aveva al centro il problema della «libertà nel socialismo» e non quello socialdemocratico del «socialismo nella libertà»³.

Dunque in Capitini liberalsocialismo non è un incontro neutro tra liberalismo e socialismo ma è socialismo che finalmente supera le posizioni stataliste e amministrativo-burocratiche del passato.

Secondo me il liberalsocialismo deve essere il lievito della trasformazione sociale e una luce critica gettata sulle posizioni di sinistra; per la trasformazione sociale, in quanto la sintesi continuamente voluta di libertà e di socialismo è l'elemento dinamico che sovverte ogni irrigidimento e conservatorismo e arresto nel privilegio e nel pregiudizio (e assolutismo, im-

² Aldo Capitini, *Antifascismo tra i giovani*, Trapani, Célébes, 1966.

³ Walter Binni, *La tramontana a Porta Sole*, Perugia, Morlacchi, 2007, p. 172.

perialismo, capitalismo); critica dei partiti di sinistra, perché questi, come sono attualmente, risalgono a principi e a mentalità non più sufficienti e adeguate al punto storico di maturazione della civiltà. Non sentono, i socialisti e i comunisti stessi, che bisogna tendere al «partito nuovo», che bisogna essere diversi da come l'ideologia e la prassi sono state nel passato o sono altrove? E ancora, quando si attuassero politicamente, ecco il liberalsocialismo a dire che il rinnovamento è più che politico, e che la crisi odierna è anche crisi dell'assolutizzazione della politica e dell'economia. Se lo spirito del liberalsocialismo è questo, [...] la sua differenza con la democrazia è evidente. [...]

Il liberalsocialismo [...] dovrà far di tutto per portarsi in mezzo alle moltitudini e volerle [...] alla libertà. Per far questo bisogna assimilare pienamente l'esigenza socialista, cioè la compresenza reale dell'umanità lavoratrice, come soggetto della storia, come proprietaria dei mezzi di produzione, come avente nei suoi membri uguali possibilità di benessere, di sviluppo, di cultura, di fruizione dei beni della civiltà. Assimilata in pieno questa base socialista, non si deve restare in essa, che può correre il rischio di stabilire un totalitarismo amministrativo, e bisogna perciò far vivere il valore della libertà, cioè intima tensione alla produzione dei valori, del Bello, del Vero, del Buono, quella tensione a uno sviluppo non semplicemente fisico, ma nel dramma del miglioramento, nell'affinarsi agli atti di bontà, di verità, di bellezza, in cui l'umanità lavoratrice si eleva e si fa eterna. Il socialismo, presenza effettiva del coro; la libertà, continuo punto di arrivo, cioè melodia del coro stesso. Il socialismo come effettiva democrazia non solo politica, ma anche economica; la libertà come liberazione spirituale⁴.

È la «libertà nel socialismo» l'elemento fondante del liberalsocialismo, ed è ancora la libertà nel socialismo che darà corpo all'omnicrazia: quel «potere di tutti» che rappresenta l'ultima elaborazione politica di Capitini.

Nella fase attuale della crisi della «democrazia libera-

⁴ Aldo Capitini, *Nuova socialità e riforma religiosa*, Torino, Einaudi, 1950, pp. 19 e 21-22.

le» (il sintomo) e della crisi strutturale del capitalismo (la malattia), della guerra globale e della devastazione del pianeta, i temi di Capitini («democrazia diretta», «omnicrazia», «compresenza», «realità liberata») affermano oggi la loro urgenza teorica e di orientamento per la prassi rivoluzionaria.

Aldo Capitini nasce a Perugia il 23 dicembre 1899 in una famiglia povera. La madre, Adele Ciambottini, nata nel 1868, è una contadina del villaggio della Brufa, nei dintorni di Perugia; fa la sarta. Il padre, Enrico, nato a Perugia nel 1865, dal 1886 è un impiegato economo del Comune; dal 1893 gli è stato affidato anche l'incarico di campanaro della torre civica del Palazzo dei Priori, e per questa funzione abita con la famiglia in un appartamento all'ultimo piano del Municipio, sotto la torre, nel punto più elevato della città. Aldo è il secondogenito; il fratello Giovanni, nato nel 1893, è molto fragile di salute e di carattere. Dignità, probità, semplicità, modestia, affetto reciproco, sono i valori della famiglia. Dopo le elementari, Aldo studia in un istituto tecnico e poi in un istituto per ragionieri. Educato dalla scuola al patriottismo e al nazionalismo, nei primi anni di guerra comincia a sviluppare interessi personali per la letteratura nel clima del periodo, tra D'Annunzio e i futuristi: la modernità. Scrive poesie, nella tradizione intimistica romantica; ha velleità di autoaffermazione letteraria e nella vita di relazione (gli amici, i caffè, il cinema) e moltiplica le letture (dai «vociani» Boine, Slataper e Jahier, a Michelstaedter, Ibsen, Leopardi, Mazzini, Tolstoj) sempre più inquieto per un disordine intellettuale di cui avverte il rischio della dispersione. Nel 1918 fa la sua scelta di vita (la definirà la sua «conversione»): impegnarsi, da autodidatta, in un'autoformazione di studio rigoroso, a partire dai classici latini e greci, e dalla Bibbia: i fondamenti delle culture e dei linguaggi. Nel 1919 lascia il suo impiego di ragioniere e per due anni lavora ininterrottamente, dodici ore al giorno, chiuso

nello studiolo ricavato all'interno della torre campanaria: dalla finestra si apre la visione della pianura verso i monti di Assisi. Dal 1922 al 1924 continua lo studio lavorando come precettore del figlio di un nobile perugino, nella sua villa tra Perugia e il Trasimeno. Nel giugno 1924 si presenta da privatista agli esami di maturità classica e consegue il diploma; nel novembre dello stesso anno partecipa al concorso nazionale della Scuola Normale Superiore di Pisa e viene ammesso come allievo interno dei corsi universitari di letteratura e filosofia.

A Pisa si dedica totalmente allo studio, finalmente senza problemi economici, tra studenti e studiosi, allievo di un maestro che si sceglie: l'italianista Attilio Momigliano. Si laurea nel 1928, e vince una borsa di perfezionamento presso la Normale; nel 1929 discute la tesi normalistica, *La formazione dei canti di Leopardi*, con Momigliano, di cui diventa assistente volontario alla Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università, mentre Giovanni Gentile, direttore della Normale, lo assume come segretario economo. Negli anni 1930-1931 i suoi interessi finora prevalentemente letterari si orientano verso la filosofia e la politica: da Kant alla critica del cattolicesimo e del fascismo, alleati dal Concordato del 1929, alla riflessione sui temi della violenza, della nonviolenza e della noncollaborazione, coinvolgendo i giovani normalisti (dal 1931, tra gli altri, Walter Binni) in un'intensa attività di educazione all'autonomia e al pensiero critico. Con Claudio Baglietto, in particolare, inizia a elaborare i principi di una religiosità non confessionale, aperta, ispirata ai valori della nonviolenza, con riferimenti all'esperienza gandhiana.

Nel 1932 Baglietto, che ha ottenuto una borsa di studio a Friburgo, comunica alla Normale la sua decisione di non rientrare in Italia, come atto di obiezione di coscienza nei confronti del militarismo fascista. Per questo Giovanni Gentile pone a Capitini una secca alternativa: o si dissocia da Baglietto prendendo la tessera del partito, o sarà cacciato dalla Normale. Capitini rifiuta la tessera,

e torna a Perugia: fino alla Liberazione vivrà di lezioni private, intensificando a Perugia e a livello nazionale quell'attività di educazione dei giovani all'antifascismo che ha iniziato a Pisa. Nel 1936 promuove a Perugia un comitato clandestino composto da rappresentanti di vario orientamento politico, dai repubblicani ai vecchi socialisti, ai liberali e ai cattolici, e nel 1937, dopo la pubblicazione del volume *Elementi di un'esperienza religiosa* (Bari, Laterza), promuove con Binni il movimento liberalsocialista in una prospettiva di «massimo socialismo e massima libertà»; da quel movimento, che diventa rapidamente una rete di collegamenti tra nuclei antifascisti in numerose città, da Firenze a Roma, da Bologna a Vicenza, da Torino a Pisa, nascerà nel 1943 il Partito d'Azione, al quale Capitini non aderirà, in dissenso con il liberalismo democratico di Guido Calogero e Ugo La Malfa. Nel gennaio 1942 viene arrestato insieme ad altri liberalsocialisti (Calogero, Carlo Ludovico Ragghianti, Enzo Enriques Agnoletti, Tristano Codignola, Raffaello Ramat); scarcerato dopo quattro mesi, viene di nuovo arrestato nel maggio del 1943; liberato il 25 luglio, dopo l'8 settembre rimane nascosto fino alla Liberazione.

Liberata Perugia nel giugno 1944, Capitini organizza i Centri di Orientamento Sociale come esperienze di democrazia dal basso, dirige il «Corriere di Perugia», organo del Comitato provinciale di liberazione nazionale, ed è nominato commissario straordinario dell'Università per Stranieri. Nel 1947, nel clima di restaurazione seguito alla Resistenza, viene destituito dalla «Stranieri» che ha rilanciato coinvolgendo la migliore intellettualità dell'antifascismo. «Espulso» dalla sua città, torna a Pisa, dove Luigi Russo, direttore della Normale, lo assume come «segretario per gli studi e l'assistenza agli studenti» dopo avergli procurato un incarico di Pedagogia presso l'Università. Nel 1948 aderisce al Fronte popolare democratico, lo schieramento elettorale Pci-Psi, su una linea di sostegno all'unità delle sinistre, con una posi-

zione di «indipendente di sinistra». La sconfitta elettorale del 18 aprile e il dilagare del regime democristiano lo convincono della necessità di combattere l'egemonia cattolica, sviluppando l'esperienza dei Centri di Orientamento Religioso come strumenti di decostruzione del confessionalismo e di promozione della cultura politica della nonviolenza. Su questa linea, a integrazione e sviluppo dell'esperienza dei C.O.S., nel 1950 pubblica il volume *Nuova socialità e riforma religiosa* (Torino, Einaudi) che incontra l'ostile indifferenza delle due chiese della politica italiana, il Vaticano e il Pci. Organizzatore instancabile, su questi temi sviluppa iniziative (incontri, convegni, pubblicazioni) per tutti gli anni cinquanta. Nel 1956 il suo libro *Religione aperta* (Bari, Laterza) viene messo all'indice. Nello stesso anno è nominato docente ordinario di Pedagogia all'Università di Cagliari, pubblica *Rivoluzione aperta* in sostegno della lotta di Danilo Dolci in Sicilia e l'opera poetica *Colloquio corale* (Pisa, Pacini Mariotti). Nel 1957, un nuovo scandaloso libro contro la Chiesa cattolica, *Discuto la religione di Pio XII* (Firenze, Parenti).

Nel clima della ripresa dell'antifascismo all'inizio degli anni sessanta e dei crescenti pericoli di guerra atomica, l'impegno di Capitini sul terreno della nonviolenza e della democrazia dal basso si fa più intenso e urgente. Nel 1961 organizza la «Marcia per la pace e la fratellanza dei popoli» Perugia-Assisi; la mozione finale, approvata dall'assemblea sulla Rocca, definisce i principi generali di una concreta strategia di pace: il superamento dell'imperialismo, del razzismo, del colonialismo, dello sfruttamento; l'incontro tra Occidente e Oriente; l'educazione alla pace «nei rapporti con tutti a tutti i livelli»; la nonviolenza come pratica attiva e rivoluzionaria. La pace di cui parla Capitini non è l'assenza di guerra, è lotta per un mondo liberato da una Storia che gronda sangue e sopraffazione, in cui il libero sviluppo di ognuno sia garantito da assetti istituzionali veramente democratici, e il potere non sia di pochi ma di tutti.

Negli anni seguenti il tema del potere diventa centrale. Nel 1964 fonda e dirige due periodici mensili: «Il potere è di tutti» e «Azione nonviolenta»: nonviolenza attiva, democrazia diretta, «omnicrazia»; nel 1967 pubblicherà un vero e proprio manuale per l'azione diretta nonviolenta, *Tecniche della nonviolenza* (Milano, Feltrinelli). Sempre più attento al movimento degli studenti, apre «Il potere è di tutti» alle proposte programmatiche che escono dalle Università di Torino, Pisa, Firenze, Roma, le discute, avanza a sua volta proposte di metodo; la sua «aggiunta religiosa all'opposizione» dei partiti della sinistra negli anni cinquanta diventa partecipazione attiva al dibattito dei movimenti, sui temi della violenza/nonviolenza, del metodo della decisione assembleare, delle dinamiche di potere. Dal 1965 è ordinario di Pedagogia a Perugia, superate le infinite resistenze dell'ambiente cattolico e massonico perugino, e può dedicare tempo ed energia al lavoro politico-religioso.

Nel 1966 pubblica il suo libro di tutta una vita, *La compresenza dei morti e dei viventi* (Milano, Il Saggiatore), il suo libro più complesso e straordinariamente ricco di piste di ricerca, sempre rigorosamente aperte, sull'unica vera religione di Capiti: la compresenza come visione e percezione della collaborazione di tutti, viventi e morti, alla creazione del valore dell'esistenza umana, oltre i limiti della condizione biologica, della pura e semplice sopravvivenza, e dei condizionamenti sociali. Tutto confluisce in un quadro che è insieme filosofico, poetico e politico: la «persuasione» di Michelstaedter, il confronto con l'illuminismo, lo storicismo, l'idealismo, il marxismo, per una nuova cultura filosofica e politica fondata sul definitivo superamento dell'Uno-Tutti e sul Tu-Tutti omnicratico. Nello stesso anno, nel volume *Antifascismo tra i giovani* (Catania, Cèlèbes) consegna ai giovani degli anni sessanta un quadro organico della cospirazione antifascista e del liberalsocialismo dagli anni trenta alla Liberazione: una miniera di informazioni su persone, collegamenti, idee. E, sempre nello stesso

anno, nel volume *Severità religiosa per il Concilio* (Bari, De Donato) dimostra come dietro le apparenti aperture della Chiesa cattolica di Giovanni XXIII l'apparato dottrinario fondamentale dell'istituzione resti quello della Controriforma.

Nell'estate del 1968, mentre si aggravano i sintomi della malattia per cui sarà operato nell'autunno, tenta una sintesi teorica della sua proposta politica dell'«omnicrazia»: *Omicrazia: il potere di tutti* (Firenze, La Nuova Italia, 1969). Centrale, nel suo contesto filosofico (la «realità di tutti», la compresenza), la questione della democrazia diretta, sviluppo radicale della democrazia dal basso e del controllo dal basso, senza più illusioni su una possibile integrazione della democrazia rappresentativa. Viene anche teorizzata l'articolazione del processo rivoluzionario in due fasi: una prima fase del potere senza governo, «premessa e garanzia che l'eventuale seconda fase sia un potere nuovo "conseguente" alla prima fase». Nello stesso periodo scrive l'autobiografico *Attraverso due terzi del secolo* (Roma, «La Cultura», 1968). Muore il 19 ottobre per le conseguenze dell'operazione chirurgica, a sessantotto anni, nel pieno della sua attività intellettuale e politica. È Binni a dettare l'epigrafe per la sua tomba: «Libero religioso e rivoluzionario nonviolento / pensò e attivamente promosse l'avvento / di una società senza oppressi / e l'apertura di una realtà liberata».

Per leggere e studiare Capitini

Quando Capitini muore nel 1968, nelle sue disposizioni testamentarie ha stabilito che la sua opera di libero religioso e rivoluzionario nonviolento prosegua attraverso i suoi collaboratori più stretti, Pietro Pinna, Luisa Schippa, Angelo Savelli, Aldo Stella e Giacomo Santucci, che dal gennaio 1970 costituiscono il consiglio della Fondazione «Centro studi Aldo Capitini» riconosciuta con decreto della presidenza della Repub-

blica. Sede del Centro è l'abitazione di Capitini, donata alla fondazione dal legittimo erede di Capitini, il cugino Piero Capitini; del patrimonio della fondazione fa parte anche l'abitazione di Emma Thomas in Via dei Filosofi, lasciata alla sua morte nel 1959 a Luisa Schippa per farne un uso politico-religioso. Il mandato di Capitini è coerente con il suo impegno di studioso e organizzatore: aprire all'uso pubblico degli studiosi la sua ultima abitazione, la sua biblioteca, i manoscritti, i carteggi, e utilizzare l'abitazione di Via dei Filosofi per le attività del movimento nonviolento. La direzione del periodico «Azione nonviolenta» viene assunta da Pietro Pinna; Luisa Schippa e Aldo Stella ordinano le carte di Capitini e la sua bibliografia; nel 1969 viene pubblicato il volume postumo di Capitini, *Il potere di tutti* (Firenze, La Nuova Italia); negli anni successivi viene organizzato un premio nazionale per tesi di laurea sull'opera di Capitini, e nel 1977 viene pubblicata un'antologia di scritti, *Il messaggio di Aldo Capitini*, a cura di Giovanni Cacioppo in collaborazione con Alberto Granese, Pietro Pinna, Angelo Savelli, Luisa Schippa e Aldo Stella (Manduria, Lacaita editore) che a tutt'oggi resta lo strumento migliore per avvicinare l'opera complessiva di Capitini, nei punti di vista dei suoi più stretti collaboratori. Negli anni successivi il Centro studi avvia un'edizione di *Opere scelte* di Capitini con la collaborazione della Regione Umbria (editore Protagon) e il coordinamento scientifico di Walter Binni, Norberto Bobbio e Cesare Luporini: il piano prevede cinque volumi (*Scritti sulla nonviolenza*, *Scritti filosofici e religiosi*, *Scritti storici e politici*, *Scritti pedagogici*, *Scritti letterari*) di cui usciranno soltanto i primi due, il primo (1992) a cura di Luisa Schippa e il secondo (1994) a cura di Mario Martini.

Inizia in questi anni la progressiva dispersione dei collaboratori più stretti di Capitini; Luisa Schippa, dopo aver ordinato e depositato l'archivio di Capitini presso l'Archivio di Stato di Perugia, si allontana alla fine degli anni novanta per ragioni di salute; Pietro Pin-

na, dopo aver diretto per trent'anni, dopo la morte di Capitini, «Azione nonviolenta» e il movimento nonviolento, lascia la militanza attiva; in reazione all'inerzia della Fondazione perugina, Lanfranco Mencaroni, storico collaboratore di Capitini fin dagli anni della Resistenza, promuove con Luciano Capitini, figlio di Piero e nipote di Aldo, un'Associazione nazionale Amici di Aldo Capitini per rilanciarne la figura e l'opera, per sottrarle a una deprimente chiusura provinciale: viene realizzato un sito web con un'ampia scelta antologica di testi, non implementato nel corso degli anni. Oggi, l'abitazione di Capitini in cui doveva essere conservata la sua biblioteca, per mandato testamentario, è svuotata dei libri (trasferiti nella biblioteca comunale di San Matteo degli Armeni, succursale della Biblioteca Augusta) e deserta, come l'abitazione già donata da Emma Thomas. La Fondazione, che negli anni 2007-2012 ha pubblicato alcuni carteggi (Aldo Capitini-Walter Binni, *Lettere 1931-1968*, a cura di Lanfranco Binni e Lorella Giuliani, Roma, Carocci, 2007; Aldo Capitini-Daniilo Dolci, *Lettere 1952-1968*, a cura di Giuseppe Barone e Sandro Mazzi, ivi, 2008; Aldo Capitini-Guido Calogero, *Lettere 1936-1968*, a cura di Thomas Casadei e Giuseppe Moscati, ivi, 2009; Aldo Capitini-Edmondo Marcucci, *Lettere 1941-1963*, a cura di Amoreno Martellini, ivi, 2011; Aldo Capitini-Norberto Bobbio, *Lettere 1937-1968*, a cura di Pietro Polito, ivi, 2012; Aldo Capitini, *Lettere familiari 1908-1968*, a cura di Matteo Soccio, ivi, 2012), cura essenzialmente l'aggiornamento bibliografico delle pubblicazioni su Capitini, ma è ancora sprovvista di un sito web.

Per studiare Capitini bisogna leggere e studiare direttamente le sue opere. Tra le numerose e spesso ripetitive pubblicazioni dedicate a Capitini dagli anni settanta in poi (di libro in libro, con esasperanti citazioni reciproche) l'unica introduzione complessiva che permetta di avvicinarne la complessità, senza separare il filosofo dal «libero religioso», il poeta dal rivoluzionario nonviolento

to, è *La rivoluzione nonviolenta. Biografia intellettuale di Aldo Capitini* di Rocco Altieri (Pisa, Biblioteca Franco Serantini, 1998, 2003). Una bibliografia generale degli scritti di Capitini e su Capitini: Caterina Foppa Pedretti, *Bibliografia primaria e secondaria di Aldo Capitini (1926-2007)*, Milano, Vita e Pensiero, 2008, in corso di implementazione e aggiornamento da parte della Fondazione. Ma dopo decenni di interpretazioni deformanti (a Piero Craveri, nipote di Croce, storico e politico di formazione radicale, il demerito di aver istituzionalizzato nel *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 18, 1975, la vulgata ufficiale di un Capitini filosoficamente inconsistente e politicamente inesistente), dopo decenni di letture settoriali (la nonviolenza scissa dalla politica, la poesia dalla filosofia) o nel segno di un generico pacifismo non conflittuale e compatibile con i governi e perfino con le guerre, oggi che i temi di Capitini (l'apertura alla complessità, la decostruzione del cattolicesimo, la nonviolenza attiva, la democrazia diretta, il socialismo libertario, il potere di tutti) sono assolutamente attuali e urgenti, è fondamentale un rapporto diretto con le sue opere, senza mediazioni. Abortita nel 1994 l'edizione di *Opere scelte*, ha senso porsi l'obiettivo di un'edizione «genetica» di tutte le opere che rimetta in circolo gli scritti nel loro divenire, per ricomporre le esperienze e il pensiero di Capitini, superando la meritoria occasionalità di qualche singola e rara ristampa; le nuove tecnologie permettono di farlo. A fianco di un rapporto diretto con i libri di Capitini, comunque reperibili in molte biblioteche, e in qualche caso nel mercato editoriale (*Le tecniche della nonviolenza*, a cura di Goffredo Fofi, Giulio Marcon, Francesca Nicora, Fausta Orecchio, Germana Raimondi, Margherita Sermonti, Roma, Edizioni dell'asino, 2009; *Latto di educare*, a cura di Massimo Pomi, Roma, Armando Editore, 2010; *Agli amici. Lettere 1947-1968*, a cura di Goffredo Fofi e Piergiorgio Giacchè, Roma, Edizioni dell'asino, 2011; *Religione aperta*, a cura di Mario Mar-

tini, prefazione di Goffredo Fofi, Roma-Bari, Laterza, 2011; *Discuto la religione di Pio XII*, a cura di Cecilia Cardito, Goffredo Fofi, Giulio Marcon, Sara Nunzi, Ludovico Orsini Baroni, Ilaria Pittiglio, Nicola Villa, prefazione di Goffredo Fofi, Roma, Edizioni dell'asino, 2013; *Un'alta passione, un'alta visione. Scritti politici 1935-1968*, a cura di Lanfranco Binni e Marcello Rossi, Firenze, Il Ponte Editore, 2016), uno strumento di studio indispensabile agli studiosi e ai ricercatori è il suo archivio depositato presso l'Archivio di Stato di Perugia, in gran parte inesplorato.

Lanfranco Binni e Marcello Rossi

Attraverso due terzi del secolo (1968)

Attraverso due terzi del secolo, «La Cultura», a. VI, n. 10, Roma 1968, pp. 457-473. È il profilo autobiografico che Capitini scrive nell'agosto del 1968, a due mesi dalla morte (19 ottobre). «Penso di stendere ora alcune pagine intitolate *Attraverso due terzi di secolo!*», scrive da Perugia il 16 agosto all'amico Walter Binni, inviandogli il 21 agosto il dattiloscritto, datato 19 agosto. Il 16 agosto ne ha proposto la pubblicazione a Guido Calogero sulla sua rivista, «La Cultura», dove sarà pubblicato postumo. Capitini ha dunque scritto *Attraverso due terzi del secolo* in pochi giorni, lavorando sdraiato per attenuare il dolore della malattia per cui sarà operato in ottobre. «Tra gli scritti che ho fatto in questi giorni – ha scritto a Binni il 21 agosto – c'è questo che ti mando, e che non avevo fatto mai, infilando tutti i fatti principali. È noioso per l'io, ma è informativo, ed anche, credo, oggettivo».



Aldo Capitini, anni sessanta.

ATTRAVERSO DUE TERZI DEL SECOLO

Sono nato a Perugia il 23 dicembre 1899, in una casa nell'interno povera, ma in una posizione stupenda, perché sotto la torre campanaria del palazzo comunale, con la vista, sopra i tetti, della campagna e dell'orizzonte umbro, specialmente del monte di Assisi, di una bellezza ineffabile. Mio padre era un modesto impiegato comunale, e custode del campanile; suonava anche le campane comunali, e tutti noi in casa sapevamo farlo. Mia madre, che veniva dal vicino villaggio di Brufa, lavorava instancabile per la casa e come sarta, per altri. Avevo un fratello, maggiore di me.

I primi venti anni della mia vita si sono svolti secondo un modello tipico¹. Precoce come sensibilità, riflessività e interesse per la lettura e anche per la poesia, non avevo nessuna guida, sicché mi fu una grande scossa l'incontro con la letteratura futurista, i suoi manifesti, i suoi programmi innovatori, che mi presero per un po' di tempo, dal 1913 al 1916, associandosi al nazionalismo di adolescente (leggevo fin da piccolo i giornali), e in contrasto col fondo del mio carattere, che invece

¹ Nel dattiloscritto inviato da Capitini a Binni nell'agosto del 1968, questa frase è diversa: «I primi venti anni della mia vita si prestano ad una chiara interpretazione simbolica».

preferiva letterati e poeti meditativi e moralisti, come Boine, Slataper, Jahier e specialmente Ibsen. Fu il periodo dei molti amici, delle esperienze varie e anche troppo varie e sciocche, della mescolanza di poesia e di grossa polemica, finché mi avviavo alla «conversione» che avvenne negli anni 1918-19: dalla vita di «esperienze» all'austerità, dal nazionalismo all'umanitarismo pacifista e socialista, dalle letture contemporanee allo studio delle lingue e letterature latina e greca, che cominciai con la massima tensione nel 1919 da zero, visto che, per povertà, ero stato indirizzato agli studi dell'istituto tecnico. Autodidatta accuratissimo, in condizione di povertà per le grammatiche e i classici che compravo ad uno ad uno, sottoponevo la mia gracile costituzione fisica (che mi aveva risparmiato il servizio militare e la guerra) ad uno sforzo che mi portò all'esaurimento e alle continue difficoltà del sonno e della digestione; così, oltre il classicismo letterario e quasi filologico, la conoscenza della Bibbia e la vicinanza al Leopardi, acquisii in quegli anni anche l'esperienza della finitezza umana, del dolore fisico, dell'inattività sfinita in mezzo alle persone attive, un'esperienza che, con la componente della costruzione culturale, era la componente della ricerca etico-religiosa, già da anni indipendente dalla religione tradizionale. Sapevo bene gli erramenti che avevo lasciato alle spalle, che furono anche quelli del primo ventennio del secolo in Italia. Avevo imparato perché il «classico», il «morale», le beatitudini evangeliche, la democrazia e il socialismo, erano dei valori, ci ero arrivato dopo l'eversione, il disordine, il dannunzianesimo, il marinettismo, le «parole in libertà». Avevo un senso così serio, umano e autentico delle «strutture», che il fascismo non mi prese minimamente, e se non partecipai attivamente alle iniziative politiche opposte fu soltanto perché ero tutto preso dalla mia costruzione culturale e dai miei malanni. Oggi mi pare quasi impossibile che né la «Rivoluzione liberale», né i socialisti né Gramsci mi abbiano preso, tra il 1921 e il 1924, e io lo attribuisco

anche al fatto che la fragilità della salute mi aveva indotto ad andare in campagna per rimettermi (facevo il precettore), e questo mi staccò dalle ripercussioni dirette della politica, che pur seguivo. O forse si potrebbe dire che io dovevo «fare» solo quando avrei potuto dare «aggiunte» singolari e diverse, e in quegli anni veramente non ero ancora capace di dare qualche cosa, che doveva invece maturare per successivi momenti.

Nel ventennio dal 1924 al 1944 ho potuto mettere a frutto quel senso etico-classico dei valori e della vita, in un modo che indicherei mediante quattro punti:

1. negli studi universitari a Pisa dal 1924, letterari all'inizio secondo l'impulso del primo ventennio e della conversione del 1919, passai sempre più agli studi filosofici, specialmente dal 1933, che meglio mi servivano per costruire le giustificazioni dell'opposizione al fascismo e della costruzione libero-religiosa;

2. alla posizione di intellettuale associati, dopo la Conciliazione e la vista del tradimento del Vangelo, il lavoro pratico di propaganda di idee, di cercare altri, di formare gruppi, lavoro che cominciai alla Normale di Pisa, dove ero segretario, nel 1931 e continuai con Claudio Baglietto (morto poi a Basilea nel 1940, esule e obiettore di coscienza), uniti nel diffondere nuovi principi di vita religiosa, teistica, nonviolenta (avevamo conosciuto la non collaborazione di Gandhi), antifascista; da allora io sono principalmente il ricercatore e il costituente di una vita religiosa, in contrasto con quella tradizionale, leggendaria, istituzionale, autoritaria, e compromessa fino al collo con la guerra, i privilegi, le oppressioni delle società attuali; da allora ho sempre meglio chiarito per me e per gli altri che cosa significasse la più profonda apertura a tutti (sono stato colui che più ha usato nel periodo fascista il termine di «apertura», anche nei libri allora pubblicati);

3. presa da Gandhi l'idea del metodo nonviolento impostato sulla non collaborazione, potevo avere una guida per dir di «no» al fascismo (quando Giovanni

Gentile mi chiese la tessera fascista per conservarmi nel posto della Normale), e soprattutto un modo per realizzare concretamente quel certo francescanesimo a cui tendevo da fanciullo, col vantaggio che san Francesco era prima dell'Illuminismo, mentre Gandhi veniva dopo il Settecento, con la serissima applicazione dei principi della libertà, fratellanza, eguaglianza (più che non abbiano fatto i borghesi che li avevano annunciati), e del valore fondamentale della ragione critica e della coscienza anche in religione; per oppormi alle guerre che Mussolini preparava, presi la decisione vegetariana, nella convinzione che il risparmio delle vite di subumani inducesse al rifiuto di uccidere esseri umani;

4. la mia spinta alla politica, viva fin dalla fanciullezza (e dico prima dei dieci anni), finalmente si veniva concretando, anche per opposizione alla dittatura, in una sintesi di libertà e di socialismo, criticando nel liberalismo la difesa dell'iniziativa privata capitalistica e nel socialismo vittorioso la trasformazione in statalismo non aperto al controllo dal basso e alla libertà di informazione e di critica per ogni cittadino, anche proletario.

Dal 1933 al 1943 ho fatto propaganda girando in molte città e con frequentissimi incontri a Perugia, specialmente tra i giovani, per costruire gruppi di antifascismo; forse in quel periodo ho avvicinato più giovani di ogni altro in Italia: questo era noto, tanto che un amico mi disse enfaticamente «le donne partoriscono per te», e lo ricordo per insegnare il valore dell'attività nonviolenta che cerca e stabilisce le solidarietà, e può contare sull'esempio (in quel caso, il mio «no» al fascismo) e sulla parola. Questa fu aiutata da molti fogli che facevo circolare, e da tre libri che pubblicai in quel periodo: gli *Elementi di un'esperienza religiosa* (da Laterza, 1937), *Vita religiosa* (da Cappelli, 1942), *Atti della presenza aperta* (da Sansoni, 1943). Il primo libro fu fatto stampare dal Croce, che avevo conosciuto, mediante Luigi Russo, a Firenze (Adolfo Omodeo scrisse a Luigi Russo il 20 ottobre 1936: «Don Benedetto è tornato mol-

to soddisfatto di un lavoro filosofico di un tuo scolaro di Perugia, e me lo vuol far leggere»; ma non fui mai scolaro di Luigi Russo). Mentre l'opposizione politica antifascista rinnovava i suoi sforzi, ed era continuamente stroncata dalle uccisioni e dagli arresti (Gramsci e i Rosselli morirono nel 1937), e mentre Mussolini vinceva in Africa e in Spagna, il mio antifascismo, con le sue ragioni religiose, aveva la forza di demitizzare le influenze esteriori e di chiedere tutta l'anima. Senza che io ponessi la nonviolenza come necessaria conseguenza; tanto è vero che i gruppi, specialmente dopo l'accordo che feci con Walter Binni prima, e poi con Guido Calogero, erano nettamente di indirizzo politico nei fini e nei mezzi, e per alcuni l'indirizzo fu esplicitamente di «liberalsocialismo».

Il mio proposito dal 1931, da «profeta» e «apostolo» religioso, che l'Italia si liberasse dal fascismo mediante la non collaborazione nonviolenta, proposito reso sempre più difficile dalla stretta collaborazione col fascismo della Chiesa romana, della Monarchia e dell'esercito, del Gentile e della maggioranza degl'intellettuali, diventava non previsione, ma lezione. I miei amici si prospettavano i modi nei quali sarebbe stato possibile rovesciare la dittatura; e la guerra europea ne preparava l'attuazione; io non potevo che associarmi con loro nella diffusione dell'opposizione (e andai per mesi in prigione), ma, nello stesso tempo, non attenuavo per nulla il mio proposito. Anzi nella prigione e durante l'esplicazione della rivolta partigiana (a cui non partecipai) mi si concretò l'idea dello stretto rapporto intersoggettivo che si esprimeva nella nonviolenza, e, nascosto in campagna mentre si sentivano i tedeschi passare nella notte lungo le strade, scrissi quel libretto *La realtà di tutti* (nella primavera del 1944), che completa la mia tetralogia antifascista, con un supremo appello alla compresenza di tutti.

Certo, io ero sconfitto. Ma soprattutto perché la mia attività non era stata capace di costituire «gruppi» di nonviolenti. Con persuasione nonviolenta c'erano stati,

oltre me, amici fin dal momento pisano del 1931-32 e poi con Alberto Apponi ed altri, e perfino tra i partigiani ci furono alcuni, come Riccardo Tenerini e come Alberto Giuriolo², che non tolse mai la sicura al suo fucile. Ma eravamo sparsi, e nulla sapemmo organizzare che fosse visibilmente coerente, efficiente e conseguente ad idee di nonviolenza. La lezione era che bisogna preparare la strategia e i legami nonviolenti da prima, per metterla in atto quando occorre; e nessuno può negare che in Italia nel 1924, al tempo del delitto Matteotti, e in Germania nel 1933, una vasta e complessa azione dal basso di non collaborazione nonviolenta sarebbe stata occasione di inceppamento e di caduta per i governi.

Nel quadro della spiritualità italiana e della formazione culturale ed etico-politica il mio lavoro si presentò, fin dall'inizio, come molto critico dello storicismo: fui tra i primi a fronteggiarlo, a mostrarne le insufficienze etiche. La mia provenienza era diversa, con un'apertura alle singole individualità e alla loro finitezza, con una severa considerazione dei mezzi rispetto ai fini, con la tendenza a vedere il rapporto intersoggettivo e la comunità di tutti anche oltre la realtà della vita e della morte. Se si dovesse accennare a vicinanze culturali, ne nominerò tre: la filosofia etica del Kant, una ripresa (più spontanea che derivata) dei temi «moralisti» di alcune figure del primo ventennio: Michelstaedter, Boine, Clemente Rebora; un'apertura, alla molteplicità del tu-tutti, della teogonia dell'atto gentiliano. Se i miei *Elementi* del '37 potevano appartenere ad una letteratura esistenzialistica, per altro verso il richiamo al singolo era inquadrato, appunto in nome dell'«apertura» e di una escatologia. Il libretto degli *Atti della presenza aperta* espresse, nella

² In realtà l'intellettuale vicentino Antonio Giuriolo (1912-1944), nonviolento legato a Capitini dal 1939, comandante partigiano di «Giustizia e Libertà» nel bellunese e poi di una «Brigata Matteotti» sull'Appennino pistoiese; morì in combattimento, nel tentativo di coprire il corpo di un compagno.

forma letteraria di salmi molto sintetici, questa posizione costruttiva di apertura. Mi pare che si realizzasse così quanto era stato cercato dai «moralisti» in Italia dall'inizio del secolo. E la mia disciplina costante era stata di utilizzare il Croce per ciò che egli poteva dare per la distinzione e la conoscenza dei valori, specialmente estetico, ma di non accettare l'immanentismo del suo umanesimo, e la sua etica e politica.

Mi pareva anche che io avessi fatto un notevole passo in avanti rispetto al modernismo e ai tentativi spiritualistici di riforma religiosa da Ernesto Buonaiuti a Piero Martinetti, due persone per cui avevo una profonda amicizia, ma che mi riuscivano, il primo troppo disposto a illudersi sul cattolicesimo, il secondo, pur con contributi culturali notevolissimi, non atto a portarsi in un lavoro comune di riforma. Con gli *Elementi* era apparsa la fiducia nella costituzione di attivi «centri» per una riforma religiosa, e ne era indicato, in fondo, già sorto uno, di una ricerca che da allora non si sarebbe interrotta, legato alla mia attività.

E dal punto di vista politico si era delineato un tipo di opposizione antifascista diversa da quella rappresentata successivamente dal Gobetti, dal Croce, dal Gramsci, dai Rosselli, dal Calogero. Qui non si tratta più di collocazione cronologica, del fatto che il mio antifascismo fosse già alle origini, ma dell'essersi esso costituito in tutte le sue giustificazioni e articolazioni separatamente da quelle altre forme, tutte di tipo umanistico. Il mio sopraggiungeva non tanto per togliere a quelli, quanto per aggiungere una visuale sui mezzi e sui fini che quelli non avevano. La mia fiducia era che l'umanesimo del laicismo e del marxismo avrebbe avuto bisogno, un giorno, di un'ulteriore trincea, quella neo-religiosa, e mentre quell'umanesimo suscitava, anche nell'antifascismo, tante forze, io mi promettevo un discorso ulteriore. Quando vedo lo sviluppo che hanno preso oggi tre temi a me cari e congiunti in unità: il rifiuto di ogni guerra, la democrazia diretta con il controllo dal basso,

la proprietà resa pubblica e aperta a tutti; e vedo le crescenti discussioni circa i temi cattolici, penso che avessi ragione ad aspettare da un periodo post-fascista la piena utilizzazione del mio contributo.

Se io fossi morto nel 1944, dopo avere scritto in primavera *La realtà di tutti*, avrei già, con i quattro libri e le sollecitazioni portate personalmente, delineato una posizione teorico-pratica di riforma suscettibile di utilizzazioni, forse la più compatta dopo quella mazziniana dell'Ottocento. Si è visto poi bene, nel successivo ventennio, che il campo doveva essere occupato in buona parte da due potenti istituzionalismi, quello della Chiesa romana che ebbe una ripresa di potere in un clima di restaurazione, quello del partito comunista, che aveva il compito di volgarizzare il marxismo e di mantener viva una opposizione politico-sociale.

Fino al 1944 io non avevo formato, per la mia riforma, nulla di veramente istituzionale, ed ero isolato, fors'anche più di quanto alcuni pensassero. Se fossi morto, non ci sarebbe stato che ciò che avevo detto e scritto, e alcuni atti e decisioni; cioè il centro era stato una persona. Non potevo considerare il movimento del liberalsocialismo al quale avevo lavorato, costituendolo insieme con Guido Calogero, come la realizzazione della riforma come la volevo io. Esso era stato un collegamento che poté attuarsi per qualche anno, mentre Giustizia e Libertà era esausta per le persecuzioni, e noi portammo temi freschi, una tattica accorta e penetrante, una duttilità fortunata. Ma quella era politica, e sempre più lo sarebbe diventata, fino alla costituzione in partito, che io non approvai, vagheggiando un lavoro più largo e di massa (come ho raccontato nel libro *Nuova socialità e riforma religiosa*).

L'impeto politico derivante dalla Resistenza armata, diverso dalla mia posizione di religioso nonviolento fino al sorgere di equivoci non agevolmente comprensibili, il fatto che io non fossi di nessun partito (forse fui il primo ad usare in Italia l'espressione «indipendente di

sinistra»), portarono al mio progressivo isolamento, alla nessuna utilizzazione da me fatta del posto avuto in dieci anni di attivissima opposizione antifascista (in personale rapporto con tutti gli antifascisti significativi e clandestini in Italia), al disinteresse generale, o ignoranza, per il mio nome e i miei libri. Ricominciavo veramente da una posizione di centro individuale, e mai, forse, parola è stata più adatta alle mie iniziative. Non posso negare che restava, almeno, una trama larghissima di amicizie, che non posso elencare perché occuperei pagine, e l'ho fatto, in parte, in altri scritti³. Nel campo intellettuale, nel campo politico specialmente dei laici, dei socialisti e dei comunisti, avevo avuto moltissimi contatti, sia stando a Pisa fino al 1933, sia a Perugia o altrove dal 1933 al 1944.

Dal 1944, in poco più che un ventennio, dovevo valermi delle condizioni di libertà e di tutte le agevolazioni che avrei potuto incontrare, tra cui quelle venutemi con l'insegnamento universitario, prima come incaricato a Pisa di filosofia morale, e poi come professore di ruolo di pedagogia dal 1956, prima a Cagliari e poi a Perugia.

Subito dopo la liberazione di Perugia, nel luglio 1944, costituì il Centro di orientamento sociale (C.O.S.) per periodiche discussioni aperte a tutti, su tutti i problemi amministrativi e sociali. Fu un'iniziativa felice che convocava molta gente e le autorità (tra cui il prefetto e il sindaco), molto desiderata da tutti per l'interesse ai temi e per la possibilità di «ascoltare e parlare»; e si diffuse nei rioni della città, in piccole città dell'Umbria, e in città come Firenze e Ferrara. Nessuna istituzione la diffuse e la moltiplicò, e il mio sogno che sorgesse un C.O.S. per ogni parrocchia era molto in contrasto con il disinteresse e l'avversione che, dopo pochi anni, sorse

³ In particolare nel volume *Antifascismo tra i giovani*, Trapani, Cèlèbes, 1966, mai più ristampato: una miniera di informazioni sulle reti clandestine antifasciste sviluppate da Capitini dai primi anni trenta alla Resistenza.

in molti contro un'istituzione così indipendente, aperta, critica; né si poteva dire che l'organizzazione ne fosse difficile; ci sarebbe voluta tuttavia una virtù: la costanza. Quella fu la prima iniziativa che presi per valermi della libertà e per preparare la «riforma» come la vedevo e la vedo. Tanto è vero che, dopo le difficoltà che portarono nel 1948 alla fine dei C.O.S., anche dopo una breve loro ripresa nel 1957, ho svolto e svolgo lo stesso tema mediante un foglio mensile *Il potere è di tutti*, che propugna la democrazia diretta (o omnicrazia, come la chiamo), il controllo dal basso in ogni località e in ogni ente, i consigli di quartiere e i centri sociali, i comitati e le assemblee, la libertà di informazione e di critica, permanente e per tutti. Il tema si riconduce, come dirò poi, a quella riforma che io propugno in nome dello sviluppo della «realità di tutti».

Non lo Stato antifascista, ma molto meno quello che seguì al 1948, erano in grado di valersi dei C.O.S. ed inserirli nella struttura pubblica italiana, ad integrazione della limitata democrazia rappresentativa del parlamento e dei consigli comunali e provinciali. Né le forze dell'opposizione di sinistra, tese nella speranza di una presa del potere, si curarono di apprestare uno strumento così elementare per la convocazione della popolazione e dell'opinione pubblica, anche in considerazione della insufficiente diffusione dei giornali. Si aprì invece il periodo in cui le ricche destre avrebbero rovesciato sugli italiani, e specialmente sugli strati meno politicizzati come quello delle donne, tonnellate di periodici illustrati, sostanzialmente di gusto antirivoluzionario ed evasivo.

Un'altra iniziativa fu quella del «Movimento di religione». Nell'ottobre del 1946, d'intesa con l'ex prete Ferdinando Tartaglia, convocammo a Perugia un Primo convegno sul problema religioso attuale. Era una cosa nuova, insolita, inattesa per quanti non avessero percepito che nell'opposizione antifascista, nella tensione di aggiornare l'Italia al mondo, c'era anche, più o meno esplicito, il tema di portare il laicismo al punto

di produrre la sostituzione di una nuova vita religiosa a quella tradizionale, derivante dalla Controriforma. Al Convegno vennero molti e diversi amici (Spini, Pettazoni, Mezzetti, Marcucci, Assagioli, Binni ed altri). Le relazioni introduttive furono di me e di Tartaglia: io indicai il lavoro religioso come consistente nella ripresa, nell'etica contemporanea, dei temi della mitezza, del perdono, della nonviolenza, e nell'apertura massima alla realtà di tutti, alla compresenza di tutti gli esseri; Tartaglia lo indicò nella tensione a porre un «puro dopo» la realtà e le società attuali, in una tramutazione di tutta la nostra vita, nella creazione di «atti nuovi». Al convegno di Perugia seguirono altri fino al 1948; avemmo il modo di incontrare molti, di far gravitare su problemi vari, come quello della libertà religiosa in Italia e della situazione degli ex preti (prova della durezza illiberale della Chiesa romana) e quello dell'obbiezione di coscienza e della pace internazionale. Pubblicammo libri e articoli.

Quando Tartaglia si volse al lavoro personale della ricerca speculativa e sistematica sulle sue idee religiose (e promise di darne conto in libri), io continuai il Movimento per una riforma religiosa in Italia per anni e anni fino al 1954. Un congresso tenuto a Roma nell'ottobre 1948, molto affollato e con la presenza di molte forze del laicismo e del protestantesimo, si era voluto intitolare, a due anni di distanza dal Convegno di Perugia che era stato di assaggio, Congresso per la riforma religiosa, che naturalmente per noi, per Tartaglia e per me, non era interna al Cristianesimo, ma su prospettive più larghe e indipendenti dai temi tradizionali. Tartaglia poi si appartò, ed io continuai i convegni, specialmente romani, presentando l'approfondimento dei miei temi della realtà di tutti, dell'antiistituzionalismo religioso, della nonviolenza, e altri, facendo affluire i temi del laicismo più deciso e più largo. Ma francamente, l'interesse veniva declinando, e gli amici ormai si volgevano ad altri impegni o religiosi, o politici, o culturali.

Nel 1955 l'uscita del mio libro *Religione aperta*, mes-

so all'Indice da Pio XII, segnò il punto di arrivo della Riforma religiosa da me impostata, riassumendone i temi e affidandola ormai alle posizioni del tutto personali di ciascuno. Nello stesso tempo, anzi fin dal 1952, la costituzione a Perugia, in Via dei Filosofi, di un Centro di orientamento religioso (C.O.R.) per periodiche conversazioni e di un Centro per la nonviolenza aveva a poco a poco sostituito la convocazione di convegni romani con la sollecitazione a costituire centri, *come a Perugia*, il che poi nessuno ha fatto in modo continuato e aperto come a Perugia. Se si pensa che da sedici anni fino ad oggi una volta la settimana si è discusso un tema solitamente di carattere religioso, si ha un'idea di quale stimolo e addestramento abbiano potuto beneficiare gli organizzatori, gli amici, i frequentatori spesso mutevoli. Io mi sento gratissimo a quel lavoro settimanale fatto non al livello dell'erudizione, ma della formazione di un orientamento di vita. Le ragioni della critica storica neotestamentaria, l'utilizzazione di apertura anche nelle religioni istituzionali, il nesso della religione da un lato con la nonviolenza, dall'altro con la riforma della società, l'esigenza costante della libertà anche nella vita religiosa, sono stati temi ed esigenze ritornanti spontaneamente tante volte nelle nostre conversazioni, e creanti qualche cosa di comune tra noi di diverse posizioni, libero religioso io, altri evangelici, cattolici, bahai, ebrei, laici, marxisti. Abbiamo toccato temi ed argomenti, anche del giorno, di ogni genere.

Fino al momento di oggi, nel quale potrebbero avvenire cambiamenti, il mio lavoro religioso di decenni ha avuto, nella sua fedeltà, questi periodi e questi aspetti:

Dal 1931 al 1944 ha costituito il nucleo di una riforma, di limitata diffusione anche per le condizioni della dittatura, ispirata da una libera circolazione del gandhismo, in sintesi con elementi occidentali, da uno sviluppo dell'apertura anche nel campo di una nuova società.

Dal 1944 al 1968 ha fatto il più che ha potuto per creare strumenti di collaborazione sulla base dell'in-

teresse religioso (Movimento di religione, Movimento per una riforma religiosa in Italia, religione aperta, Centro di orientamento religioso); ha delineato meglio gli aspetti teorici, dal tema dell'apertura al tema della compresenza, in libri, articoli e lettere di religione; ha diffuso anche opere di polemica religiosa (con Pio XII, sul battesimo, sul Concordato).

Se la mia tensione in questo campo è stata ed è continua, e posso dire di avere aiutato molti a chiarirsi problemi particolari, e di avere sparso idee e termini, è bene riconoscere che il mio scrupolo di non forzare e di non istituzionalizzare, crescente negli anni, è stato tale da non tenere conto delle «adesioni», e di portare avanti piuttosto l'enunciazione di una vita religiosa come «centro» e non altro. Dopo i movimenti degli anni dopo la Liberazione, sono arrivato negli ultimi anni, e fino a questo punto, ad un proposito di tenace approfondimento per me, per capire ed essere sempre più un ricercatore-costruttore e un fedele libero religioso, ma lasciando ogni incontro collaborativo al tempo e agli altri. Se la mia vita religiosa è risolutrice e utile, altri la rifaranno, e meglio di me. Io non chiedo che di condurla bene, con autenticità.

Una prova di questo aver diffuso temi e stimoli senza averne raccolto precise e fedeli risposte, sta non solo nel vedere come si svolge la problematica religiosa oggi, ma specialmente nel fatto che per la «religione» non posso citare quei contatti e quelle influenze, che posso indicare per altri tre campi: la nonviolenza, la scuola e le idee sociali.

Nel campo della nonviolenza, dal 1944 ad oggi, posso dire di aver fatto più di ogni altro in Italia. Ho approfondito in più libri gli aspetti teorici, ho organizzato convegni e conversazioni quasi ininterrottamente, ho lavorato per l'obbiezione di coscienza, ho promosso, attraverso il Centro di Perugia per la nonviolenza, convegni Oriente-Occidente, la Società vegetariana italiana, la Marcia della pace da Perugia ad Assisi del 24 settembre 1961, e poi il Movimento nonviolento per la pace e il perio-

dico «Azione nonviolenta» che dirigo. Della Consulta italiana per la pace, una federazione di organizzazioni italiane per la pace sorta dopo la Marcia di Assisi, sono ancora il presidente. Sono, insomma, riuscito a far dare ampia cittadinanza, nel largo interesse per la pace, alla tematica nonviolenta. Come teoria e come proposte di lavoro, la nonviolenza in Italia ha una certa maturità. E qui, come dicevo, ho avuto più occasioni d'incontro che con la pura e semplice religione. In fondo, quando sono andato due volte a Barbiana, a parlare con don Lorenzo Milani e la sua scuola, la discussione e l'esposizione non è stata altro che sulla nonviolenza, per la quale egli mi disse di convenire con me.

Per Danilo Dolci la cosa è stata più complessa. Sapevo di lui e gli scrissi quando egli fece il suo primo digiuno a Trappeto, per la morte di una bambina di stenti. Gli dissi che non aveva il diritto di morire, prima che egli avesse informato sufficientemente noi tutti della situazione, e lo pregai perciò di sospendere il digiuno. Così siamo diventati amici e ho sempre seguito il suo lavoro; ho fatto conoscere a Danilo tutti i miei amici laici da Calamandrei a Bobbio, e tanti altri (egli era in partenza cattolico), l'articolazione dell'apertura religiosa e della non violenza, i miei articoli sul piano sociale e sul lavoro dal basso, mediante centri di educazione degli adulti e di sviluppo sociale.

Vi sono anche due campi nei quali ho lavorato con continuità, e che qui accenno senza illustrare: quello della libertà religiosa in Italia, stabilendo collaborazioni con laici, dal mio punto di vista di libero religioso per cui la libertà è indispensabile per tutti; e quello della difesa della scuola pubblica dalla pressione e dall'invasione confessionale, un campo nel quale promossi un'associazione che ha avuto anni di buona efficienza, l'A.D.E.S.S.P.I. [Associazione per la difesa e lo sviluppo della scuola pubblica italiana]. Né intendo qui illustrare il lavoro per i problemi educativi, pedagogici (con una mia pedagogia diversa da quella umanistico-empiristi-

ca), scolastici (con l'iniziativa di una Consulta dei professori universitari di pedagogia), ai quali ho dedicato l'attività dell'insegnamento, e libri, tra cui i due recenti volumi di *Educazione aperta*.

Ma un campo, ancor piú strettamente connesso con la profezia e l'apostolato religioso, è quello della trasformazione della società, per cui, rifiutando ogni carica offertami nel campo politico, ho piegato la politica, e l'interesse in me fortissimo per essa, alla fondazione di un lavoro per la democrazia diretta, per il potere di tutti o omnicrazia (come lo chiamo). Per me è intrinsecamente connesso con la religione, che, per me, è piú della compresenza che di Dio; e perciò la compresenza di tutti (religiosamente dei viventi e dei morti) deve continuamente realizzarsi, come ho già detto, nell'omnicrazia, e chi è centro della compresenza, è centro anche di omnicrazia; ed è intrinsecamente connesso con la nonviolenza, di cui è l'idea politico-sociale. Il lavoro per i C.O.S., per il pacifismo integrale, per la proprietà pubblica aperta a tutti e creante continue eguaglianze, non sono che effettuazioni dell'interesse per l'omnicrazia.

Se dovessi indicare i punti dove ho espresso la tensione fondamentale, da cui tutte le altre, del mio animo per l'interesse inesauribile agli esseri e al loro animo, e perché ad essi sia apprestata una realtà in cui siano tutti piú insieme e tutti piú liberati, segnalerei alcune righe di un mio libro poetico, *Colloquio corale* (sulla festa), nel quale ho ripreso, accentuando la compresenza, un modo di esprimermi lirico, già presentato negli *Atti della presenza aperta*. Il *Colloquio corale* (1955) è così poco noto (il libro di cui ho piú copie nel mio magazzino di carte!), ed è invece così espressivo, che non mi oppongo alla tentazione di citare qualche cosa da esso piuttosto che da altri libri.

La mia nascita è quando dico un tu.
Mentre aspetto, l'animo già tende.
Andando verso un tu, ho pensato gli universi.

Non intuisco dintorno similitudini pari a quando penso alle
persone.
La casa è un mezzo ad ospitare.
Amo gli oggetti perché posso offrirli.
Importa meno soffrire da questo infinito.
Rientro dalle solitudini serali ad incontrare occhi viventi.
Prima che tu sorridi, ti ho sorriso.
Sto qui a strappare al mondo le persone avversate.
Ardo perché non si credano solo nei limiti.
Dilagarono le inondazioni, ed io ho portato nel mio intimo
i bimbi travolti.
Il giorno sto nelle adunanze, la notte rievoco i singoli.
Mentre il tempo taglia e squadra cose astratte, mi trovo in
ardenti segreti di anime.
Torno sempre a credere nell'intimo.
Se mi considerano un intruso, la musica mi parla.
Quando apro in buona fede l'animo, il mio volto mi diviene
accettabile.
Ringraziando di tutti, mi avvicino infinitamente.
Do familiarità alla vita, se teme di essere sgradita ospite.
Quando tutto sembra chiuso, dalla mia fedeltà le persone
appaiono come figli.
A un attimo che mi umilio, succede l'eterno.
La mente, visti i limiti della vita, si stupisce della mia costanza
da innamorato.
Soltanto io so che resto, prevedendo le sofferenze.
Ritorno dalle tombe nel novembre, consapevole.
Non posso essere che con un infinito compenso a tutti.

Il discorso fatto fin qui, prevalentemente di «prassi», non ha affrontato il mio lavoro filosofico. Ho approfondito soprattutto, nell'ultimo ventennio, la conoscenza del Kant e dello Hegel, e il singolare è che, malgrado le mie simpatie per il primo e per certi aspetti del suo pensiero etico, religioso e circa i valori, lo Hegel mi ha interessato profondamente, e l'ho studiato per anni e anni. Ciò che mi ha attratto, oltre la forte complessità del suo pensiero, è stato principalmente il proposito di calare gli elementi ideali nella realtà. Ho spiegato largamente altrove (e specialmente nel libro *Il fanciullo nella*

liberazione dell'uomo) questo tema. Mi è parso che proprio questo suo programma «realistico» fosse attuato, nel suo umanesimo immanentistico, in modo insufficiente, facendo condizionare gli elementi «ideali» da elementi «reali» assunti come insuperabili, quali lo Stato, la proprietà privata, la violenza, la morte degli individui singoli. E che invece spetti proprio ad un programma religioso impostare la «discesa» degli elementi ideali (la compresenza di tutti nella produzione dei valori) nella natura e in una nuova storia. Questo spiega anche il mio atteggiamento riguardo al marxismo, che ha avuto tanto sviluppo in Italia nell'ultimo ventennio. In quanto immanentismo di tipo hegeliano esso non va oltre lo stoicismo dell'individuo che si immola per l'avvento di una umanità liberata, ma in quanto pone il tema della «discesa» degli elementi ideali nell'umanità e in una tensione escatologica, il marxismo può essere un passo verso una concezione religiosa della compresenza.

È da rilevare anche come si presenta l'apertura religiosa alla compresenza: fuori di ogni pretesa ontologica di tipo vecchio, autoritario e sistematico, che «costringa» gli altri, ma come libera aggiunta alla base di ogni realtà, vedendo ogni essere nascere nella compresenza per sempre, oltreché nella natura che lo consuma; un'apertura pratica come ipotesi di lavoro, modesta e senza armi immanenti o trascendenti; un'ipotesi che è fuori da ogni verifica scientifica.

Bisognava che la concezione religiosa tradizionale, appoggiata dall'istituzione, entrasse nella crescente crisi che la dissolve, malgrado la vittoria sul modernismo e l'appoggio dello Stato fascista e del successivo. Specialmente dopo il Concilio, altro che modernismo si diffonde! e altro che intangibilità dei dogmi! Bisognava anche che le si contrapponesse la concezione marxistica, e che il popolo italiano, specialmente in alcuni strati e in alcune zone, si politicizzasse attraverso un laicismo comunista. Si è visto poi che la cosa non era così semplice come pareva ad alcuni stalinisti nel primo decennio

dopo la Liberazione; oggi, vista la rivoluzione violenta inattuabile e cresciuta l'esigenza di un'articolazione democratica in cui il «basso» conti effettivamente, ferventi comunisti arrivano a scrivere la formula «socialismo e libertà». Dico questo delle due forze di massa in Italia, perché nel ventennio esse hanno occupato, anche con una larga produzione libraria, il campo in Italia. Perché si arrivasse a capire il valore e l'efficienza della sintesi da me proposta (di riforma religiosa, di metodo nonviolento, di democrazia diretta e proprietà pubblica) era necessario che dessero quanto potevano, mostrando i loro limiti, le due concezioni etico-politiche precedenti. Difatti oggi erompono più chiare, anche se di gruppi limitati, le esigenze religiose e sociali, perlomeno nella forma di richieste più indipendenti e più severe di prima. Con ciò non voglio dire affatto che proprio le mie proposte religiose e politiche troveranno chi le farà sue e le svolgerà. Tutt'altro che questo! Si vedrà molto del laicismo anche notevolmente critico accettare prima o poi l'influenza americana, anche se essa si farà meno democratica, ma giudicata da quei laici pur sempre il male minore, in una certa circolazione di culture e di beni. Si vedrà anche la spinta rivoluzionaria farsi sempre più estremista, attuando anche colpi violenti se non di guerra, di guerriglia, fino alla speranza di un controimpero che spazzi tutto il vecchio.

Dopo i due terzi di secolo siamo arrivati ad un punto da cui si vede tutto questo. Nell'ultimo terzo del secolo Croce e anche Gramsci saranno meno presenti nella nostra spiritualità. L'Europa, unita al Terzo Mondo e al meglio dell'America, elaboreranno la più grande riforma che mai sia stata comune all'umanità, quella riforma che renderà possibile abolire interamente le disuguaglianze attuali di classi e di popoli, e abolire le differenze tra i «fortunati» e gli «sfortunati». Non con piani di assistenza e di elargizione sarà possibile costituire una nuova società nel mondo, in cui tutto sia di tutti, con la massima naturalezza, superando il vecchio individuali-

simo borghese che ho visto così fiorente all'inizio di questo secolo. Ci vorrà una profonda concezione religiosa che abbia arricchito l'uomo, e forse anche una grande semplificazione nella vita, che non impedirà ai più alti valori di avere il primato, perché diventi conseguente un modo di trattare tutti, nel modo più aperto, con crescenti uguaglianze, con la gioia di portare gli ultimi tra i primi. Questa comunità nella società sarà la premessa di una vittoria sulla stessa natura, diventata al servizio di tutti come singoli.

Non molto lontano dai settant'anni, e in un momento in cui meno che in ogni altro posso prevedere se potrò anche nell'ultimo terzo del secolo dare un contributo, questa visione religioso-sociale di tutti mi eleva. Ho insistito per decenni ad imparare e a dire che la molteplicità di tutti gli esseri si poteva pensare come avente una parte interna unitaria di tutti, come un nuovo tempo e un nuovo spazio, una somma di possibilità per tutti i singoli, anche i colpiti e annullati nella molteplicità naturale, visibile, sociologica. Questa unità o parte interna di tutti, la loro possibilità infinita, la loro novità pura, il loro «puro dopo» la finitezza e tante angustie, l'ho chiamata la compresenza.

Perugia, 19 agosto 1968.

NOTA BIBLIOGRAFICA

Ho detto che i quattro libri scritti durante il fascismo (*Elementi di un'esperienza religiosa*, Laterza, Bari 1937; *Vita religiosa*, Cappelli, Bologna 1942; *Atti della presenza aperta*, Sansoni, Firenze 1943; *La realtà di tutti*, ristampa Célébes, Trapani) costituiscono il nucleo di una riforma religiosa, con i principi teorici e indicazioni pratiche.

Il tema religioso è stato, dopo il 1944, da me ripre-

so principalmente in questi libri: *Il problema religioso attuale* (Guanda, Parma 1948); *Nuova socialità e riforma religiosa* (Einaudi, Torino 1950); *Religione aperta* (II ediz., Neri Pozza, Vicenza 1964); *Discuto la religione di Pio XII* (Parenti, Firenze 1957); *Battezzati non credenti* (Parenti, Firenze 1961); *Aggiunta religiosa all'Opposizione* (Parenti, Firenze 1958); *La compresenza dei morti e dei viventi* (Il Saggiatore, Milano 1966); *Severità religiosa per il Concilio* (De Donato, Bari 1966); *Lettere di religione* (dal 1951 al 1968, presso di me).

Il tema della nonviolenza in questi libri (oltre che qua e là nei precedenti): *Italia nonviolenta* (Libreria interno di avanguardia, Bologna 1949); *Rivoluzione aperta* (Parenti, Firenze 1956); *Lobbiezione di coscienza in Italia* (Lacaita, Manduria 1959); *La nonviolenza oggi* (Comunità, Milano 1962); *In cammino per la pace* (Einaudi, Torino 1962); *Le tecniche della non violenza* (Feltrinelli, Milano 1967).

Il tema filosofico e pedagogico in questi libri: *Saggio sul soggetto della storia* (La Nuova Italia, Firenze 1947); *L'atto di educare* (La Nuova Italia, Firenze 1951); *Il fanciullo nella liberazione dell'uomo* (Nistri-Lischi, Pisa 1953); *L'educazione civica nella scuola e nella vita sociale* (Laterza, Bari 1964); *Per il liceo nuovo* (Armando, Roma 1965); *Educazione aperta*, due voll. (La Nuova Italia, Firenze 1967-68).

Altri libri: *Perugia* (La Nuova Italia, Firenze 1947); *Colloquio corale* (Pacini Mariotti, Pisa 1956); *Danilo Dolci* (Lacaita, Manduria 1958); *Antifascismo tra i giovani* (Célébes, Trapani 1966); *Omnicrazia potere di tutti* (in corso di pubblicazione).

Direzione di due periodici mensili: «Azione nonviolenta» e «Il potere è di tutti» (Casella postale 201, Perugia).

Omnicrazia: il potere di tutti (1968)

Omnicrazia: il potere di tutti, con il titolo di *Omnicrazia*, in A. Capitini, *Il potere di tutti*, a cura di Luisa Schippa e Pietro Pinna, introduzione di Norberto Bobbio, Firenze, La Nuova Italia, 1969. La «nota» in premessa di Luisa Schippa, principale collaboratrice di Capitini dagli anni cinquanta: «*Omnicrazia: il potere di tutti* è l'ultima opera di Aldo Capitini, alla quale si era dedicato nella primavera-estate del 1968. Lessi il manoscritto durante il suo ricovero in ospedale nei giorni precedenti l'intervento chirurgico; in

tale occasione mi rivelò il proposito di rivedere gli ultimi capitoli durante la convalescenza che non ci fu. Il tema del “potere” fu attentamente studiato da Capitini negli ultimi anni della sua vita. Lo considerava il “problema” del nostro tempo: ce lo provano i suoi contributi al periodico “Il potere è di tutti” che curò dal 1964 al 1968. Ma l’interesse specifico all’argomento risale al lontano 1944, all’epoca della costituzione dei C.O.S. (Centri di orientamento sociale). In quest’ultimo lavoro si approfondisce la ricerca sistematica del nesso omnicrazia, realtà di tutti, compresenza, nonviolenza, e la sua collocazione storico-critica nelle esperienze culturali dell’ultimo secolo e nel momento attuale. Tra le occasioni che stimolarono questa ricerca ci furono la crisi internazionale dei movimenti nonviolenti, la formazione di gruppi di “potere negro” in America e il nuovo mito della guerriglia che entusiasma soprattutto la generazione dei giovanissimi. I vecchi temi capitiniani di *Nuova socialità e riforma religiosa* sono ribaditi e confermati nella loro validità e attualità in un momento di estrema tensione sociale e politica. E viene enunciata la teoria delle due fasi del potere: “La teoria delle due fasi fa posto ad una fase di potere senza governo, che crea la meritevolezza davanti alla storia. Di contro al pessimismo che soltanto con lo Stato si dominano gli uomini inguaribilmente e interamente egoisti e violenti... facciamo valere il metodo di impostare un’adeguata articolazione della prima fase, quella del potere senza governo, premessa e garanzia che l’eventuale seconda fase sia un potere nuovo conseguente alla prima fase”. In tale prospettiva le espressioni *educazione permanente, potere dal basso, potere di assemblea* – divenute popolari nella primavera del 1968 e da tempo nel vocabolario capitiniano – sono qui analizzate nei loro nessi profondi con la tematica etico-religiosa e nelle progressive realizzazioni storiche».

OMNICRAZIA: IL POTERE DI TUTTI

La realtà di tutti

Una volta si è parlato tanto di Dio, oggi si parla sempre piú di “tutti”. L’idea di “tutti” è servita per aprire riforme religiose e rivoluzioni politiche e sociali: che si dovesse dare la comunione eucaristica a tutto il popolo con il pane e con il vino, e non negando al popolo il vino, cioè il sangue di Cristo, riservato agli ecclesiastici (Giovanni Huss); che tutti potessero mettersi in rapporto con la Verità leggendo con fede la Bibbia (protestanti); che Dio fosse per tutti oltre i gruppi sacerdotali, i professanti di una determinata fede con un determinato culto, oltre un Libro chiamato esclusivamente “sacro” (libero teismo); che il buon senso o ragione si trovasse nella sua integrità in ogni essere umano (Cartesio); che l’autorità politica non fosse in una persona, sovrana per grazia di Dio, ma emanasse da tutti gli abitanti di un Paese, nella solennità della loro libera assemblea deliberante (Rousseau); che tutti avessero gli stessi fondamentali diritti civili e sociali, nell’uguaglianza davanti alla legge e che vi fosse uguaglianza nei punti di partenza e nelle possibilità di sviluppo per tutti (democrazia).

Nella società di oggi c’è un continuo conflitto fra l’uguaglianza di diritto per tutti e le differenze di fatto; ma

l'uguaglianza procede sempre, dal Settecento (l'inizio dell'età piú nostra e piú moderna, piú critica, piú libera e piú aperta) diventando prima uguaglianza giuridica, poi politico-elettorale, quindi sociale-educativa, e ancora avanzando fino a prenderci profondamente in tutto.

Ma ancor piú importante dell'estensione da pochi a molti e a tutti, è il fatto che quando una cosa arriva ad essere veramente di tutti, essa cambia. Questo è il grande problema di oggi, nel quale ogni cosa passa ad essere di tutti, e bisogna perciò intraprendere una profonda trasformazione, una serie di costruzioni nuove. In conseguenza questo è il tempo che può piú costruire, perché sarebbe assurdo pensare che la realtà di tutti, la società di tutti, la religione di tutti, la scuola di tutti, la festa di tutti, possano essere ciò che la realtà, la società, la religione, la scuola, la festa, erano quando erano di persone isolate o di gruppi anche grandi. Se si raggiunge l'orizzonte di tutti, c'è un cambiamento di qualità, e non semplicemente di quantità.

Per capire bene questo, consideriamo che arrivare all'orizzonte di tutti per la realtà, la società, la religione, la scuola, la festa, non vuol dire trascurare i singoli esseri umani. Bisogna, invece, muovere da ogni essere a cui possiamo dire un tu, dargli un'infinita importanza, un suo posto, una sua considerazione, un suo rispetto ed affetto. Finora non si è mai fatta veramente questa apertura ad ogni essere, un singolo essere e un altro singolo essere, con l'animo di non interrompere mai.

Perché non si è avuta questa apertura precisa e infinita? Perché si è trovato il modo di appoggiarsi a qualche cosa dicendo che era piú importante: i religiosi a Dio, i filosofi all'Idea universale, i politici allo Stato o alla Rivoluzione; trascurando gli esseri, anzi distruggendone alcuni senza rimorso.

Ecco, il Vesuvio erutta lava e cenere infuocata, e copre e seppellisce Ercolano e Pompei. C'erano esseri umani e animali, e la lava è caduta su di loro, li ha fermati e chiusi, soffocandoli e carbonizzandoli. Essi svolgevano la loro

vita, il loro sentire, il loro pensare, avevano fiducia nel sole e nella natura, ripigliavano la vita ad ogni mattino. Altrove e in altro tempo la stessa cosa hanno fatto terremoti, inondazioni, incendi contro una parte degli esseri. Ma se io mi apro ad un essere vivente volgendogli rispetto ed affetto, e così ad un altro, e nell'animo sarei disposto a farlo verso tutti, arrivando all'orizzonte di tutti, non posso più accettare la natura e i suoi fatti che, senza capire, mi sottraggono una parte degli esseri. Se arrivo all'orizzonte di tutti, se mi interessa la realtà di tutti, capisco la realtà della vicinanza di tutti fra tutti, la loro compresenza.

E mi appassiono per questa realtà di compresenza perché ci sia, sia fiorente, resista e vinca, e se non in tutto oggi, almeno domani: i fatti sono una forza che non capisce, la compresenza è amorevolezza intelligente da tutti a tutti.

Un oggi drammatico e un domani sperabile

Se vedo continuamente fatti che spengono la vita di esseri viventi, tanto che non mi rassegnano e contrasto e protesto, e mi appassiono perché non sia sempre così, e la compresenza vinca, dunque c'è un oggi drammatico e un domani sperabile, in cui i fatti non abbiano più questo potere di annientare parti della realtà di tutti, e siano invece al servizio della libertà e dello sviluppo di tutti come singoli. L'apertura agli esseri viventi porta a questa apertura al domani, in cui la realtà di tutti sia una realtà liberata.

Tanti esseri sono presi dai loro limiti, sofferenti, impediti, sbaglianti, colpiti, annientati. Ma ogni essere è nel mistero di essere molto più di quanto risulta; la compresenza di tutti gli esseri è aperta ad una realtà liberata, che potrà avere ulteriori liberazioni.

Realtà liberata significa anche l'accesso al meglio che si possa creare, la piena partecipazione nel dare e ricevere i più alti valori, il Bello, il Vero, il Bene, l'aiuto pieno da tutti per questo accesso ai valori, a quei significati che rendono degna la vita, la Bontà, l'Onestà, la Musica ed

altri. Essi uniscono sempre piú tutti gli esseri. Tutte le volte che si realizza un atto di questi valori, dove che sia, la compresenza fa un passo in avanti, si arricchisce, si fa piú vera, piú unita, piú vincitrice dei fatti. L'apertura ad una moltitudine di esseri semplicemente viventi, a cui allungare la vita e assicurare che godano invece di soffrire: è ad una moltitudine in una profonda unità crescente, a gente che già nella compresenza dà tanto; e può essere nell'aspetto un pezzente, uno sciancato, uno stolto. Mi apro alla compresenza che abbia questo di infinito: di portare il futuro liberato continuamente nel presente, di migliorare ogni condizione, di rendere libero ogni sopraffatto, di fare incomparabilmente capace colui che è schiacciato.

Questa apertura verso tutti è un atto libero che nessuno può dare o togliere. Soprattutto è importante, nell'esperienza della vita, non dipendere in questo atto da nessuna istituzione, associazione, organizzazione, setta; che tutti gli Stati e Chiese e sette non contino proprio nulla, perché l'Atto è aperto alla compresenza, e nella compresenza sono tutti in quanto sono nati, in quel Natale che è sempre in atto nel mondo per ogni essere che nasce alla vita.

Il problema del potere

Il problema del potere si scinde oggi in due parti: 1. si tratta di avere la possibilità di far valere la propria volontà in una data situazione, anche di fronte ad un'opposizione, e si hanno diversi gradi, perché il potere può essere violenza, bruto potere, potenza, ma anche influenza, prestigio, probabilità di trovare obbedienza per un comando; 2. si tratta di esprimere una propria proposta che sia nell'interesse di tutti, sulla base di una garanzia (che nel primo caso manca).

Vediamo meglio la cosa, perché la differenza è notevolissima. Abbiamo visto concretarsi una posizione nuova, che è dell'interesse sommo, della passione per la realtà di tutti, dell'apertura alla compresenza: se questa passione

diventa centrale nel proprio animo, avviene una rivoluzione interna o conversione o trasformazione della coscienza e della stessa psiche, dei sentimenti e abitudini dell'individuo. Nel suo agire in mezzo agli altri, egli ha un modo per manifestare questa trasformazione interna che sta avvenendo in lui, e questo modo è l'interesse aperto e visibile per la nonviolenza, nella complessità progressiva delle sue realizzazioni, delle sue acquisizioni, delle sue conquiste. Questa tensione alla nonviolenza è la garanzia che viene data della preminenza dell'interesse per i singoli esseri, fino all'orizzonte di tutti, sopra a qualsiasi legame con istituzioni con Stati, chiese, sette.

La prima forma del potere trova la legittimità del suo esercizio nella forza o nel diritto, che producono una superiorità del potere su altri, mentre nel secondo caso appare una garanzia nuova, che è questa: *se vedete che ho la tensione alla nonviolenza, questo è segno della mia apertura alla compresenza di tutti.*

Che cosa vuol dire questo? Che nella prima forma del potere voi avete la sicurezza che vi dà una volontà che raduna intorno a sé, in vari modi, una certa forza; nella seconda forma del potere voi sapete che è necessaria la fiducia nel valore della compresenza di tutti. Le istituzioni, gli Stati, le chiese, le sette, sono pronte ad assumere la prima forma del potere, e anche ad usare più o meno la costrizione, anche il ricatto, e perfino l'esclusione. Dall'altra parte, nella seconda forma del potere, c'è indipendenza dalle istituzioni, perché uno si pone in rapporto con la compresenza. La scelta di questa seconda forma dà inizio ad un lavoro di costruzione coraggiosa e di continua scoperta, che sarà lungo, ed avrà il suo prezzo, perché può far perdere alcune cose che si sarebbero potute ottenere con la prima forma del potere, quella che usa la forza, sia pure razionalmente.

Per avere potere, cioè la possibilità di farsi valere, che è di agire con risultati desiderati sulle cose e sulle persone, la volontà si costituisce e mantiene la vitalità del proprio strumento corporeo, si fornisce di mezzi e strumenti per

influire e far decidere, organizza apparati amministrativi o gruppi o si vale di quelli esistenti. Le gradazioni del potere sono tante. Si va dall'usare una certa energia e prontezza, come è nel caso citato dal Machiavelli, di quello che con la tromba ed energici comandi mette in ordine una folla sparsa di individui, al caso di colui che si vale di un'intera burocrazia e dell'ufficio "più grande del mondo", come è il Pentagono degli Stati Uniti, per "far valere" la propria volontà. Il potere può incontrare altri poteri o contropoteri.

Lo sviluppo della democrazia in quanto cerca di allargare il potere maggior numero possibile di individui, superando le difficoltà conseguenti alle diversità di razza, di classe sociale, di ricchezza, di cultura, tende al potere di tutti, ma non lo raggiunge effettivamente. Se san Francesco nel Medioevo poneva una distinzione tra il potere delle autorità e la scelta nonviolenta ("poiché non posso correggere ed emendare le colpe con la predicazione, l'ammonizione e l'esempio, non voglio diventare un carnefice che punisce e frusta come fanno i poteri di questo mondo"), tale distinzione resta anche oggi, visto che la democrazia, nelle forme finora realizzate, si vale di alcuni strumenti che possono non essere accettati. Possiamo anche dire la cosa in questi termini: la democrazia, anche la meglio sviluppata, lascia il posto per la posizione di chi metta in primo piano il suo rapporto con la compresenza di tutti.

La democrazia attuale attribuisce alla maggioranza un potere che qualche volta è eccessivo rispetto ai diritti delle minoranze; fa guerre di Stato contro Stato; conferisce alle polizie il potere di torturare (come avviene in tutti i Paesi) e molte volte un soverchio intervento nell'ordine pubblico; non è sufficientemente aperta a ciò che potranno dare o vorranno essere i giovanissimi e i posteri; preferisce strumenti coercitivi e repressivi a strumenti persuasivi ed educativi; si lascia sopraffare dalle burocrazie trascurando il servizio al pubblico anonimo; concentra il potere preferendo l'efficienza al con-

trollo e finisce col non considerare sufficientemente i mezzi e le loro conseguenze, pur di raggiungere un fine.

La lotta per razionalmente contrastare a questi difetti e queste involuzioni della democrazia è oltremodo doverosa, ma può non essere sufficiente, e c'è il posto – dicevo – per la posizione di chi, attraverso un interesse preminente per la compresenza manifestato nella tensione alla nonviolenza, dà la migliore garanzia di essere di qua da quei difetti e da quelle involuzioni.

C'è nel fondo di questa indipendenza rispetto alle istituzioni attuali una contrapposizione che si può esprimere così: la democrazia conserva riferimenti al procedere della natura, l'omnicrazia tende ad essere sempre meglio attuatrice della compresenza. Per la democrazia la vitalità, la forza, talvolta la costrizione, la rivoluzione e la guerra o la guerriglia hanno il loro posto: per l'omnicrazia la compresenza si presenta come valore costante e l'individuo unito alla compresenza ha una "forza" maggiore di tutte le altre forze. L'individuo che quanto a natura rimane talvolta privo di ogni potenza, e non ha la comune vitalità, né ricchezza o cultura, non è semplicemente un essere meritevole di "assistenza", ma è un essere che ha un potere, per cui egli conta o conterà, in quanto la compresenza gli è assolutamente vicina.

Insufficienza delle teorie del Marx e del Lenin

La teoria del Marx della classe proletaria che si preparava all'esercizio del potere con la coscienza della sua situazione di contrasto con la classe borghese capitalistica e mediante l'azione politica, finché la crescente democratizzazione conquistava il potere senza violenza o con un minimo di violenza (come fa talvolta l'ostetrica nel parto), appunto perché la classe era divenuta atta ad operare la trasformazione di tutta la società, contava su questo lavoro aperto, politico e democratico come preliminare del potere e della nuova società.

La teoria del Lenin contò, invece, sul gruppo rivoluzionario, che coglieva l'occasione del disfacimento dell'esercito e del paese per prendere il potere, dal quale intendeva fare tutto ciò che era nel programma del socialismo: un duro esercizio del potere ne fu la conseguenza, con la mancanza di freni all'involutione nell'autoritarismo e nel terrore.

Siamo in due posizioni anteriori a quella dell'apertura alla compresenza. Difatti ciò che "dal basso" doveva maturare, secondo la teoria del Marx, correva sempre il rischio di incanalarsi nel riformismo, senza mirare con preminente tensione ad una società profondamente rinnovata nel suo spirito e in tutte le sue strutture e procedimenti. E ciò che "dall'alto" doveva costituirsi, secondo la teoria del Lenin, correva il rischio di mostrarsi pseudorivoluzionario e sostanzialmente non potere di tutti, ma di funzionari e di burocrati, di un capo senza alcuna garanzia.

Nell'una e nell'altra teoria, malgrado alcune formule rivolte ad un futuro totalmente diverso, rimanevano elementi cospicui di "natura", di forza, di sopraffazione di altri esseri umani. Non era apparsa la totale antitesi alla "natura" che è rappresentata dalla "compresenza", armata della tensione alla nonviolenza. Il rifiuto di quei mezzi di "natura", di forza e violenza che le due teorie sopra citate ammettevano, porta la democratizzazione a gravitare su questa assoluta opposizione a tutte le vecchie forme della società e della convivenza. Solo così la democratizzazione persistente, inarrestabile, insoddisfatta del riformismo che lascia l'uomo com'è, e ostile all'autoritarismo che conferma il vecchio uomo disposto a sopraffare, è connessa con il futuro e con un'autentica liberazione.

Il rifiuto della guerra

Una prova della difficoltà o impossibilità da parte del riformismo e dell'autoritarismo di formare il "nuovo uomo" è nel fatto che l'uno o l'altro sono disposti ad usare lo stru-

mento guerra. Si sa che cosa significa, oggi specialmente, la guerra e la sua preparazione: la sottrazione di enormi mezzi allo sviluppo civile, la strage di innocenti e di estranei, l'involutione dell'educazione democratica e aperta, la riduzione della libertà e il soffocamento di ogni proposta di miglioramento della società e delle abitudini civili, la sostituzione totale dell'efficienza distruttiva al controllo dal basso. Tanta è la forza spietata che la decisione bellica mette in moto, che essa viene ad assomigliare ad una delle terribili manifestazioni della "natura", le più assurde e crudeli e spietate, e certamente ora le supera in numero di vittime. È difficile pensare che la natura possa distruggere in pochi minuti tante persone quante ne distrusse la bomba atomica a Hiroshima, riducendone alcune a una semplice traccia segnata sul muro. E quella bomba era di forza molto modesta rispetto alle bombe attuali.

Il rifiuto della guerra è perciò la condizione preliminare per parlare di un orientamento diverso, e se vediamo l'antitesi tra la natura come forza e la compresenza come unità amore, è chiaro che la guerra aggrava la natura, la sorpassa nella sua distruttività, nella sua spietatezza rispetto ai singoli esseri, alla cui attenzione la compresenza richiama costantemente.

L'indipendenza dalle istituzioni che possono preparare ed eseguire la guerra è garantita dalla posizione di apertura alla compresenza. A poco a poco la tendenza rivoluzionaria verrà a schierarsi da questa parte. Vi sarà tuttavia un momento intermedio, che è quello della guerriglia. Ma c'è guerriglia e guerriglia. Quella che si appoggia a Stati fornitori di armi e protettori, con ulteriori e massime minacce ai repressori della guerriglia; ma in tal modo la guerriglia non è che una manifestazione o pre-manifestazione della guerra, il suo surrogato in alcune zone, come gruppi di assalto o di rottura, senza che si realizzi un superamento della guerra e dei suoi inconvenienti detti sopra. O la guerriglia non si appoggia a nessuna potenza e a nessuna industria, e non si vede come possa – a parte il suo valore come espressione

di rivolta, di sacrificio, di eroismo – avere probabilità di modificare una situazione dominata da un potere fornito di mezzi moderni di strage.

La ragione del pacifismo integrale non è soltanto il fatto evidente che la guerra, una volta accettata, conduce a tali delitti e a tali stragi, specialmente oggi, che è assurdo presumere di farla e contenerla; ma è la vita della compresenza *che si sceglie*, il suo accertamento, la sua costruzione, la sua celebrazione quotidiana. Mentre si lavora per migliorare continuamente il rapporto di comprensione e di sacrificio verso ogni essere, non si può interrompere tale lavoro e mutare l'apertura in chiusura.

Ma c'è anche una ragione di carattere organizzativo. È chiaro che bisogna arrivare a moltitudini che rifiutino la guerra, che blocchino con le tecniche nonviolente il potere che voglia imporre la guerra. L'Europa ha sofferto per non aver avuto queste moltitudini di dissidenza assoluta, per es. riguardo al potere dei fascisti e dei nazisti. L'omnicrazia deve prender corpo anche in questo modo: nella capacità di impedire dal basso le oppressioni e gli sfruttamenti; ma questa capacità delle moltitudini ha il suo collaudo nel rifiuto della guerra, intimando un altro corso alla storia del mondo. Se davanti alle forze della Natura non ci si è mossi con il programma che la lotta e la loro utilizzazione fosse per tutti, "fra sé confederati" diceva il Leopardi, si è persa la tensione a trovare il punto della trasformazione della Natura al servizio di tutti, come singoli: chi dà la morte, non può rimproverare la Natura di preparare la nostra morte. Questo collaudo è necessario, perché tutte le volte che gli individui si accontentassero di ottenere qualche cosa nell'ambito della Natura, dello Stato, dell'Impresa, perderebbero l'acquistato se travolti dalla guerra. Se nello Stato la lotta contro il potere assoluto ha ottenuto il regime parlamentare, tuttavia è rimasta la guerra a impedire un ulteriore sviluppo democratico. Se nell'Impresa i lavoratori sono riusciti a progredire e perfino ad imporre le socializzazioni, poi la guerra, e

la sua preparazione, li ha messi alla mercè di un potere autoritario, tutt'altro che omnicratico.

Guerriglia e nonviolenza

Il termine piú usato negli scritti di opposizione in questi ultimi tempi è "guerriglia". Esiste la "guerriglia urbana", quella rivendicata da gruppi di negri americani; esiste la guerriglia, diretta con i partigiani dalle montagne, perché, dice Fidel Castro: «È assurdo e quasi criminale cercare di dirigere guerriglia dalla città» (*Per i comunisti dell'America latina: o la rivoluzione o la fine*, Libreria Feltrinelli, p. 33). Di solito le guerriglie sono intraprese da élites dinamiche, che si buttano avanti in mezzo a popolazioni arretrate, prima di averle sensibilizzate individuo per individuo. Alcune volte la guerriglia non riesce, perché manca la vicinanza di una grossa nazione che la alimenti di armi. Ma è pienamente comprensibile nel suo sorgere. Dove l'oppressione, lo sfruttamento, la persecuzione degli strati subalterni sono durissimi, la coscienza si solleva e vede una liberazione nel buttarsi alla guerriglia pur di non languire, di non subire inerti. Il contrasto è il combattimento; viene una forza disperata, tutto viene semplificato e nella lotta è eroico e semplice: che importa morire?

Vi sono alcuni paesi dell'America meridionale, come la Bolivia, nei quali il movimento rivoluzionario ha già trovato elementi, con feroci repressioni e processi, come quello contro Debray, che ne è appunto il teorizzatore. E forse quella sarà una delle prove piú vaste per la fortuna o sconfitta del movimento della guerriglia. E quando gli Stati Uniti avranno terminato il loro impegno nel Vietnam, non è da escludere che si pongano direttamente il problema di sradicare Castro e di bloccare in modi drastici la diffusione della teoria rivoluzionaria. Non c'è bisogno di elencare tutti gli altri paesi dove la guerriglia è in atto o in preparazione.

L'interesse per la guerriglia, teorizzata o praticata, sembra che abbia sospinto sullo sfondo l'interesse per la nonviolenza. Lo ha notato Scalfari ne «L'Espresso» del 30 luglio 1967 in un articolo intitolato *La santa violenza*: «la violenza riappare con crescente intensità e va coprendo un'area sempre più estesa». Pareva che i giovani avessero scoperto il valore della nonviolenza. E invece è tornata l'attrattiva della violenza. Scrive Scalfari:

Sono tutti, e in perfetta buona fede, amanti della pace né più né meno di prima. Solo che, a differenza di prima, oggi hanno scoperto che la pace, questo bene inestimabile, il più grande di tutti, spesso si difende e si conquista con la guerra. Ed ecco il nuovo spettacolo degli amanti della pace, ciascuno dei quali sostiene la sua propria guerra mentre condanna le guerre degli altri.

Nuovo spettacolo? In realtà, si tratta di uno spettacolo vecchio quanto il mondo. Solo che noi che avevamo diciotto o vent'anni nel 1940, speravamo che tutti avessero capito, ritenevamo banditi per sempre i discorsi sulla virtù o quanto meno sulla necessità della violenza. Speravamo che si consolidasse e, soprattutto, che venisse raccolta e fatta propria dalle generazioni che seguivano e che fosse possibile sostituire un certo tipo di aggressivo vitalismo con un'alacrità d'altra natura e di più alto livello spirituale. È doloroso, ma doveroso constatare che l'illusione è durata poco. Come può reagire a tutto ciò l'opinione "liberale"? Dimostrando caso per caso, problema per problema che la violenza non risolve nulla, non taglia nessun nodo, non suscita nessuna energia ma aggroviglia ancora di più, rinviando all'infinito, ad altre violenze e ad altre vendette? È una via lunga e difficile. Ma scorciatoie non ce ne sono.

L'illusione non stava nella verità profonda che era stata scoperta, ma nel ritenere che tale verità fosse generalmente acquisita, che il realismo politico avesse per sempre fatto posto alle lente costruzioni dei rapporti federativi tra le nazioni e dello sviluppo democratico di ogni popolo. L'illusione era credere che la tremenda lezione fosse bastata, e questo non era vero: altre ce ne vogliono e ce ne vorranno! La verità intravista allora dai giovani *rimane*

verità, soltanto ci vuole molto di piú per realizzarla. Il realismo deve valere non per rinunciare a quella verità, ma nel comprendere ciò che ci vuole. Abbiamo visto diffondersi rapidamente l'adesione ai "cittadini del mondo", che pareva una soluzione tanto facile! E tutti nei mesi della Liberazione si dicevano socialisti! Si è perfino accolto il termine "nonviolenza", non cercando di andare nel fondo e capire ciò che esige. È venuto il periodo difficile, quello non piú del plauso, ma dell'apparente fallimento, del ritorno dell'animo all'uso delle soluzioni violente, perché l'animo non era mutato affatto, e la mente non aveva ricercato attentamente e consolidato atteggiamenti diversi da quello di Castro, di Dayan, dei Vietcong.

Dobbiamo tornare a ripetere che è necessaria una preparazione profonda se si è all'opposizione della società esistente. O si accetta la protezione dai poteri esistenti, e ci si lascia andare al loro giudizio, rinunciando ad ogni contrasto personale o di gruppo, vivendo in quella "indifferenza" politica, che vediamo dilagare. O ci si pone in un atteggiamento di critica: tolti alcuni che operano nelle strutture del potere esistente, molte volte costretti ad attese o rinvii, ridotti ad invocare un imperatore "buono" dopo un imperatore "cattivo", restano due fronti ben chiari, quello della guerriglia, quello dell'intervento nonviolento.

C'è tuttavia qualche lato simile per il fatto che essi contestano tutto il sistema, cioè mirano entrambi a stabilire *un diverso potere*, ed entrambi impegnano la vita in un atteggiamento straordinario e di estremo pericolo. La strategia della nonviolenza è in ritardo rispetto all'altra, ma si sta formando. Essa corrisponde a un momento ulteriore. Lo scatto alla guerriglia è immediato, la scelta della nonviolenza è mediata. Per la guerriglia, se si sa chi odiare e distruggere, basta prendere un'arma; per capire e maturare nel proprio animo la scelta della nonviolenza, ci vuole molto di piú.

Bisogna anzitutto comprendere che la guerriglia o scelta della violenza non è detto che sia sempre vittoriosa,

tanto piú oggi che esiste ben altro che il fucile. Alcune volte la reazione la schiaccia e le toglie ogni successo. Non fu Spartaco a liberare il mondo romano né i partigiani zeloti (i “ladroni”) liberarono la Palestina con le loro bande antiromane. Ed esiste non soltanto un problema di “azione”, ma anche di un gruppo di motivi ideali dalla parte degli oppositori: non è detto che sempre chi si getta all’azione violenta abbia in sé il piú alto e complesso contenuto di opposizione, valido universalmente: c’è chi valuta molto (e lo crede anzi il segreto della storia) questa carica di contenuti per il domani di tutti. Non c’è dubbio che sulla croce Gesù Cristo – che aveva rifiutato la violenza – portava in sé, per il domani dell’umanità, un contenuto piú pregevole dei due “ladroni” o partigiani violenti che gli furono accompagnati dai grossolani tutori dell’ordine, che non seppero distinguere.

Non è detto che l’uso della guerriglia, diffondendosi largamente con tutte le sue tecniche, tra cui il terrorismo, non crei nell’opinione dei piú un desiderio di ordine esterno, comunque stabilito, e ciò vada a vantaggio delle forze repressive delle reazioni che almeno stabiliscono un certo ordine.

Nel riconoscere i limiti del metodo elettorale e parlamentare, i fautori della guerriglia ritengono che al posto della “illusione elettorale” abbia maggiori probabilità di successo per la trasformazione della società il loro modo di combattimento e di costruzione politica, sulla base del partito unico; i fautori del metodo nonviolento muovono dal rifiuto della guerra, e tendono ad attuare il principio della massima democratizzazione, in aggiunta al metodo elettorale, mediante un vastissimo controllo, informato ed attivo, con la disposizione a contrastare a tutto ciò che è ingiustizia, oppressione, sfruttamento: contrastando non solo a che ci siano sfruttati dal capitalismo, ma anche a che ci siano privati della libertà di espressione, informazione, associazione, da parte di gerarchi politici o burocrati polizieschi.

Che ancora nell’opinione di molti l’azione nonviolenta

sembri meno incisiva e decisiva dell'azione violenta deriva principalmente dal fatto che l'educazione degli uomini è ancora prevalentemente fondata non sul valore di ciò che viene affermato, e che talvolta provoca trasformazioni a lunga scadenza e profonde, ma sul risultato e il successo. Per questo, chi è persuaso della compresenza e dell'omnicrazia non ha che da persistere nell'arricchimento di motivi interiori che egli mette nell'uso della nonviolenza, motivi interiori che sono la premessa di un avvenire più complesso, che già comincia nell'atto stesso.

La difesa e lo sviluppo della libertà

Insieme col rifiuto della guerra, come inizio di una costruzione nuova, sta la difesa e lo sviluppo della libertà. Non c'è bisogno di mostrare quanto sia facile trascurare il dovere di porre la libertà di ogni singolo essere. Forse, malgrado le parole, questo è uno di quei momenti nei quali, realmente, si è pronti a ridurre la libertà di espressione, di movimento, di associazione.

Se si rifiuta la guerra e la guerriglia, per non distruggere gli avversari, perché è anche più cavalleresco e più coraggioso non eliminarli, ma contrastare ad essi con tecniche nonviolente, la stessa ragione si unisce a tante altre, per non avere il rimorso di aver soppresso la libertà di altre persone. La costante sensibilità che chi è aperto alla compresenza ha nella indipendenza dalle attuali istituzioni, per la libertà di ogni persona, lo porta ad accentuare il valore non solo delle libertà generalmente enunciate, ma anche della libertà di informazione, di formazione e di critica o controllo. Chi è aperto alla compresenza vede il presente di ogni essere, ma anche il futuro, cioè la possibilità concreta che ogni essere ha di correggere difetti attuali, di dare contributi e risultati migliori. Mi parrebbe di essere un accecato della gente se io impedissi minimamente ad essa di accertare migliori idee e nuovi modi di spendere la propria vita.

Se le ideologie attuali, in quanto connesse con istituzioni, non sono disposte ad appassionarsi talmente della libertà altrui, ecco che si vede il posto per la rigorosa opposizione alle istituzioni attuali che è nell'apertura alla compresenza. Il criterio, grezzamente naturale e utilitario, di economizzare le forze, porta tutte le autorità delle istituzioni attuali a non darsi troppo da fare perché ogni individuo abbia la massima libertà di informazione, di formazione e di critica. Così esse non si rendono conto che perder tempo per aiutare questa libertà non è perderlo, ma darlo alla realtà di tutti perché si sviluppi. Eppure tanta è la tentazione di risparmiare queste forze che si ricorre alla diffusione di miti, di attrattive apposite e di minacce e costrizioni pur di bruciare quell'intervallo che dovrebbe essere riempito dall'informazione, dalla persuasione e dalla critica. Non c'è potere che si sia sottratto finora a questa tentazione, e siccome per vincere le tentazioni ci vuole molto, il molto che è l'apertura all'ardua e invisibile ed esigentissima compresenza può aiutare a vincere quella tentazione del potere.

Le leggi

Nell'apertura alla compresenza il diritto positivo viene a perdere – come tutto ciò che è dalla parte delle istituzioni e del loro potere – la sua assolutezza, ma ciò non vuol dire che riesca indifferente; anzi esso suscita un grande interesse in quanto rivela un'intenzione di regolare i rapporti sociali, una direzione razionale che può commettere errori, ma che ha sempre un valore umano. Bisogna fare continuamente leggi, o norme che riguardano una classe di azioni, ma bisogna anche essere aperti a celebrare la compresenza, come una realtà che è oltre le leggi, in quanto è già rapporto tra tutti gli esseri perché ne è la profonda l'unità. Se la legge presumesse di stare disopra agli esseri umani per imporsi ad essa arbitrariamente, sarebbe da respingere in ogni caso. Ma

è un fatto che essa non è sempre tale, e che d'altra parte è impossibile non formulare, in un modo o nell'altro, leggi, cioè norme per gruppi di azioni (anche nella nostra vita individuale), e allora il problema non è quello di negarle tutte, perché risulterebbe un agire a caso e slegato, ma di unire due direttive:

1. una considerazione attenta perché le leggi o norme possono rivelare un momento felice, dinamico, fecondo, della produzione della ragione, in quanto superattrice della natura "selvaggia";
2. una capacità di giudicarle e di vagliarle continuamente, proponendone e costruendone, con la nostra ragione e la pratica, di migliori.

Per chi è aperto alla compresenza la norma può valere, cioè può essere eseguibile, non per il "potere" a cui essa si appoggia, ma per la sua ragionevolezza, in quanto è utile alla convivenza. E perché non attuarla? Il potere o l'organizzazione da cui viene la norma non è per sé stesso considerato come assoluto, perché il più alto punto di riferimento è la compresenza, ma la norma può essere accettabile, perché spesso ciò che è ragionevole è sulla linea dell'incremento della compresenza, anche se scaturisce in situazioni e da ragioni particolari.

Per il Kant, se la giustizia scompare, non ha più alcun valore che vivano uomini sulla terra. Ed egli svolge la teoria dell'"obbedienza attiva", per cui si può esprimere il dissenso secondo la propria ragione («Ragionate, ma obbedite»), e così preparare una riforma, ma si deve obbedire sempre alle leggi anche se ingiuste, altrimenti ci sarebbe qualche cosa contro il vero sovrano, che è la volontà collettiva, che fa le leggi e che non ha limiti. L'obbedienza è attiva in quanto collabora alla formazione e modificazione dell'opinione pubblica (la cui presenza è ritenuta fondamentale nel Settecento; e il Kant dice che i filosofi debbono essere lasciati liberi per i lumi che possono dare anche sullo Stato).

L'importanza di questa teoria (contro cui sta quella del

Locke, per cui le leggi possono essere ingiuste ed esiste il diritto di resistenza) sta nel richiamo all'opinione pubblica che può influire sul potere e modificarne le decisioni, cioè nell'importanza di un'aperta attività di contributi pubblici, di espressione dei propri pareri, con il conseguente diritto alla libertà e possibilità di larga informazione, per rendere concreti e significativi tali pareri.

L'altro punto, quello dell'obbedienza senza eccezioni, è formulato prima che si sia presa coscienza del carattere della disobbedienza nonviolenta, con le sue tecniche di non collaborazione e di disobbedienza. Non disobbedire affatto potrebbe essere un feticismo di un semplice prodotto della volontà; si capisce tale principio se si pensa al valore che nel momento storico assumeva l'esser arrivati a possedere un sostituto infinitamente migliore dell'assolutismo dei sovrani; ma se si fa riferimento alla compresenza di tutti, si può ben contrastare costruttivamente ad una legge, proponendone, mediante le tecniche nonviolente, una che riteniamo migliore.

Dopo l'esperienza del metodo nonviolento nella lotta civile, si è fatto questo passo significativo: alla legge si può disubbidire, quando vi siano giuste ragioni, ma con le tecniche nonviolente. Le leggi sono produzione nostra, e come tali possono essere mutate cooperando; anche la "disobbedienza attiva", che dichiara pubblicamente le ragioni del dissenso, è atto di cooperazione alla legge, cioè a produrre una legge migliore; ma la non-collaborazione e disobbedienza debbono essere manifeste, per collaborare all'opinione pubblica (e in questo il Settecento e il Kant hanno profondamente ragione: contribuire all'opinione pubblica).

Al posto dell'obbedienza a tutte le leggi, quali che esse siano, può essere sostituita, secondo il nostro punto di vista, la collaborazione alle leggi eventualmente non collaborante, che è il modo per assorbire la rivoluzione violenta in un ordine dinamico che ha la capacità di trasformarsi. E se la disobbedienza nonviolenta è fatta in nome della compresenza e dell'omnicrazia, ecco dove

sta il riferimento costante, piuttosto che in una volontà comune legislatrice infallibile.

Ma ciò che resta del Kant, oltre la spinta a non modificare l'ordine in modo violento, e il valore dell'opinione pubblica, è il valore della correttezza civica, dell'onestà (che, secondo noi, può essere anche nel disobbedire, purché dichiarato e suggerendo la legge migliore); correttezza civica ed onestà molto in contrasto col disordine attuale dominante: dell'ingannare le tasse, del frodare gli enti pubblici o del valersene per profitti privati, del fare inchieste volutamente inefficienti sulle varie mafie, del mentire a tutti i livelli, ecc.

E se questa scorrettezza civica italiana è dovuta anche alla diffidenza verso coloro che hanno amministrato, da padroni e senza giustificarsi, la società italiana per secoli, lo sviluppo dell'omnicrazia in ogni punto del nostro Paese, la continua attenzione e cooperazione alla legge, salvo la noncollaborazione anche grave talvolta, ma pubblicamente giustificata, potrà affezionare all'onestà civica tutti gli abitanti. Come possono tutti gli italiani sentire che obbedire alla legge è obbedire a sé stessi, se così poco esteso è il controllo di tutti e così scarsa la diretta, visibile produzione delle leggi? Il superamento dell'individualismo arbitrario e semplicemente vitale o utilitario va affidato all'omnicrazia, tanto più se garantita dall'apertura alla compresenza.

Accettare una legge, per convinzione della sua utilità per la convivenza umana, e quindi della sua ragionevolezza, non vuol dire collaborare alla costrizione di cui la legge sia armata. Anzi può esserci nell'animo un rispetto, e anche un entusiasmo, per la legge priva della costrizione, e che tende ad essere accettata ed eseguita semplicemente per una sua capacità persuasiva. Sarebbe opportuno molte volte formulare leggi, con l'aggiunta che l'esecuzione di essa "è affidata alla coscienza dei cittadini". Non fa certo una buona impressione quel vedere la legge sempre accompagnata da una minaccia.

D'ora in poi ogni situazione ci si presenta come du-

plice, con una interna tensione. Nel momento in cui c'è uno che si comporta secondo violenza, c'è anche la possibilità o la realtà che uno si comporti secondo l'apertura nonviolenta. Prima di questa dualità, c'è stato un lungo periodo storico in cui si cercava quale fosse l'unico dovere in una determinata situazione; e tanto più questa concezione si è rafforzata, quanto più la ragione, comune a tutti, è stata posta al centro. Con l'apertura nonviolenta alla compresenza il "momento storico" si arricchisce di un'altra possibile azione: la non costrizione, la non pena, la nonviolenza. Ci può essere la pena, e ci può non essere, se uno sostituisce, al contesto che comprende la pena, un contesto che comprenda un atto di apertura nonviolenta. Nel momento attuale penetra la prospettiva della costruzione di rapporti nonviolenti, esemplari, educativi, persuasivi, di sacrificio e di non collaborazione, senza che essi comprendano una violenza fisica, la tortura, la morte. Per la pena capitale molti sono giunti a riconoscere che vale la pena di sostenere le conseguenze della sua soppressione, in cambio dei vantaggi che la detta soppressione porta nell'educazione, nella valorizzazione della vita, nel limite di intervento sopra un altro essere umano. E così per l'obiezione di coscienza vi sono molti che, pur non essendo disposti a presentarla per proprio conto, desiderano che il suo riconoscimento legale esista, cioè vi sia la scelta tra il servizio militare e un servizio civile, per il maggior pregio che ne viene ad una società democratica, e ciò che si perde da un lato, si acquista dall'altro.

Stiamo uscendo, quindi, dalle considerazioni mistiche che hanno ispirato in modo particolare gli ultimi due secoli, ed entriamo in una possibilità di dualità, che una volta si presentò tra città dell'uomo e città di Dio. Ecco che cosa intendevamo quando abbiamo parlato della contrapposizione dell'apertura alla compresenza alle precedenti istituzioni. Tutte le volte che, discutendo su fatti passati, ci viene detto che in quel caso soltanto con la violenza si sarebbe ottenuto lo scopo, noi possiamo rispondere che non si può escludere che lo stesso

scopo si sarebbe ottenuto in un modo diverso dalla violenza. Diceva il pacifista Elia Ducommun: «Si è preteso che i venti anni delle guerre napoleoniche avevano avuto il merito di diffondere le idee moderne, presentate ai popoli sulla punta delle baionette dei granatieri francesi, in modo che i massacri sistematici e permessi, il saccheggio delle città, la strage dei vinti avrebbe questa volta esercitato proprio il compito di agenti della civiltà. C'è un evidente errore in ciò, e l'ho letto nei libri di storia scritti dal punto di vista di un nazionalismo estremo. I principi della Rivoluzione francese si sarebbero aperta la loro strada molto prima e con maggior sicurezza nella coscienza delle nazioni durante un periodo di pace e di benessere, di quanto non potessero farlo in mezzo agli odi e alla sfiducia che erano sollevati dagli sconfinamenti dell'abuso della forza» (*L'inutilité des guerres démontrée par l'histoire*, 1895, p. 7). Bisognerebbe reagire a quel realismo convenzionale e scolastico che non pone altra interpretazione della storia che quella secondo la forza!

Attraverso tutti verso un tutto migliore

L'apertura alla compresenza, il cui acquisto di intensità e di complessità è dovuto principalmente a tre fatti: 1. immensa gravità delle due guerre mondiali; 2. importanza della prassi di Gandhi; 3. coscienza dell'orizzonte del mondo, è la migliore contrapposizione che possa farsi al modo chiuso di intendere le istituzioni. Essa manifesta che la libertà si è fatta molto costruttiva, e non è semplicemente una rivendicazione individualistica.

Difatti l'apertura nonviolenta è la rivendicazione dell'esistenza, della libertà, dello sviluppo di ogni essere; è nella direzione del *tu* e non dell'*io*, come invece si è mossa tanta rivolta contro le istituzioni; risalto dato alla produzione dei valori, che sempre più uniscono i tutti; segnalazione dell'aiuto che ad ogni singolo essere, insufficiente e battuto, viene dalla profonda unità della

compresenza. Non è la contrapposizione dell'individuo grezzo, naturalisticamente inteso, all'ordine legale.

E allora è legittimo trascendere il riferimento assoluto all'ordine. In antico il riferimento della legge veniva fatto all'ordine del cosmo, perfetto e immutabile, che la legge tendeva a riprodurre. Poi si è parlato di riferimento all'ordine razionale della comunità umana vivente nella storia; ma anche qui è da dire che nessuno può farsi unico interprete di tale ordine, perché questo ordine è continuamente ricostruibile e da portare ad alti livelli. Per evitare che di tale ordine venga data un'interpretazione che imiti il mondo della natura, cioè della forza e dell'eliminazione del singolo essere, la contrapposizione migliore è quella della compresenza. Si sono fatti avanti interpreti di un ordine del mondo, che hanno detto: è bene che ci sia il ricco e il povero, il potente e il debole, così si realizzano occasioni per le virtù, e ne viene, con la varietà, la bellezza del tutto. Nello stesso modo nel mondo della natura esiste un meraviglioso equilibrio ed ordine per cui il pesce grande mangia il pesce piccolo (altrimenti i pesci piccoli sarebbero troppi). Niente affatto! A noi non importa affatto di un tutto ottenuto a tale prezzo; e non riteniamo che la nostra tensione debba essere per una imitazione della natura, piuttosto per la sua trasformazione. A noi interessa non il tutto di ora, ma interessano i tutti per arrivare ad un tutto migliore, che è quello della compresenza sempre più attuata.

Abbiamo, quindi, un ordine da contrapporre all'ordine cosmico o all'ordine statale-razionale, ed è l'ordine della compresenza, che è della realtà di tutti – nessuno escluso per nessuna ragione – e della loro produzione dei valori, in modo reciproco e corale. Se per una più piena realizzazione di questo ordine si deve contrastare ad altri tipi di ordine, c'è evidentemente un compenso agli inconvenienti del "disordine". Come ci sono quelli che sostengono guerre, guerriglie e rivoluzioni per arrivare ad un migliore ordine, così si potrà sostenere la fedeltà all'ordine nonviolento.

La duplice realtà della natura e della compresenza, in una contrapposizione continua e drammatica, ci porta a superare la paura che l'individuo ha provato fino ad oggi per la sua debolezza e impotenza rispetto al Tutto. Quando il Tutto era la Natura, l'individuo – anzi: ogni essere vivente – era atterrito dal fatto che la Natura lo espellesse dal suo ordine, che è vitalità, forza, salute, benessere. Quando il Tutto è stato visto come ordine statale-razionale e storia vivente, l'individuo, se ha sentito venir meno la sua capacità di contribuire, è stato preso dalla tristezza. Proprio questa tristezza scompare nella contrapposizione della compresenza alla natura. Noi non abbiamo una sola realtà, quella della Natura o della Storia, e chi è forte ci sta, chi non è forte, non ci sta: abbiamo un'altra realtà, una pari realtà, che è quella della compresenza e in essa stanno tutti, perché essa è la realtà di tutti. Possiamo avere una soddisfazione duplice, di essere nell'una e nell'altra. E il modo di essere convinti di ciò è semplice: chi è aperto alla compresenza, vede che la compresenza lo aiuta e compensa nelle sue insufficienze. Comincia oggi tutto un lavoro di accertamento e di celebrazione degli aiuti che la compresenza dà stando vicina a ogni essere.

Questo è un tema che la civiltà oggi può assumere e portare avanti con tante forze, come predominante, come una religione. Il fatto che mancasse questo tema da elaborare, questo oggetto da portare quotidianamente nella propria vita, ha prodotto la civiltà dei consumi o del benessere, che poggia sugli elementi naturali-vitali. Ma si capisce che è una civiltà di transizione, di preparazione e in via di finire. Noi che ci troviamo in mezzo a questa civiltà che è di passaggio, non possiamo fare a meno di prendere elementi dal "benessere" attuale, anche se per la compresenza siamo, in assoluto, disposti a perdere l'altra: abbiamo fatto la nostra scelta. Così è per alcuni elementi, come la proprietà nella forma privata, la difesa poliziesca della nostra esistenza, l'isolamento dei delinquenti, la differenza di stipendi, di abitazioni, di comodi ecc. Noi li accettiamo come la società attuale

ce li offre, pur cercando di attenuarli e portarli piú vicini alla compresenza.

E se viene fatto valere il principio che l'ordine legale, con i suoi elementi di forza e di costrizione, è a vantaggio dei deboli, che non potrebbero farsi ragione con la propria forza, noi dobbiamo vegliare a che la "forza" sia effettivamente tale, e non realmente a vantaggio di una sopraffazione particolare, privata, di gruppo.

Non può essere invocato per il diritto il criterio della pura e semplice "efficienza" nell'assicurare la convivenza umana, perché: 1. bisogna sempre calcolare quanto viene a costare tale efficienza; se il suo prezzo fosse eccessivo, bisognerebbe rinunciarvi; 2. bisogna ammettere che sia possibile perdere deliberatamente di efficienza per acquisire, alcune volte, un altro valore.

La considerazione sul prezzo dei mezzi è stimolata anche dalla constatazione del potenziale immensamente distruttivo di certi mezzi, come pure dall'accresciuto valore positivo di certi oggetti, da non poter piú esser considerati come mezzi. Se, per es., per proteggere l'indipendenza di una città, noi dovessimo fare una guerra atomica e distruggere l'esistenza e la civiltà di cento milioni di cittadini nemici, sarebbe questo un mezzo da usare? Se, per un altro es., è cresciuto il rispetto dell'essere umano, pensando a ciò che può dare liberamente, è lecito sempre torturarlo (come si fa generalmente) per arrivare a conoscere i suoi complici in un delitto, o per farlo confessare e ottenere la "prova" della sua reità? Fu l'efficienza che condusse al delitto di Hiroshima? La ricerca della pura e semplice "efficienza" non è responsabile del grande ritardo nella generale educazione umana?

Non basta l'efficienza

Piero Gobetti, scrivendo ne "La Rivoluzione liberale" su Giacomo Matteotti il 1° luglio 1924, disse: «Ma la sua attenzione era poi tutta a un momento d'azione interme-

dio e realistico: formare tra i socialisti i nuclei della nuova società: il comune, la scuola, la cooperativa, la lega. Così la rivoluzione avviene in quanto i lavoratori imparano a gestire la cosa pubblica, non per un decreto o per una rivoluzione quarantottesca». E il 15 aprile 1924 Gobetti aveva scritto, ne “La Rivoluzione liberale”, che le opposizioni non avrebbero dovuto far conto sulla monarchia, sugli antifascisti conservatori, sulla manovra parlamentare; ma che bisognava avere il coraggio di non collaborare alla Camera neanche con la critica, magari a costo di iniziare un nuovo implacabile ostruzionismo: la strada rettilinea era quella di provocare il dissidio tra i poteri locali e il centro, attraverso la conquista dei Comuni, tessendo lí sopra un lavoro per tutta una generazione.

Antonio Gramsci era allora a Vienna e scrisse al Togliatti il 19 aprile 1924 che, anche se il concetto di Gobetti di conquistare i Comuni e di fare l'ostruzionismo parlamentare aveva qualche cosa di ingenuo, tuttavia aveva anche qualche cosa di vero perché bisognava «evidentemente organizzare un nuovo potere nella fabbrica e nel villaggio, che, sviluppandosi, soffochi lo Stato fascista» (Paolo Spriano in «Rinascita» del 12 febbraio 1966).

Era quella una situazione tragica, e la libertà stava morendo: c'era una grave insufficienza nell'organizzare la non collaborazione dal basso verso il fascismo, e quegli spiriti vedevano chiaro, ma non avevano intorno quella preparazione e quella maturità che li assecondasse; e la responsabilità di ciò non sta soltanto nella Chiesa romana che non voleva creare nessuna difficoltà al governo fascista, ma anche in quelle correnti laiche che contavano piú sul Parlamento e sui colloqui romani, che su coordinate pressioni dal basso.

Oggi il problema viene ripresentato in grande, e il promovimento di una generale capacità di controllo dal basso viene ripreso con assoluto rigore dai persuasi della compresenza e dell'omnicrazia, appunto perché superatori della violenza e tesi a stabilire continue solidarietà. Bisogna aver pronta una vastissima rete di organi dal

basso, di consulte locali, di comitati scuola-famiglia, di centri sociali piú che per ogni parrocchia, di commissioni interne, di consigli scolastici e comitati universitari, di centri di addestramento alle tecniche nonviolente, di commissioni locali di controllo di tutte le forme di assistenza e previdenza, di sviluppo di assemblee per addestrare tutti, e particolarmente i giovani, perché non si sentano isolati o giocati dall'alto. Non si deve separare la "efficienza" dalla "partecipazione comunitaria", che è un fine altrettanto importante; anzi certe volte la storia ha cura di sviluppare piú il secondo che il primo, guadagnando in legami che uniscono gli uni agli altri, e perdendo in risultati tecnici; ma non è detto che siano epoche meno importanti per la civiltà. A me sembra che proprio in questa epoca, tra ellenistica e pompeiana, la civiltà stia facendo un passo molto importante per imparare – e vivere – che la ragione è internamente i tutti uniti dai valori (la compresenza), e il passo conta anche nella sfera politica e sociale, nella quale la "realtà di tutti" nel suo senso piú elevato, si fa crescentemente presente. Acquisire ciò può essere importante, quanto assicurare l'efficienza agli organi del potere. Le riserve che si fanno circa una "democrazia diretta" sono da considerare attentamente: non si tratta di arrivare ad un'amministrazione permanente da parte della piazza anonima, calpestatrice, per di piú, dei diritti delle minoranze e della presenza di opposizioni effettive. Il discorso è diverso: si tratta di "aggiunte" da stabilire instancabilmente. Ciò che è inaccettabile è la saggezza di coloro che dicono: da che mondo è mondo, sempre pochi hanno governato, e non andate a cercare altro. Ha scritto Domenico Bartoli, nell'«Epoca» del 5 giugno:

L'autogoverno nel senso pieno della parola, la democrazia diretta sono illusioni, specialmente nel mondo moderno. Scompaiono a poco a poco come istituti praticamente operanti anche da quegli antichi cantoni della Svizzera dove sopravvivono le assemblee popolari, ossia di tutto il popolo, direttamente

deliberante. Una cosa, allora, importa più di tutto il resto: la presenza di una classe politica capace, onesta, equilibrata, non troppo cupida di potere, attaccata alla libertà e alla legge, che ponga chiaramente alla moltitudine degli elettori le diverse scelte sulle quali essa, col suo voto, deve decidere con piena indipendenza. Naturalmente, la libertà di questa scelta è limitata dall'attività della classe politica, che elabora i contrastanti programmi secondo la propria interpretazione degli interessi nazionali e particolari, li spiega, li volgarizza, li diffonde con maggiore o minore abilità, e dovrà poi applicarli. Perciò, anche nella più larga delle democrazie, come fu dimostrato già molti decenni fa da grandi scrittori italiani, sono i pochi che governano e i molti che sono governati.

Ma non ci si può accontentare della speranza che venga una classe dirigente onesta e competente, correndo il rischio di tante delusioni, irrigidendo la circolazione delle *élites*, perdendo il vantaggio di quell'educazione generale che c'è nello sviluppo del controllo dal basso. Il controllo aiuta ad essere onesti e competenti, anche chi stenta a diventarlo. Non è alla maggioranza caotica e dispotica che viene aperto il varco: le forme di assemblea (con gruppi e commissioni di studio che riferiscono volta per volta) e il controllo qualificato e articolato, sempre nella fede che il potere è di tutti, debbono creare un insieme tutto sensibile, informabile e capace di attivo consenso e dissenso.

Il dissenso è importante specialmente nei riguardi della guerra («di fronte alla guerra atomica – ha scritto Norberto Bobbio – siamo tutti obiettori di coscienza»), e da questo campo si può muovere e risalire tutta la china, per avere la fede e la forza di costruire una nuova società, in stato di rivoluzione permanente nonviolenta dal basso, che superi i vecchi strumenti della guerra e della rivoluzione armata, che poi, in un periodo di terrore, consolida il potere dei violenti e crea nuove ingiustizie. Nel momento storico in cui ci troviamo, nella confluenza di due insoddisfazioni, della struttura capitalistica occidentale (che continua le guerre, lo

sfruttamento, l'oppressione di classe) e della struttura comunistica (che impedisce la libertà di informazione, di critica, di controllo, di circolazione), dobbiamo avere la forza di congedare anche ciò che era connesso con le due concezioni, il gruppo tecnico onnipotente in nome dell'efficienza, il gruppo politico onnipotente in nome della rivoluzione.

La rivoluzione nonviolenta come gioia

L'aprirsi alla realtà di tutti, con attenzione, articolazione e sviluppo quotidiani, porta a vedere la realtà di tutti come "compresenza", cioè come un'unità profonda di tutti, sempre valida, produttrice, cooperante e aiutante, integrante ogni singolo essere, che altrimenti sarebbe dalla natura colto nel suo isolamento e colpito. Più si ama la realtà di tutti, e più essa risponde come compresenza; più per essa si perdono alcune cose del mondo, e più la compresenza appare come produttrice cooperante dei valori più alti e più importanti; più per la realtà di tutti si perde tempo, più la compresenza dà quell'intensità nel tempo, quei momenti di forza e di visione chiara che ricompensano di anni di sacrificio e di prigionia. Se non ci fosse che un tipo di realtà (Natura o Storia), la vittoria sarebbe tutto, e ogni mezzo lecito per essa; e questo è il principio che ha ispirato i rivoluzionari fino ad oggi: considerare il mutamento delle strutture come fondamentale, portando tutte le forze lì, di là da ogni ritardo o scrupolo, considerando come "ritardo" o "scrupolo" tutto ciò che non fosse uso di ogni mezzo per la vittoria.

E si comprende la via di uscita dall'antitesi in cui si trova l'azione politica rivoluzionaria. Da due secoli essa si dibatte tra due poli: o preme per riforme politiche e sociali, che, pur essendo tappe di un progresso, non danno quella soddisfazione di mutamento profondo, quella sostanza che quotidianamente soddisfa la tensione, che perciò si ammolisce nell'articolazione del benessere e anche dell'e-

donismo, o preme per una rivoluzione totale, e impaziente si dirige al potere, conquistandolo e mantenendolo con tutti i mezzi, ma perde così la reale attuazione del “nuovo uomo”. La prima è la linea del riformismo nell’ambito della società capitalistica; la seconda è la linea dello statalismo comunistico. La via di uscita dall’antitesi, visto che né nell’una né nell’altra si ha la piena soddisfazione della premessa rivoluzionaria, è la fedeltà assoluta a questa, ma con una soddisfazione o godimento o celebrazione dei mezzi *lungo la via*. L’orientamento del riformismo è per rifiutare la trasformazione violenta e per utilizzare via via tutti i modi offerti dalla democrazia parlamentare per fare passi in avanti anche modesti; l’orientamento statal-comunistico accetta l’uso della violenza e della sospensione dei rapporti democratici, pur di portare e mantenere il partito al potere: manca nel primo il pieno potere, perché c’è il compromesso con il vecchio potere; manca nel secondo la libertà di tutti, che era il fine del socialismo, rinviata, invece, a tempo indeterminato.

La via di uscita è di avere qualche cosa in mano che compensi per il mancato raggiungimento del totale potere e della piena liberazione; e questo qualche cosa è celebrazione, religiosizzazione della compresenza, fruendo con gioia di tutto ciò che essa offre. Vivere quotidianamente l’apertura alla compresenza è già molto, anche se la realtà di tutti non ha ancora pienamente trasformato la realtà naturale e storica; attuare nei suoi inesauribili modi la nonviolenza, essendo essa per amore, è già una realizzazione positiva, non un fatto neutro, un semplice mezzo, usato pensando ad un fine; estendere il nostro campo continuamente ad altri esseri dà meravigliose scoperte e novità nelle allargate solidarietà; apprezzare i valori con il sentimento nuovo che ad essi coopera l’interiorità di tutti gli esseri, ed ogni vera, alta musica ha qualche cosa di corale, è una festa introdotta già nella nostra vita. Il fine assoluto e totale, ideale regolativo o estrema fine di questa realtà insufficiente: la compresenza come pieno realizzarsi di tutti gli esseri, nessuno

escluso, nella produzione di valori in una realtà liberata dagli attuali limiti, rimane come tensione suprema, che porta a sacrifici e rinunce; e la cosa è ben diversa da un riformismo nel benessere, e diversa dall'accettazione di mezzi che si reputino necessari per cambiare le strutture (violenza, dittatura, polizie speciali e torturanti, militarismo, intolleranza ideologica, distruzione degli avversari, ecc.), ma che non possono essere amati per sé stessi.

La teoria delle due fasi del potere

La scelta della rivoluzione nonviolenta al posto della rivoluzione violenta dipende dalla fiducia che i mezzi conformi alla nonviolenza assicurano, a lungo andare, una maggiore stabilità alle conquiste. Il rivoluzionario violento è pessimista, poiché egli distrugge gli avversari e impone nuove strutture sociali con la dittatura. Siamo noi sicuri che gli avversari sono chiusi alla trasformazione che proponiamo? Naturalmente non c'è da illudersi, ritenendo che gli avversari si muteranno subito, appena noi faremo le nostre proposte, che li danneggiano: non è questo che può pensare il gruppo nonviolento, che non si illude affatto. Ma se la proposta rivoluzionaria è accompagnata da due elementi:

1. la crescente solidarietà dal basso con altre persone;
2. il sacrificio proprio in un lungo tempo, con la costante affermazione della propria proposta rivoluzionaria; la cosa matura in modo diverso. Può darsi, vedendo la situazione strategicamente, che, se le forze di rivoluzione violenta corrono il rischio di non esser più vittoriose, poiché il fronte della conservazione può dispiegare una capacità repressiva schiacciante ora che ha capito di esser messa in pericolo, questo sia il momento storico nel quale bisogna soprattutto consolidare la posizione che teniamo e trovare i modi di rafforzare e confortare i persuasi, perché non si disperdano. Ciò che manca oggi è proprio un addestramento al saper resistere-

re e tener fermo, a fianco dell'addestramento all'assalto rivoluzionario. Proprio in questo tempo sta avvenendo l'arricchimento dell'opposizione, mediante la posizione nonviolenta, che condivide la lotta, ma non l'uso dei mezzi violenti. E per non ricevere l'accusa di essere improduttivi e inefficaci, non c'è altro che sviluppare all'estremo i due punti accennati: lo stabilire solidarietà, il saper resistere a lungo. Di solito il nonviolento resiste meglio, perché muove dal principio che la sua lotta è lunga ed è preparato ad essa, che dà già gioia.

Questo discorso vale anche ad illuminare l'espressione "il potere di tutti". La solidarietà aperta e il sacrificio resistente conferiscono un potere a tutti, danno cioè una capacità di influire, di presentare efficacemente la propria volontà, di essere, sia pure inizialmente in piccolo, ascoltati e fors'anche obbediti. Bisogna saper praticare i due modi della rivoluzione nonviolenta per capire poi, quasi con stupore, che esiste, anche da questa parte, un potere; un potere che si esplica da un "centro". Con la persuasione nonviolenta appare il rilievo del centro (una persona o più persone), da cui viene esercitata quella determinata pratica nel mondo circostante. La teoria del "centro" aperto a dare il contributo proprio nel mondo circostante viene a sostituire la teoria della comunità dei salvati, chiusi nella loro pratica e destinazione diverse. La fedeltà alla compresenza crea, con ciò stesso, un centro aperto. La presenza di un centro modifica già la struttura sociale, che non è più composta di persone aventi un potere e di persone che non lo hanno: un centro che attua l'apertura nonviolenta mostra che è possibile avere un potere, senza bisogno di sostenerlo con la violenza. Il persuaso come centro è la prova visibile che è possibile fronteggiare il potere assoluto delle istituzioni.

Tutto ciò aiuta a meglio accertare il potere possibile, pure non stando al governo, se questo non potesse essere che nei vecchi modi. Questa che si potrebbe chiamare la "teoria delle due fasi del potere", sostituita alla teoria di una sola fase del potere, contrasta alla tesi della con-

quista in ogni modo del potere, che è stata dominante nella prima metà del secolo. La teoria delle due fasi fa posto ad una fase di potere senza governo, che crea la meritevolezza davanti alla storia. Di contro al pessimismo che soltanto con lo Stato si dominano gli uomini inguaribilmente e interamente egoisti e violenti (un ragionamento che ha anche il limite, che lo Stato, che dovrebbe dominare e correggere gli individui, potrebbe trovarsi nelle mani di una persona, di un gruppo egualmente egoista e violento), facciamo valere il metodo di impostare un'adeguata articolazione della prima fase, quella del potere senza governo, premessa e garanzia che l'eventuale seconda fase sia un potere nuovo "conseguente" alla prima fase, di allargamento delle aperture, di addestramento alle tecniche della nonviolenza (che non può essere usata a caso, specialmente se è attività di gruppo), di miglioramento della zona in cui si vive (perché da una periferia onesta, pulita, nonviolenta avverrà la resurrezione del mondo), di lavoro educativo, di impostazione di continue solidarietà con altri nella rivoluzione permanente per la democrazia diretta, connessa intimamente con la nonviolenza.

L'assemblea

Nell'ipotesi migliore il centro formato da chi è persuaso dell'apertura nonviolenta si presenta come integrazione delle istituzioni. Le istituzioni possono inorgogliersi della loro chiusura e divenire prepotenti; e allora il centro è di assoluta opposizione, in nome della realtà di tutti; ma le istituzioni possono esplicitare un'azione benefica, facendosi strumenti (per quanto possono) di una buona intenzione verso i valori e verso gli esseri. Tuttavia il centro costituisce quella integrazione che è sempre necessaria. La cosa è sempre vera, ma nel presente momento è culminante. Facciamo due esempi.

Il primo è quello del Parlamento. Non sono d'accor-

do con i distruttori del sistema rappresentativo, che le democrazie occidentali hanno costruito; ma ne vedo i limiti. Bisogna esser vissuti sotto una dittatura per capire che il libero funzionamento della rappresentanza parlamentare è qualche cosa di positivo, pur con i suoi difetti di influenzabilità da parte di interessi particolari e settari, pur con il suo abusare della insufficiente informazione e della scarsa educazione critica delle moltitudini popolari, quelle a cui bisognerebbe tener di piú, perché le persone colte hanno altri modi per esercitare una qualche influenza pubblica. Non accetto la frase del "cretinismo parlamentare".

Considero utile il parlamento, ma mi preme dire che esso ha bisogno di essere integrato da moltissimi centri sociali, assemblee deliberanti o consultive in tutta la periferia. Questa integrazione è dal basso. Il Parlamento, che è dal basso per la sua derivazione dall'elezione, rischia tuttavia di diventare "dall'alto", cioè dalla capitale, da un cerchio di conoscenze speciali e di interessi riservati a pochi. Bisogna che siano tanti gli enti locali deliberanti in assemblea, da costituire il necessario contrappeso e correttivo. E poiché anche al livello degli enti locali può ripetersi l'indurimento delle posizioni "dall'alto", è necessario costituire centri sociali, periodici e aperti, nei quali si dibattano tutti i problemi a cominciare da quelli amministrativi. Non importa che i centri sociali siano inizialmente soltanto consultivi, perché la pressione che essi possono esercitare sui nuclei deliberativi è sempre possibile, se non altro manovrando il consenso e il dissenso secondo le tecniche della nonviolenza. Il centro sociale periferico (consiglio di quartiere, di frazione, di villaggio, di borgata) è uno degli strumenti per dare un potere a tutti.

L'assemblea è sempre un fatto commovente per chi è aperto alla compresenza. Essa è qualche cosa di piú della somma dei presenti; è sempre un'unità che cerca sé stessa, come un astro staccato da una galassia che intraprenda a ruotare in un'orbita, ma in un modo molto piú difficile. Su ogni assemblea passa il soffio della compresenza,

anche come invito alla disciplina e all'elevazione. Essa è anche l'esempio, il modello di riferimento della compresenza, e perciò è sacra. Non si vedono i morti, e non si vedono, di solito, i sofferenti e gli altri assenti per le loro limitazioni temporanee; ma essi potranno tornare nell'assemblea, e nessuno può escludere che un giorno avvenga il grande fatto del ritorno dei morti, o della loro visibilità accanto ai viventi. L'assemblea è sacra, ed è permanente; anche quando non è riunita, vive una ragione che la tiene unita. Una grande forza di educazione e di freno viene dall'assemblea verso chi ne fa parte, e vi cimenta le sue forze, e le depura dall'arbitrio, dal sentimentalismo, dalla permalosità. È bene affermare che l'assemblea ha un grande potere. È un potere su cui si può lavorare per renderlo più informato e consapevole, meno soggetto alla scompostezza, più eroico talvolta, ma ha sempre qualche cosa di imponente e di rispettabile, direi di musicale.

So bene che l'assemblea molte volte è inferiore a questa idea, e svela i suoi difetti; tuttavia ha il grande pregio di mostrare che potrebbe elevarsi ad essere come è l'idea, soprattutto quando praticasse la perfetta umiltà riguardo alla compresenza, nel continuo vagliare il proprio potere ai criteri dei valori e della realtà di tutti. Un'umiltà che è prima dell'inizio di un'assemblea e subito dopo la sua fine, perché riconosce l'impossibilità di comprendere l'infinità di tutti gli esseri, senza esclusione.

L'assemblea non è infallibile, può sbagliare; ma il concreto atteggiamento è di starci dentro per mostrarle i suoi sbagli; e purtroppo l'insufficienza umana si vede in questo evitare di farsi presente in un'assemblea con il proprio dissenso costruttivo. Chi è aperto deve sempre collocarsi nelle assemblee, perché esse sono qualitativamente superiori all'autorità del monarca, che, come dice lo Hegel, deve mettere il puntino sulla *i* per dar valore esecutivo ad una legge. Il travaglio di un'assemblea è molto più nobile di quel tale che avanza a mettere il suo puntino. Gli sbagli di un'assemblea suscitano il mio dolore infinitamente di più degli sbagli di un sovrano

educato male, perché questi è un mio fratello, mentre l'assemblea è piú, è qualche cosa che mi genera.

Il principio che l'assemblea ha il potere è valido, perché è ciò che assomiglia piú di ogni altra cosa alla realtà di tutti, che è dal basso e omnicomprensiva. L'assemblea è una molteplicità che porta in sé l'unità, e perciò è il *primum*, la presenza del potere. Ma noi vediamo così l'assemblea e la esaltiamo, in quanto siamo aperti alla realtà di tutti. L'errore sarebbe di esaltare l'assemblea indipendentemente da ogni riferimento, e allora l'assemblea diverrebbe una parte della realtà in continuo pericolo di essere al livello della natura, di farsi prendere dalla tentazione di chiusura, di presumere alla infallibilità. Il Dewey dice che il pregio di una comunità sta in due caratteristiche: il gruppo di valori a cui serve, l'apertura al mondo circostante. E questo è soprattutto un buon criterio, che viene portato al suo piú alto livello nella idea della compresenza di tutti cooperanti ai valori. L'assemblea acquista il massimo valore nel riportarsi alla compresenza, nella quale l'assemblea si media e si eleva. Ciò che è "dal basso", se messo in rapporto con la compresenza, risolve in sé perfettamente tutto ciò che è in alto.

Una qualsiasi assemblea è già in sé un prestigio e un potere, che sono ulteriori al potere di uno solo; ma è anche una potenzialità di portarsi molto piú in avanti, se si mette in rapporto con la compresenza e in essa si media. Accettare il modo nonviolento di regolare i rapporti con gli altri, mantenere e articolare l'apertura alla realtà di tutti e ai valori che tutti producono cooperando, questo può essere vissuto da un'assemblea, e accettato mettendolo insieme con il proprio potere.

L'espressione "dal basso" vuol dire esattamente di muovere dai singoli esseri, nella loro esistenza e molteplicità, nelle loro condizioni anche elementari di vita, di benessere, di cultura. S'intende che l'apertura nonviolenta valorizza al massimo questo principio, ma sulla linea di procedere fino alla compresenza. Non può ciò che è "dal basso" pretendere all'assolutezza, se non è nel quadro

dell'universalità della realtà di tutti. Altrimenti non è più dal basso, ma è oligarchia o tirannia di un gruppo di pochi, olocrazia se è tirannia che una "massa" esercita su altri. È già molto quando in un'assemblea c'è chi la vede da questa apertura alla compresenza: ciò che egli presenta, è in grado di elevare e fondare l'alto valore dell'assemblea; e se l'assemblea non l'ascolta, almeno per il momento, egli non ha che i due principi detti prima per ogni occasione: stabilire solidarietà con altri, accettare la costanza nell'affermazione con eventuale sacrificio, cioè il tempo lungo per l'attuazione del meglio. L'assemblea può perdere, almeno per un po' di tempo, le sue possibilità migliori, accontentandosi delle soddisfazioni della natura o vitalità o potenza; o può riscattarsi, prima o poi, nella mediazione con i tutti e i valori (compresenza). L'assemblea può avere in sé anche una sola persona che, persuasa della compresenza, parla e propone ai componenti dell'assemblea decisioni ispirate dalla compresenza (preferenza per i metodi nonviolenti, interesse per uno o altro dei valori, ricerca e culto degli esseri più limitati, appassionamento a servire tutti, ecc.): egli vede non soltanto l'assemblea che esige il potere e l'afferma, ma mette in rapporto questo potere con la compresenza.

Insieme con il contatto o mediazione che l'assemblea può avere – almeno in alcuni – con la compresenza, c'è un altro contatto, ed è quello con l'opinione pubblica. L'assemblea che pretenda di farne a meno rivela subito di essere una parte, un pezzo, che presume ad assolutezza, e perciò perde l'universalità che potrebbe sostenerla. Dal Settecento l'opinione pubblica è venuta in primo piano perché sono stati spodestati i re "per grazia divina". Naturalmente l'opinione pubblica esisteva anche prima, ma nel Settecento si è compreso meglio che ogni cittadino, non più minorenne ma divenuto maggiorenne, ha il dovere di "parlare ed ascoltare" e di contribuire a rendere informati tutti di tutte le riforme pubbliche possibili.

L'opinione pubblica è sempre varia, ricca di correnti diverse, di dislivelli, di informazioni disparate, di for-

mazione culturale disuguale. Ma ciò non vuol dire molto, perché c'è sempre il posto per una proposta nuova, per un'affermazione mai fatta. Essa serve a colmare le distanze tra chi esercita il potere e chi parrebbe che non lo avesse. Non esiste soltanto chi comanda e chi obbedisce, perché esiste anche l'opinione pubblica che rende facile o difficile sia il comando che l'obbedienza.

E l'assemblea deve essere informata circa l'opinione pubblica e deve essere pronta a dare le proprie informazioni all'opinione pubblica, dando e ricevendo. Ogni associazione o ente deve avere un ufficio stampa. In questo modo l'assemblea viene a vivere in una condizione di sviluppo equilibrato, perché la soddisfazione delle sue esigenze tiene conto da un lato della finalità della compresenza, e dall'altro della presenza dell'opinione pubblica. Nella società attuale permane una concezione gerarchica e chiusa, per cui i dirigenti di ogni ente si sentono impegnati soltanto davanti ai loro superiori. Invece la prima responsabilità di ogni ente è davanti al pubblico anonimo, e davanti a questo l'ente deve parlare e ascoltare, giustificando i propri provvedimenti in una determinata situazione e ascoltando suggerimenti e proposte. Una vecchia tradizione centralistica (medioevale per un lato, napoleonica e burocratica per l'altro) non ha creato l'abitudine di render conto al popolo anonimo; e il parroco, per esempio, non rende conto ai parrocchiani alla fine dell'anno delle entrate e delle spese della parrocchia stessa e di beni che non sono personalmente suoi.

Proprio qui occorre fare la rivoluzione più decisa, che prende questi aspetti: 1. ridurre la durata del potere e ammettere il diritto di revoca quando dal basso si ritenga errato quell'uso del potere; 2. creare molti organi intermedi e gruppi di lavoro per decisioni più particolari e per i controlli; 3. imporre a ogni livello la convocazione frequente e periodica di assemblee; 4. fornire all'opinione pubblica largamente le proprie informazioni ed ascoltare le critiche e le proposte.

Anche il potenziamento dell'opinione pubblica è un

modo di estensione del potere di tutti, perché tutti in essa vengono ad esercitare una certa influenza; e per questo bisogna difendere e svolgere i diritti della libertà di espressione, informazione e controllo, come anteriori ad ogni altro, come quelli che assicurano un certo potere a tutti. Purtroppo le rivoluzioni recenti, mirando a trasformare le strutture, hanno trascurato tali diritti, sia stando in basso che stando in alto, e perciò è in atto una paurosa involuzione del potere. E se le attuali posizioni della proprietà, con grande prevalenza della proprietà privata, rendono molto difficile ai cittadini di contribuire dal basso all'opinione pubblica; se ciò che dipende direttamente dallo Stato (la radio e televisione, e anche quotidiani di proprietà pubblica) finisce con essere non aperto a tutti, ma tendenzioso e conformistico; non c'è, finora, altro modo che di servirsi di centri sociali, che moltiplichino e alimentino dal basso le voci dell'opinione pubblica.

Il potere e la tecnocrazia

L'opposto dell'assemblea è la tecnocrazia. L'obiezione più frequente che viene fatta ai sostenitori della democrazia diretta è che le condizioni attuali della civiltà e i compiti che stanno davanti ai dirigenti delle comunità umane sono tali che esse richiedono un potere non condiviso, disperso, ignorante, ma concentrato e competente. Se vogliamo, si dice, che l'insieme abbastanza complesso della società attuale funzioni, dobbiamo affidarci ai tecnici, cioè a persone che siano capaci di guidare tale funzionamento. È evidente che il potere dei competenti o tecnici va condizionato. Non possiamo pensare per es. di affidare ai tecnici il potere sull'esistenza o non esistenza dei cittadini, per cui se un gruppo di tecnici fosse convinto che, per es., la soluzione dei problemi del Mezzogiorno italiano o dell'India sarebbe agevolata dall'uccisione del 50% dei bambini che nascono, essi potrebbero ordinarla, senz'altro. Tutto sta, dunque, nel

dare il minimo potere ai tecnici, cioè nel sottometterli al potere di altre persone, e di porre dei campi intoccabili o diritti che essi non possano minimamente trascurare.

La cosa rientra nella situazione generale dell'attuale civiltà, che fa la confusione tra i mezzi e i fini, ed ha tanto perfezionato la quantità e qualità dei mezzi che ha finito per apprezzare questi, obliando i fini. La vitalità, l'affluenza di beni, le macchine, l'ordine sociale e l'efficienza dei servizi, da mezzi son diventati fini; e perciò si capisce l'importanza e i meriti che assume chi si occupa di tali mezzi.

Per affrontare il problema i modi possono essere questi:

1. Insistere, con l'esempio e la diffusione, sul valore di altri elementi della civiltà, di valore culturale ed etico, tali da diminuire il prezzo eccessivo pagato per lo sviluppo delle tecniche del benessere: la semplificazione della propria vita e la preferenza data ai valori culturali ed etici, agli impegni religiosi e sociali, si contrappone tanto più efficacemente quanto maggiore è il numero di coloro che fanno le scelte migliori.

2. Vi sono certe tecniche che noi dobbiamo coltivare con competenza per porle accanto a quelle che riguardano gli agi della vita e gli aspetti meccanici, amministrativi, fisici, medici: sono le tecniche della vita culturale, artistica, educativa; tecniche della nonviolenza, degli incontri sociali, della ricerca religiosa.

3. Il perfezionamento della tecnica in séguito a nuove ricerche scientifiche può condurre ad una semplificazione dell'esecuzione di molte operazioni. L'automazione rientra in questo progresso. Se il dominio di un processo meccanico è possibile con poca fatica e con poche conoscenze, sarà possibile estendere a moltissimi tali compiti, almeno per brevi periodi a turno. Tutti potremmo alternarci in certi servizi pubblici, se estremamente semplificati nel congegno direttivo. Non può oggi anche un pittore, un musicista, guidare la propria automobile? Non c'è bisogno di attribuire un potere eccessivo ai meccanici dei motori automobilistici. D'altra parte nella scuola dovremo apprendere, tutti, una

certa cultura politecnica che ci renda atti, domani, ad esercitare temporaneamente certe funzioni tecniche o a dirigerle, se avremo imparato le strutture dei vari campi dell'amministrazione della vita.

4. Questo discorso sulla possibilità della direzione di settori tecnici affidata per rotazione può allargarsi al potere nel senso che potrà avvenire che moltissimi o quasi tutti acquisteranno l'attitudine di tale direzione, se ci sarà un frequente avvicendamento nei posti di direzione. Lo sviluppo degli enti intermedi, locali e periferici porterà a che tutti esercitino, abbiano esercitato o potranno esercitare il potere, trovandosi in un posto direttivo e di responsabilità. Anche qui è efficace il rimedio portato dal criterio dei "tutti". L'avvicendamento deve essere permanente in modo che la rotazione delle cariche impedisca il formarsi di una casta di tecnocrati largamente dominante dappertutto.

Lo scopo è, dunque, di contenere le pretese dei tecnici, soprattutto impedendo che essi diventino burocrati e accrescano all'infinito il loro potere. Ai modi già accennati, della competenza tecnica acquistata ed esercitata da tutti in un campo o nell'altro, e dell'avvicendamento nei posti di potere, si unisce il funzionamento della democrazia diretta con il controllo che essa può far esercitare direttamente dall'assemblea. Forse ha preso la mano il criterio dell'efficienza, e non sono state considerate abbastanza le conseguenze dell'abbandono del controllo sui tecnici e i burocrati. Le società attuali sentono sempre meno l'obbligo di tenere un conto adeguato dei due elementi, che trasformano la democrazia in omnicrazia: le assemblee e l'opinione pubblica. C'è una continua manipolazione delle une e dell'altra, e le sopravvivenze del rispetto per esse hanno molto spesso un aspetto ipocrita. È molto più sbrigativo fare a meno delle une e dell'altra, liquidarle, sostituendo un principio autoritario, dall'alto, di imperio. Una società che fa dell'efficienza del suo funzionamento materiale il supremo valore, si capisce che arrivi alla soppressione di quei due elemen-

ti, che sembrano inutili o dannosi perditempo rispetto all'efficienza.

Naturalmente, fatta l'esperienza dell'imperio e visto che questa efficienza per sé stessa si fa sempre meno efficiente e si appesantisce nella burocrazia, si dovrà di nuovo riprendere quei due preziosi principi omnicratici dell'assemblea e dell'opinione pubblica. Noi possiamo anticipare quel momento per merito dell'apertura alla compresenza: questa che viene accusata di utopismo ci separa dai seguaci dell'efficienza.

Il superamento dell'esercito e della burocrazia

L'impero romano – una trasformazione per efficienza – poggiava su due elementi: l'esercito e la religione. L'esercito doveva assicurare l'intangibilità del territorio, la religione doveva assicurare l'obbedienza al potere imperiale, visto come strettamente congiunto con gli dèi e la gerarchia dominante le forze della natura. La “pace romana” era diventata una tormentosa tensione, che si alimentava di dure violenze e di conformismo retorico. Per scuotere l'edificio non c'era che una disperata rivolta o un'immensa speranza; dice Adolfo Omodeo: «La religione saliva dal basso». In fondo era il principio dell'assemblea che veniva a valere, perché, mentre le assemblee del Senato e del Foro o non c'erano più o non contavano nulla, Gesù Cristo era il convocatore dell'assemblea innocente, sofferente, oppressa e autentica, ben oltre la discriminazione tra schiavi e liberi. Una società che si regge sulla violenza (l'esercito) e la devozione all'autorità (la vecchia religione) non può che entrare in decadenza, e vede salire accanto a sé una nuova società basata sulla nonviolenza e la creatività.

Lenin ha fatto un attento esame della Comune parigina del 1871, sulla base degli studi del Marx. Gli avvenimenti parigini avevano mostrato al Marx che bisognava correggere il *Manifesto* del '48: La Comune, specialmen-

te, aveva fornito la prova che la classe operaia non poteva impossessarsi puramente della macchina statale già pronta e metterla in moto per i suoi propri fini. La macchina militare e burocratica non deve essere trasferita da una mano ad un'altra, ma deve essere demolita. E questo deve avvenire, aggiunge Lenin, anche in Inghilterra e in America, che hanno acquisito anch'esse il militarismo e la burocrazia (il Marx, al suo tempo, escludeva l'Inghilterra dalla distruzione della macchina statale per fare la rivoluzione popolare, perché era un paese capitalistico senza esercito e in misura notevole senza burocrazia). L'esercito permanente andava soppresso, e la burocrazia sostituita dall'assoluta eleggibilità e revocabilità di tutti i funzionari; l'organo di repressione diventa la maggioranza stessa della popolazione, che assumerà le funzioni statali, e molto meno si farà sentire la necessità di questo potere. Eleggibilità assoluta, revocabilità in qualsiasi momento di tutti i funzionari senza alcuna eccezione, riduzione dei loro stipendi al livello abituale del salario di un operaio: questi provvedimenti, scriveva Lenin, servono da passerella tra il capitalismo e il socialismo. «La civiltà capitalistica ha creato la grande produzione, le officine, le ferrovie, la posta, il telefono ecc.; e su questa base, l'immensa maggioranza delle funzioni del vecchio "potere statale" si sono a tal punto semplificate e possono essere ridotte a così semplici operazioni di registrazione, d'iscrizione, di controllo, da poter essere benissimo compiute da tutti i cittadini con un minimo di istruzione e per un normale "salario di operai" si può (e si deve) quindi togliere a queste funzioni ogni minima ombra che dia loro qualsiasi carattere di privilegio e di gerarchia ... Le funzioni saranno adempiute da tutti» (Lenin, *Stato e rivoluzione*, pp. 54-55 e 61).

Dalle considerazioni sui due fatti storici, lontani e diversi tra loro, possiamo isolare quelle che servono alla nostra ricerca:

1. L'esercito si pone come sostegno dell'imperio o potere assoluto centrale, e perciò va rifiutato dalla radi-

ce, per un rinnovamento profondo. La trasformazione in nazione armata, a parte la sua inattualità, non toglie la mentalità militaristica, che può darsi suoi organi di pressione e di potere. Per una posizione di nonviolenza è da generalizzare l'insegnamento delle tecniche della nonviolenza, addestrando tutti a saperle usare e fornendo loro i mezzi necessari: tali tecniche possono valere per le trasformazioni, o rivoluzioni, interne e per l'eventuale lotta contro invasori. Perciò il rifiuto assoluto della guerra e della guerriglia, e della tortura e del terrorismo (che accompagnano la guerra e la guerriglia), è il punto di partenza, la svolta, la condizione assoluta di una nuova impostazione del potere: l'omnicrazia autentica comincia da quel rifiuto, perché non elimina nessun avversario e dà vita permanente ai due preziosi strumenti che sono le assemblee e l'opinione pubblica.

2. La religione tradizionale ancora intende pesare sulla realtà con sue forme autoritarie (dogmi e infallibilità del capo, preminenza della classe sacerdotale depositaria dei principi etici e dei sacramenti per la salvezza ecc.), riuscendo così efficace sostenitrice dell'imperio, cioè della classe al potere, che preferisce aiutare tale religione invece di sviluppare le assemblee e l'opinione pubblica. Ci vuole una vita religiosa indipendente e dal basso, valorizzatrice della presenza di tutti (la compresenza), e perciò nonviolenta e antiautoritaria, aperta ad una realtà liberata.

3. Per il superamento democratico della tecnocrazia e burocrazia chiuse nei modi detti prima, sono necessari lo sviluppo culturale di tutti e una crescente generale pressione per occupare tutti i posti del potere, accompagnata dai due strumenti che sono le assemblee e l'opinione pubblica. Se manca questa democratizzazione massima unita alla costante libertà di informazione e di critica, la teoria della demolizione della burocrazia resta sulla carta, e si hanno, invece, pesantissime involuzioni burocratiche, come avviene anche nei paesi che si dicono socialisti.

La comune constatazione della difficoltà che l'attuale società passi ad una nuova società sapendo utilizzare al

massimo il pacifismo integrale e lo sviluppo culturale, la pressione dal basso, le assemblee, l'opinione pubblica, porta a pensare che spetta probabilmente ad una nuova vita religiosa – capace di generare la nonviolenza e la democratizzazione massima dell'assemblea e della libertà di pensiero e di controllo – di garantire la difesa e lo sviluppo di questi principi. È osservazione comune che la posizione laica cede su uno di questi punti, o non accetta il pacifismo integrale, o si stanca delle assemblee, o trascura l'opinione pubblica, o non si umilia a stabilire pressioni politiche, unendosi con altri in grandi solidarietà. Invece, per una religione fondata sull'apertura alla compresenza, tutte queste cose rinascono vigorose ed esigenti su una base razionale e appassionata. Alla luce dell'apertura nonviolenta alla compresenza riconosciamo il valore di esigenze rivoluzionarie, l'esigenza di autoliberazione della moltitudine del popolo, dei suoi strati sociali "inferiori" più profondi, oppressi dal giogo e dallo sfruttamento; individuiamo le due strutture da cambiare: l'esercito e la burocrazia; e andiamo oltre il sistema parlamentare.

Accettiamo in pieno i tre punti:

1. secondo le classi o le varie strutture delle società esistono indubbiamente strati che sono più poveri e più soggetti al potere di altri, meno indipendenti, meno forniti di mezzi di sviluppo (per es. gli intoccabili in India rispetto alle classi "superiori"; tutti gli indiani sotto la dominazione inglese; le classi popolari in Italia, specialmente le classi umili delle zone sottosviluppate; i soggetti al servizio militare obbligatorio, ecc.): un lavoro continuo di autoliberazione è da compiere e da aiutare, movendo dalla coscienza del proprio stato di dipendenza;

2. l'esercito e la struttura onnipotente, statica e permanente dei funzionari vanno sostituiti con le nuove forme dell'addestramento nonviolento e della partecipazione burocratica di tutti;

3. il sistema parlamentare va integrato e sostanzialmente ridotto con la moltiplicazione delle assemblee

permanenti o periodiche, degli enti periferici e dei centri sociali.

1. Ma non possiamo accettare come unica leva per trasformare la società la classe degli operai e dei contadini, perché la condizione di questi rientra in altre condizioni di oppressione e di sfruttamento, e dobbiamo essere aperti a tutte le forme per cui esseri umani non vengano considerati come cose o mezzi e soggiogati (dal capitalismo, dallo stalinismo, dal burocratismo, dall'autoritarismo, ecc.);

2. la sostituzione effettiva dell'esercito e della burocrazia non può esser fatta che sulla base della nonviolenza e del controllo dal basso, e non per opera di un partito unico al potere che finisce per munirsi di esercito e di burocrazia al massimo grado;

3. il superamento dei difetti del sistema parlamentare non può avvenire che per opera di una larghissima diffusione dell'autogoverno, che prepari le attitudini e le volontà, altrimenti viene soppresso un organo che può ammalarsi, ma che, perlomeno, fa appello ad una certa differenziazione di correnti, ad un certo dibattito di opinioni. Non bisogna cedere all'impulso di un attivismo irrazionale che disprezza i pazienti strumenti giuridico-razionali per sostituirli, non con la più aperta presenza dell'autentica realtà di tutti produttori valori, ma con il potere del gruppo costituito dal partito unico.

Tutte le volte che il centralismo si presenti, sia pure con l'aggettivo "democratico", armato di strumenti coercitivi, si vedranno mantenuti e risorti, fors'anche più forti di prima, l'esercito e l'autoritarismo burocratico. È stato detto che le rivoluzioni portano non accrescimento di libertà ma accrescimento di potere; aggiungerei: quando le rivoluzioni consolidano un centralismo. Solo una rivoluzione impostata sull'apertura nonviolenta alla compresenza può garantire la costanza del superamento dell'esercito e dell'autoritarismo burocratico. Se una rivoluzione comincia ad ammazzare, a togliere la libertà di espressione agli avversari e a non considerare anch'es-

si produttori di valori, a non dare a tutti la libertà di informazione, non si può dire quando si arresterà; e se si fermerà e si farà un bilancio del positivo conseguito, si vedrà che esso si sarebbe potuto ottenere senza il dispiegamento della violenza. L'Inghilterra non ebbe bisogno di seguire il percorso della Rivoluzione francese.

Il funzionamento dell'assemblea

La tensione esclusivamente politica è portata a trascurare e deprezzare le assemblee, perché la politica ha per fine sommo la conquista e la conservazione del potere. L'esperienza ce lo conferma: la svalutazione dei soviet nell'Unione sovietica, il modo di imporre la propria volontà da parte del Pentagono e del Presidente americano, la non assunzione del compito di moltiplicare assemblee popolari dal basso da parte del Partito comunista italiano dopo il 1948. In questo momento storico spetta ad un'altra tensione, quella dell'apertura nonviolenta, di mantenere ferma la reverenza e la valutazione per l'assemblea: l'assemblea come prima cosa in ogni campo, come quella che esplica un controllo continuo e imprime una direzione ad ogni associazione ed ente. Naturalmente questo va fatto in modo concreto, e non come rivoluzione del caos e dell'inconcludenza o della sopraffazione.

Dopo la Liberazione dal fascismo e avendo istituito nella mia città, e poi altrove, un Centro di orientamento sociale (C.O.S.) per libere assemblee popolari periodiche (il lunedì e il giovedì alle ore 18), aperte ai problemi amministrativi e generali di carattere politico, sociale, educativo, culturale, mi proponevo di portare "il principio del C.O.S." in ogni campo oltretutto in ogni luogo, quartiere o parrocchia. E scrissi al Ministro della Giustizia con la proposta che noi del C.O.S. avremmo istituito nelle carceri della città riunioni periodiche (con tutte le garanzie per l'ordine) sul tipo di quelle del C.O.S., per i due ordini di problemi amministrativi e culturali-so-

ciali che anche i carcerati possono avere, nei limiti della loro condizione. Pensavo all'enorme vantaggio educativo, sociale, culturale, liberativo, per tutti i carcerati. Il Ministero non mi rispose. Il mio progetto era di portare il principio del C.O.S. in ogni ente, anche ospedali ed enti di previdenza e assistenza, e perfino, come forza di educazione, nei manicomi (cosa che oggi si sta facendo, con ottimi risultati, a Perugia, a Gorizia e altrove).

Ma il punto da chiarire è di vedere quale è la struttura giusta del principio dell'assemblea. Un funzionamento dell'assemblea che presuma di essere da sé tutto, e che funzioni secondo la maggioranza, senza alcun margine per le minoranze e per chi è fuori di quell'assemblea particolare, non è l'esatta struttura, corrompe l'attuazione democratica, e durerà poco: sarà sostituita da funzionari. La struttura dell'assemblea ha non soltanto una direzione verticale nel senso di controllo di ogni autorità soprastante, ma una direzione orizzontale nel senso del rapporto federativo con tutte le altre assemblee. E perché l'esigenza della compresenza prevalga su quella del potere – che finirebbe per seppellire l'assemblea soppiantata da qualche astuto tiranno –, non è necessario soltanto sviluppare un senso critico per non farsi ingannare, una continua informazione per conoscere i problemi e giudicare le soluzioni, ma anche ricorrere molte volte alla garanzia che è data dai persuasi nonviolenti della realtà di tutti. Presso costoro si è sicuri di trovare la pazienza e la costanza di persone che amano l'assemblea come una parte visibile della compresenza, e non la considerano semplicemente un mezzo in nome dell'efficienza. Fare dell'assemblea anche un "fine" oltre che un mezzo, una soddisfazione e un sacrificio valido in sé stesso, è di chi considera la compresenza non un mezzo, ma un fine.

Nei riguardi dell'assemblea si riproduce il difetto che è nei rivoluzionari non pienamente consapevoli di ciò che di "diverso" è portato dalla rivoluzione. La mancanza di un punto sicuro di riferimento nella contrapposizione fa sí che molte volte la rivoluzione sia semplicemente un'i-

imitazione. Oggi si può vedere chiaramente la “compresenza” come punto di riferimento per la contrapposizione, e dovremmo aver forza per non cedere alla imitazione. La prima e antichissima “imitazione” è stata quella della natura: la natura o vitalità violenta procede per violenza? il pesce grande mangia il pesce piccolo? ci si preserva uccidendo? ebbene anche noi facciamo uno sforzo eguale di realizzazione violenta. I tentativi di stabilire un orientamento diverso dalla natura o vitalità violenta hanno toccato culmini alti, come quello di amare i nemici, che imitando la natura vorremmo invece sopprimere.

I rivoluzionari contro il tiranno non debbono “imitare” il tiranno, semplicemente sostituendo la persona, ma mutare tutto il sistema. E se noi mettiamo al centro della trasformazione sociale l’assemblea, non vogliamo principalmente che essa “serva”, cioè dia risultati migliori dell’opera di un funzionario fornito di pieni poteri. Non per utilità, non per una efficienza maggiore, si sceglie l’assemblea, ma per un valore in sé, perché è una parte viva della compresenza. E perciò se ne accettano gli eventuali inconvenienti, o svantaggi o disutilità. Ma può anche darsi che si accresca inaspettatamente l’efficienza, e l’assemblea renda più concreta, più pulita, più aderente l’amministrazione o gestione; cioè che si realizzi il Vangelo: «Cercate il regno dei cieli, il resto vi sarà dato per sovrappiù». Ma sarà difficile ottenere dai politici che strumentalizzano tutto e dai superficiali pragmatisti, dai fedeli della tecnica, questo primato dell’assemblea come un valore per sé stessa.

Coloro che contrappongono semplicemente l’assemblea all’autorità non fanno, dunque, che imitare il modo con cui la “autorità” esercita il potere, e quindi l’assemblea sarà presto o tardi chiusa, dopo che ha servito per conquistare il potere. Una cosa del genere è avvenuta per il Concilio Vaticano secondo, aperto per stabilire nuove direttive sulla base dell’assemblea (per quanto ciò è possibile in un’istituzione in cui il potere scende dall’alto e il cui capo è infallibile). Ma quando, chiuso il Concilio,

qualcuno ha cercato di continuare la ricerca di nuove direttive e forse anche di riforme, si è sentito dire che non si poteva continuare e che il Concilio oramai era chiuso. L'assemblea non è per imitare il vecchio potere, ma per stabilire un potere con modi nuovi, e di questi bisogna essere consapevoli; sono da costruire e articolare come mai è stato fatto (mediante gruppi di lavoro, commissioni di inchiesta, d'iniziativa, d'intervento, formabili e dissolvibili secondo il bisogno), realizzando un modo nuovo di esercitare il potere, avendo come riferimento non la volontà in un comando, ma la compresenza: l'assemblea tendente non ad imitare una volontà onnipotente, ma a creare l'omnicrazia, il potere che ha tutti presenti.

La compresenza al posto dello Stato etico e della Classe onnipotente

La posizione della società civile e dello Stato è uno dei temi più importanti del pensiero dello Hegel. La società civile comprende tutte le realizzazioni economiche e giuridiche in difesa degli interessi della molteplicità umana; lo Stato rappresenta un'ulteriore e più profonda unità, superiore agli interessi particolari. Nella società civile l'esistenza individuale è assicurata, nello Stato essa può essere sacrificata. Perciò egli parlava di Stato etico, di Stato come Dio in terra. L'individuo, che nella società civile vede protetta la sua esistenza e la sua proprietà privata, per lo Stato, che è come la sua più profonda ragion d'essere, cioè un'unità che è la sua stessa sostanza, è pronto a immolarsi, perché lo Stato è una necessità che è la sua libertà, è una vita che può essere la sua morte.

C'era un'esigenza giusta, ed una realizzazione errata. L'esigenza era di porre qualche cosa di superiore, di più vero, di più meritevole, rispetto al mondo dei vari interessi e del benessere che lo Hegel aveva così ben circoscritto e articolato come "società civile". Tendenze religiose e, nello stesso tempo, etico-civiche lo portarono a far valere

la superiorità dello Stato. Ma il brutto era che lo Stato è un'istituzione, poggia soprattutto sulla classe di funzionari, ha il monarca al vertice, fa la guerra entro la dialettica storica. Anche il Marx cercò qualche cosa di ulteriore alla società civile come mondo degli interessi particolari, ma non poteva trovarlo nello Stato, che per lui non è affatto disopra agli interessi, anzi è al servizio degli interessi della parte dominante della società civile: la Classe oppressa avrebbe liberato sé e trasformato tutta la società civile.

La soluzione dell'omnicrazia è diversa dall'una e dall'altra. Pone come superiore al mondo degli interessi particolari la compresenza, che è la realtà di tutti e dei valori in un infinito accrescimento, e promuove non i modi della guerra e dell'autoritarismo dall'alto, ma i modi della nonviolenza e della permanente valorizzazione di tutti dal basso come assemblea e produzione dei valori.

Veramente il potente sforzo dello Hegel di tracciare il percorso di un'autocoscienza universale che crea la storia, che trasforma l'io in noi, che vede oltre lo spirito oggettivo il grande e libero mondo dell'arte, della religione e della filosofia, veniva a guastare la sua massima possibilità dandosi all'esaltazione dell'istituzione statale, che gli appariva più moderna dell'arcaica Chiesa. La cosa gli fu possibile per la scarsa considerazione dell'individuo singolo, per il quale non sperava altro, oltre la sua naturale transitorietà; e se si è "transitori", non è una grande soddisfazione aver servito lo Stato? non può uno morir contento, perché è stato, cioè è uscito dal nulla, e per di più si è glorificato della gloria dello Stato?

Oggi noi vediamo che ben altre ragioni ha la compresenza di disciplinare la società civile, di ispirare la trasformazione di essa, di rappresentare un'unità davanti alla molteplicità degli interessi particolari, e la insuperabile angustia dello Stato nazionale.

D'altra parte la soluzione marxistica, pur essendo più vicina alla realtà di tutti, per la finalità universale – oltre ogni istituzione – di liberazione per tutti, aveva il difetto di non fornire mezzi adeguati ad una parte della società

civile, quella proletaria, per realizzarsi quanto è richiesto dalla compresenza. Violenza, dittatura, distruzione degli avversari, concezione terrena dell'individualità, non sono gli strumenti adeguati per trasformare gli elementi di naturalità e violenza viventi nella società civile.

Costruire l'omnicrazia dalla persuasione della compresenza

La costruzione dell'omnicrazia può avvenire sulla persuasione della compresenza. Con ciò non è tolta l'importanza e il valore a qualsiasi assemblea, ma per l'articolazione dell'omnicrazia, per il suo lavoro infinito, è utile il lavoro infinito della persuasione della compresenza.

Quando si dice "realità di tutti", si allude a una cosa maggiore del misurabile. Tutti non sono soltanto gli abitanti viventi di un luogo, di una città, di uno Stato, di un continente, della terra; sono tutti gli esseri del tipo umano, con cui possa essere stabilita una comunicazione in atto. Ma non solo; qui comincia un'appassionata apertura ad altro, una ricerca continua, un lavoro del tutto personale che si domanda se nei "tutti" non sono da comprendere altri; e quindi coloro che non sono in grado di esplicitare una vita operosa, uno scambio visibile, ma sono ammalati, infelici, pazzi, assenti dalla vita comune, dalla quotidiana socievolezza. L'animo non se la sente di escluderli, anzi si interessa sommamente a loro, spera, senza nemmeno dirselo chiaramente, che la realtà di tutti, arrivando fino a loro, abbia la virtù di guarirli. Esser coscienti di loro, avere questa speranza, vivere il dolore per chiunque sia assente, costituiscono il sentimento fondamentale, la "trepidazione" di chi è aperto alla realtà di tutti. E gli esseri subumani? non è sperabile un più fermo rapporto con loro? e gli esseri non più viventi, ma morti, non sono rimasti uniti (anche se invisibili) alla realtà di tutti? E poiché ogni essere è attivo, anzi fa più di ciò che appare, e nell'unità con tutti esplica un dare non percepibile, ma effettivo come

aiuto a produrre i valori (ciò che di bello, di vero, di onesto, di generoso si fa nel mondo), poiché non possiamo presumere di “creare” valori da soli, questa è dunque una *compresenza*, la realtà di tutti vista come una profonda e aperta unità creatrice, connessa con ogni essere ad aiutarlo. Tutto questo è un lavoro personale, che viene svolto ogni giorno per accertarlo, per persuadersene, per celebrarlo, per acquisirlo sperimentalmente, ma ad un livello di sperimentazione diverso dal semplice misurare, perché presuppone l’apertura al tu-tutti. Possiamo chiamarlo, in quanto esso mette in rapporto con una realtà sommamente amata e rispettata, un lavoro “religioso”. Questa sperimentazione personale (che va fatta personalmente) comprende, tra i suoi atti più frequenti, la nonviolenza che non è un dogma e una casistica, ma ricerca, studio, scoperta, celebrazione continui. Ampliare e approfondire costantemente il rapporto con tutti gli esseri possibili, subire i contraccolpi e dare impulso alle riprese, scoprire che c’è una nonviolenza sempre più autentica e che “ieri eravamo violenti”, è il lavoro religioso di chi è aperto e persuaso.

Sulla base di questa ricerca, che possiamo dire “sacra” perché comprende chi soffre e sta peggio di noi, è possibile costruire autenticamente l’omnicrazia, diventare il cemento che la lega e la fantasia architettonica che la costruisce, da un infinito all’infinito, con la capacità di trascendere il pericolo del “chiudersi per difendersi”, dell’assemblea che presume di fare a meno di tutti.

L’individuo nella continuità

L’apertura alla compresenza è ottimistica o pessimistica? Di là da queste caratterizzazioni unilaterali, è bene osservare come esse possano essere equilibrate, il che avviene solitamente in ogni concezione complessa della vita. L’individuo singolo molte volte appare troppo limitato, continuamente svogliato di correggersi, di

valersi delle possibilità che gli si offrono, e soprattutto, se scrutato severamente in confronto agli alti valori, incapace di produrli e di conoscerli; sembra che un'immensa quantità di energia e di tempo vada perduta, dissipata in cose da poco, senza esigere, cercare, sollecitare, aprire. Eppure questo non basta, e se noi siamo nella situazione di non essere colpiti e amareggiati da altri esseri, e li guardiamo "obiettivamente", siamo presi da un profondo interesse. La prova ne è la lieta emozione che ci prende durante il teatro per la semplice rappresentazione della vita. L'orizzonte si allarga se noi mettiamo l'individuo in una "continuità". Egli diventa sempre più ricco e serio, si colgono i compensi, le riprese, le sfumature, le finezze, il costruire la vita, appare l'anima, le sue nostalgie e le sue speranze, e quella ragione che c'è in tutti. Lo storicismo che colga ogni atto separatamente, come "atti dello Spirito", e non questa continuità particolare di un individuo, perde molto. E l'apertura alla compresenza è proprio l'attenzione per ogni singolo individuo, l'insaziabile tensione alla sua singolarità, non in un "momento" di essa, bensì nella sua "continuità".

Questa continuità viene prolungata e resa infinitamente complessa, se la nostra apertura è rivolta anche a ciò che l'essere individuo dà misteriosamente e secretamente, non percepito da altri e talora anche inconsapevolmente, mediante la compresenza, nella quale ognuno dà, anche colui che sembra aver meno ed esser meno, come gli incapaci, gli stolti, gli ammalati, i morti. Se noi potessimo analizzare quel flusso di forza pura che ci viene nel pensare e nel fare, e proprio nell'attuare e rivivere valori, noi coglieremmo il contributo di ogni essere che sia nato. Ma questo flusso è come il sole, e chi può nel sole analizzare i raggi di luce, le singole emanazioni vitali? Visto nella compresenza un singolo essere ha tanto di più, e potrà avere ed essere nella continuità del futuro, di là da ogni immaginazione attuale. Accanto ad ogni essere c'è la compresenza.

Le comunità

L'apertura alla compresenza e all'omnicrazia influisce indirettamente e direttamente sul modo di vivere la famiglia.

Rispetto alla compresenza e all'omnicrazia la famiglia può esserci e può non esserci: nessuna modificazione essa può portare alle due, che sono orizzonti universali e quindi onnicomprensivi. Chi le vive, porterà nell'ambito della famiglia quell'aperto respiro, la tensione a quelle iniziative coinvolgerà più o meno i familiari, e anche nell'ambito della famiglia, in quanto è una piccola comunità, si presenteranno tecniche della compresenza come è la nonviolenza e tecniche dell'omnicrazia come è l'assemblea. Inoltre: il persuaso delle due conduce, se può, la sua famiglia entro il funzionamento dell'omnicrazia, come Gandhi, nella colonia da lui diretta, teneva i propri figli nella scuola insieme con gli altri, che è ciò che Don Lorenzo Milani ha constatato e approvato: «La scuola a pieno tempo presume una famiglia che non intralcia. Per esempio quella di due insegnanti, marito e moglie, che avessero dentro la scuola una casa aperta a tutti e senza orario. Gandhi l'ha fatto. E ha mescolato i suoi figlioli agli altri al prezzo di vederli crescere tanto diversi da lui» (*Lettera a una professoressa*, p. 86).

Un'influenza indiretta c'è, dunque, in quanto il persuaso porta la sua vita, impegnata in quei due principi, anche dentro la propria famiglia; ma c'è un'influenza diretta, ed è questo nesso attivo, per cui la famiglia entra, non solo come allenamento ed affetto e sacrificio per esseri umani, nella compresenza e nell'omnicrazia, e vi può entrare se la famiglia si connette con altre famiglie nella "comunità".

La costituzione della comunità comprendente famiglie e persone, rese omogenee dall'apertura alla compresenza e all'omnicrazia e dall'accettazione delle conseguenti nonviolenza e assemblea, è un fatto in pieno sviluppo. La comunità vale come intensificazione di quell'esercizio degli affetti e dei sacrifici altruistici che è

la famiglia; ma non deve assolutamente perdere il vantaggio del continuo rapporto con tutti, e quindi con i diversi. Essa è una delle forme di realizzazione dell'equilibrio tra ciò che è proprio e ciò che è altrui, tra il vicino e l'altrui, tra l'affine e il diverso, tra l'omogeneo e l'eterogeneo. Tale equilibrio avviene in diverse forme, nell'individuo singolo che è fondamentalmente "centro", ma anche nel gruppo, nella famiglia, nella comunità, sempre tuttavia sentendosi "centro" aperto (alla compresenza e all'omnicrazia).

Nella comunità l'esercizio degli affetti e dei sacrifici si accresce per l'interesse che si coltiva per i partecipanti, per la comunione delle risorse finanziarie, per l'educazione derivante ai fanciulli di trovarsi insieme più quanto avvenga oggi nelle famiglie e nelle scuole.

L'educazione permanente

Si è arrivati al principio dell'educazione permanente. Prima si consideravano due età nell'uomo, una dell'uomo che cresce (adolescente) e quindi apprende e va a scuola, e l'altra età, dell'uomo che è cresciuto (adulto), e non va più a scuola, perché lavora ed è capo della propria famiglia. Oggi questa distinzione non si fa più. Si è cominciato col mutare il concetto di crescita, che è di ogni età; il Dewey sostiene che il fanciullo deve crescere in maturità, l'uomo maturo deve crescere in fanciullezza, cioè in prontezza al nuovo, al cambiamento, in apertura agli incontri e al fare. Oggi si studia come impostare l'educazione permanente, per cui l'essere umano sempre apprenda, sempre si formi attivamente, si educi e possa farlo. Naturalmente questo programma è anche provocato dal carattere del "sapere", che nel nostro tempo si raddoppia ogni dieci anni, e chi resta al vecchio sapere si scopre arretrato; e anche dal fatto che la scuola darà sempre più le "strutture" fondamentali del sapere, ma non i contenuti, perché sono abbondanti, crescenti,

ed è impossibile apprenderli interamente; nella scuola si imparerà ad imparare, poi, anche da sé, cioè a sapere come uno si può procurare il sapere da sé, avendo già le nozioni fondamentali, gli orientamenti generali, i punti di attacco, le strutture, uno spirito critico e costruttivo.

In questo programma dell'educazione permanente (che comprende: scuole, insegnanti, libri adatti; istituzioni scolastiche e culturali per adulti, per la fine della settimana o per periodi, circoli culturali e corsi residenziali di aggiornamento, di studio, di raccoglimento; sviluppo del tempo libero, ecc.) l'apertura alla compresenza e all'omnicrazia porta, direi, la spina dorsale, coordinando le occasioni e gli stimoli, creando stabilmente l'esigenza dell'educazione permanente.

Abbiamo visto che l'apertura alla compresenza è ricerca continua non solo nel senso dell'ampliamento concreto e vissuto della realtà di tutti (a tutti coloro che ne possano far parte: anche i lontani? anche i limitati? anche i morti? anche i subumani?), ed è perciò un'intensificazione quotidiana degl'incontri, come una scoperta di parenti; ma è anche culto dei valori attuati e in atto, come prodotti dalla compresenza di tutti, dall'aiuto che ogni essere può intimamente dare. Compreso questo, viene un continuo desiderio di conoscere nuovamente i valori, non come ci è stato insegnato, quali prodotti di individui singoli: Gesù Cristo, san Francesco, Dante, Bach, Beethoven, Michelangelo, Cézanne e tanti, tanti altri. Viene il desiderio di ascoltare nuovamente quella musica, ma come sia un coro risultante dall'unità di tutti (sí, c'è anche mio padre morto, c'è anche quel giovanissimo il cui svolgimento fu troncato, c'è anche quel disgraziato che consumò tutta la sua esistenza nella miseria e nell'ignoranza in una società che non lo salvò): un'elevazione nuova sorregge in quel momento il nostro animo, che tuttavia non perde nulla della tensione nella comprensione dei temi, delle linee, degl'insiemi, che quella musica presenta. Così, se medito sul Discorso di Gesù dalla montagna e quella grande apertura, e inten-

do che tutti intimamente vi contribuirono e contribuiscono, cresce la reverenza per i valori. E l'educazione è in gran parte appassionata acquisizione dei valori.

Inoltre l'apertura all'omnicrazia, che è l'esercizio continuamente costruttivo delle assemblee, spinge pressantemente all'educazione permanente, perché le assemblee affrontano problemi, e i problemi bisogna conoscerli, approfondirli, vederne i precedenti, i riferimenti, le soluzioni proposte. Valori e problemi vengono così a costituire la sostanza sempre viva di un'educazione permanente coltivata – è sperabile – dal più largo numero di esseri viventi.

Per arrivare ad una "società regolata"

Norberto Bobbio, in un suo studio recente sul Gramsci (*Gramsci e la concezione della società civile: relazione al Congresso sardo di studi gramsciani del 1967*) ha mostrato l'importanza che il "consenso", a parte dalla forza, ha nel pensiero del Gramsci, in quanto egli intende l'"egemonia" non soltanto come direzione politica, ma anche come direzione culturale. E questo non tanto perché il momento storico era diverso: al tempo di Lenin, durante la lotta, il momento della forza era primario e decisivo, mentre nella situazione storica del Gramsci, nel momento della ritirata dopo la sconfitta, la forza è vista come strumentale e subordinata all'egemonia, che ha un'estensione maggiore e comprende anche la direzione culturale, cioè la formazione del consenso, oltre la direzione politica.

A noi interessa osservare l'esigenza di far posto alla formazione del consenso, il riconoscimento del valore dell'elemento ideologico rispetto al valore dell'elemento istituzionale. Se sul piano politico deve formarsi la volontà collettiva per la trasformazione sociale, il Gramsci vede che sul piano culturale occorre una riforma intellettuale e morale, con una nuova concezione del mondo, e questa riforma molto più complessa è riforma "in senso forte".

Perciò, come l'egemonia per lui consta di direzione politica e di direzione culturale, per noi all'omnicrazia corrisponde perfettamente l'apertura alla compresenza.

Soltantoché c'è una differenza fondamentale: che per il Gramsci al centro di tutto sta "il partito", che è la moderna Chiesa e il moderno Principe; mentre noi speriamo di essere liberi da un partito egemone, avendone visto le involuzioni nel fascismo, nello stalinismo e altrove, «di che lacrime grondi e di che sangue». Preferiamo appoggiarci non al partito, ma al "Centro" di apertura nonviolenta.

Il Gramsci era giunto a porre prima l'egemonia e poi il potere, e la forza aveva quindi un valore semplicemente strumentale. Ma quale "strumento" in un mondo così ricco di tecniche distruttive! E una volta ammesso l'uso di tale "mezzo", come si fa ad arrestarci, e a non tendere ad avere l'esercito più potente, il missile più distruttivo? Bisogna capire che la bomba atomica induce a cambiare anzitutto le tecniche!

Per il Gramsci, dice Norberto Bobbio: «La classe sociale che sarà riuscita a rendere tanto universale la propria egemonia da rendere superfluo il momento della coercizione avrà posto le premesse per il passaggio alla società regolata, che sarebbe la società civile che ha assorbito o superato lo Stato». Difatti il Gramsci (nel volume *Note sul Machiavelli*, p. 132): «L'elemento Stato-coercizione si può immaginare esaurientesi a mano a mano che si affermano elementi sempre più cospicui di società regolata (o Stato etico, o società civile) ... Da una fase in cui "Stato" sarà uguale a "governo", e "Stato" si identificherà con "società civile", si dovrà passare a una fase di Stato-guardiano notturno, cioè di una organizzazione coercitiva che tutelerà lo sviluppo degli elementi di società regolata in continuo incremento, e perciò riducente gradatamente i suoi interventi autoritari e coattivi... inizio di un'era di libertà organica».

Ma come fa questa classe a rendere tanto "universale" la propria egemonia? Non certamente con un impero

di fatto, perché a parte il suo prezzo (si veda un esempio nel Vietnam di oggi), cioè il rischio di pagarlo con stragi e sconfitte, a cui tutti gli imperi vanno soggetti, difficilmente un impero arriva a tale “universalità”. C’è un altro modo ed è quello di non usare la coercizione nemmeno ora per far valere l’“egemonia”, ma portare avanti l’omnicrazia e la compresenza con centri di apertura nonviolenta, cioè con un metodo di lotta che porta già il fine a coincidere con il mezzo; e quindi la posizione dell’omnicrazia e dell’apertura alla compresenza dà la “garanzia” o “premessa” per quello che è detto “il passaggio alla società regolata”. Si capisce che in un periodo di transizione, lungo o breve che sia (ma potrà essere anche breve, e sempre illuminato dalla fedeltà alla compresenza e alla omnicrazia, senza mai interromperla), potrà avvenire proprio ciò che il Gramsci dice, e l’abbiamo detto più volte anche noi, che finché ci saranno persuasi della nonviolenza e non persuasi, accadrà che saranno usate forze dell’ordine, tutele coercitive di tipo “guardiano notturno”, riducenti gradatamente i propri interventi.

Il progresso

Il termine “progresso” può essere usato facilmente quando è circoscritto a campi particolari, con una specificazione; più difficile intendersi se esso è usato in senso complessivo.

Se progresso vuol dire trasporti più veloci, più libri e giornali stampati, case con maggiori comodi, interventi medici e interventi chirurgici a favore della nostra salute, maggior numero di conoscenze e tanti altri incrementi e sviluppi, è innegabile che esso esiste, in quanto c’è stato un arricchimento di ciò che in quel determinato campo era la sua ragion d’essere iniziale; e non per il semplice passar del tempo, ma per l’intervento dell’attività, della razionalità, della ricerca, della scienza e della tecnica. Se si distingue l’incivilimento dalla civiltà vera e propria,

non si può negare che nel momento attuale c'è un progresso di incivilimento rispetto ad epoche passate.

Una questione sorge se si osservano tutte le conseguenze del progresso in determinate direzioni: secondo alcuni la scoperta dell'energia atomica è stata un progresso, ma anche l'uso della bomba atomica lo è? aver radunato tanti uomini fuori dalle caverne e dalle boscaglie in bene organizzate città è ritenuto da molti un progresso, ma lo è anche l'urbanesimo nei suoi massimi? e qualcuno sostiene che il pericolo venereo, cioè dell'aumento delle malattie veneree, è «un effetto collaterale del progresso» (vorrà dire probabilmente del progresso rappresentato dai diminuiti impedimenti dei rapporti sessuali tra i giovani), «uno dei tanti che, al pari dell'inquinamento atmosferico o delle malattie cardiovascolari, va combattuto con mezzi nuovi» (“L'Espresso”, supplemento, 10 marzo 1968, p. 21). Anche l'opinione del progresso scientifico come equivalente alla civiltà, al bene, al miglioramento collettivo è messa in dubbio dallo scienziato Hewish del laboratorio astronomico di Cambridge, che ha captato segnali da punti lontanissimi dello spazio, da creature, «di cui non sappiamo nulla se non che, probabilmente, sono più potenti, più intelligenti, più progredite di noi. La teoria del progresso come equivalente alla civiltà ecc.? Tutte storie. Non lasciatevi infiocchiare, dico io: e le garantisco che la maggior parte degli astronomi la pensa come me. Anche il contadino nella giungla del Vietnam credeva di lanciare un messaggio di aiuto a una civiltà più potente, più civile, più progredita; e che cosa gliene è venuto? No, no, rimaniamo nella nostra giungla stellare». Lo scienziato sostiene che è pericoloso richiamare sul nostro pianeta l'attenzione di esseri che non sappiamo come la pensano, anche se più progrediti (“L'Europeo”, 14 marzo 1968).

Questa perplessità, queste riserve sull'accettazione della vecchia idea del progresso indubitabile, dell'evoluzione assolutamente positiva, della storia che va certamente di bene in meglio, indicano che è necessario arrivare ad un criterio più valido se vogliamo continuare

ad usare questo termine, oltre l'attività in campi particolari, nei quali ognuno cerca di far progredire qualche cosa, ognuno che pensi, che agisca, che organizzi in qualche modo la sua vita. Regoliamoci così nella nostra vita individuale, facendo progredire la salute, il benessere, l'educazione, la cultura ecc. nostra e di chi ci è vicino; ma c'è un altro incremento a cui possiamo pensare, che è quello della compresenza e dell'omnicrazia.

La compresenza progredisce per ogni nuovo essere che nasce e viene a farne parte, e per ogni atto realizzante un valore che venga compiuto dove che sia. La compresenza è il tutto di tutti, visto nel suo incremento migliore, nuovi esseri e nuovi atti realizzanti valori (bontà, onestà, sacrificio, bellezza, altezza di verità ecc.).

L'omnicrazia progredisce tutte le volte che il potere di uno si esplica strettamente connesso con il potere di ogni altro, nella sua singolarità e possibilità di libertà e sviluppo come singolo.

Il riferimento a queste due idee, di compresenza e di omnicrazia, sottrae ad adagiarsi nel relativismo o nell'accontentarsi dei progressi in campi particolari, anche se utili e importanti.

Se nella compresenza avviene l'utilizzazione di ogni bene che si realizzi in un punto qualsiasi, e l'atto silenzioso di bontà in un punto dà qualche cosa a tutti, è un progresso per tutti; se nella tensione omnicratica, volendo il potere per sé e per tutti, la sconfitta non è definitiva, perché ci sarà la ripresa, ecco che abbiamo un criterio per il progresso visto nel suo complesso; abbiamo ciò per cui la decadenza di qualche cosa, per es. della civiltà romana, è l'ascesa di una civiltà migliore; e per dirla nella forma più pura da ogni trionfalismo: ogni singolo essere ha a sua disposizione un progresso di "possibilità"; ma ciò non vuol dire che egli se ne valga, e può regolarsi come Matteotti o come Hitler; è certo che Hitler aveva maggiori possibilità di Nerone di capire il bene e il male, proprio per il sacrificio e il dono di tanti esseri venuti nell'intervallo storico. Ma ciò non vuol

dire senz'altro "realtà" attuata e inevitabile di progresso.

Una linea, dunque, è possibile vederla. Ed è anche possibile perciò sentirsi meno legati a tipi di progressi "particolari" se vediamo quella linea all'altezza della compresenza e dell'omnicrazia. Si cercherà di evitare di fare un idolo, un assoluto, del progresso in campi particolari, perché questo "assoluto" potrebbe indurci a considerare come secondarie cose, invece, primarie. È un progresso che io accresca la mia cultura, la mia salute, la casa come ottimo strumento di recupero di forze; ma non a costo di schiacciare cose più alte, che riguardino la compresenza e l'omnicrazia. Anzi, può accadere che si porti avanti una civiltà del benessere (dico talvolta "pompeiana"), e poi si fa una profonda virata, e si trascurano i comodi e si fa progredire, per es., una ricerca etica e perfino l'ascesi, e si va nella Tebaide come gli eremiti. Non è da dire frettolosamente che la valutazione della povertà fatta da san Francesco fosse un "regresso" se sprigionava un "impeto di spirito" che era amore e creatività.

La festa e il lavoro

Non solo l'apertura alla compresenza e all'omnicrazia ci pone davanti tante cose che non potremo più considerare come "mezzi" per ottenere altro (l'uccisione, la frode, la tortura, la soppressione della libertà ecc.), ma ci dischiude anche una visione, che ci fa intendere cose importanti.

La piena realizzazione della compresenza e dell'omnicrazia è la festa, la festa per tutti. L'apertura ad esse ne è la visione. La festa è la celebrazione e il godimento per la rimozione di tutto ciò che impedisce la compresenza e l'omnicrazia. Tra il lavoro che compiamo per far progredire un campo particolare della vita e della realtà, che può essere anche semplicemente quello del sostentamento vitale, del miglioramento delle case, delle città, e la piena realizzazione della compresenza e dell'omnicrazia sta come mediazione la festa. Se il lavoro può unire tra loro pochi o

molti esseri, la festa unisce ancor piú tutti, perché, piú del lavoro, assomiglia alla compresenza e all'omnicrazia.

Noi siamo ancora sotto l'influenza dell'isolamento che è stato fatto negli ultimi secoli, e con un grande sviluppo teorico e pratico, del fatto del lavoro, o *homo faber*: tutto il resto è passato in secondo piano, e si è visto nel lavoro l'espressione piú concreta della personalità umana e il modo piú serio per costituirla e per contrapporla alla personalità di "chi non fa". Il problema, che oggi è molto studiato, del tempo libero è il segno della necessità di guadagnare un altro modo di vedere: il tempo libero è necessario per l'uomo non semplicemente per riguadagnare le forze atte al lavoro, perché questo lo si fa anche su un piano semplicemente vitale per gli esseri subumani che debbono alternare l'attività e il riposo, e perfino per i motori meccanici, ma per svolgere tipi di attività diversi da quelli del lavoro: piú liberi, con un interessamento a cui è estraneo il profitto, piú atti a sviluppare la cultura e la socievolezza e anche a vivere quelle realizzazioni di carattere generale, celebrativo sociale o religioso, che nel lavoro non vengono compiute. L'uso che fa del tempo libero è anche il criterio per giudicare una persona.

Ora è da fare un altro passo in avanti, accertando nella rimozione del lavoro un motivo ancor piú profondo, nel senso di maggiormente collegato con l'impegno piú universale che sia possibile per un essere, che è l'apertura alla compresenza e all'omnicrazia. Per cogliere ciò che è la radice stessa delle due posizioni, il fatto che *i tutti sono nel profondo un'unità*, è necessaria una tensione particolare, distinta da quella che è posta nel lavoro, nella varia formazione culturale, nel divario; non basta osservare, come fa lo Engels, che un oggetto fabbricato risulta indubbiamente dalla cooperazione di tanti, ma si tratta di accertare non tanto un risultato, quanto una cooperazione in atto, un dialogo che è reverente celebrazione di una presenza. Tutto è opera di tutti, la campagna come la città; ma se io voglio vivere la tensione che coglie l'unità di tutti e la loro cooperazione

in atto e nel modo piú alto, cioè nei valori, ho bisogno di un raccoglimento particolare, di una contemplazione piú dall'intimo, di un silenzio, della rimozione di cure minute e amministrative, e anche della rimozione del lavoro. Ognuno può trovare da sé i luoghi e i modi in cui egli riesca a sostanziare meglio la festa, rendendola positiva, oltre la semplice assenza del lavoro consueto; e si possono pensare come piú adatti un cimitero, una rievocazione di grandi anime, un concerto di alta musica, un ospedale, un silenzio non parlante ma aperto.

Ma questo terzo aspetto, oltre il lavoro e il tempo libero, quanto piú si connette con l'appassionamento per la compresenza e per l'omnicrazia, che non sono che l'articolazione paziente di quella unità di tutti vissuta come celebrazione festiva, tanto piú viene spinto ad un'attività costruttrice oltre il momento raccolto e sintetico della festa. La festa così diventa il sostegno piú profondo del lavoro e del tempo libero, e come impastata con essi, un elemento, e come una luce, che li accompagna e li irrori. Prendere il lavoro come non ci fosse tutto questo, ha portato ad assolutizzazioni che si son viste insufficienti. Non che mi sfugga quel molto della civiltà che è connesso con esse, ma bisogna aver anche il coraggio di cogliere le svolte della civiltà. In nome dell'uomo come "cittadino" e dell'uomo come "lavoratore", sono state fatte due rivoluzioni; ma noi oggi possiamo cogliere che l'uomo, in quanto connesso con la compresenza e con l'omnicrazia, è anche altro e questo altro diventa un promovimento, a suo modo, dell'esser cittadino e dell'esser lavoratore; perché, sulla base di questo altro – di questo elemento celebrato nella festa –, il cittadino diventa appassionatamente aperto al potere di tutti e il lavoro viene aperto al contributo che da ogni essere viene alla produzione dei valori, che è la forma piú alta del lavoro. Noi oggi dobbiamo costruire questa terza rivoluzione, questa volta aperta o nonviolenta, che possiamo chiamare anche religiosa, perché aperta ad una realtà che non è interamente conoscibile e

misurabile, ed è in rapporto con la nostra prassi, con la nostra apertura o fede.

Costruzione di una festa e costruzione di una rivoluzione. In questo acquista un nuovo valore il fatto artistico, quel particolare "atto del bello", creato e ricreato o conosciuto. Quali che siano gli altri aspetti dell'arte, delle sue ricerche specialmente attuali per nuovi modi e nuovi linguaggi, è certo che,alzata quella premessa o cornice della festa col suo silenzio, la sua tensione, la disposizione al raccoglimento e alla contemplazione senza interesse pratico, può esserci un'arte che positivamente aiuti a celebrare quella unità di tutti a cui si fa posto nella festa: l'arte ce la pone davanti in un insieme vivente di serietà e di gioco, di liberazione e di nuova realtà. Non so se tutta l'arte regga a questa "liturgia"; quando non regga, è meglio metterla in disparte, eventualmente per lo studio nel tempo di lavoro; ma c'è, o si può fare, arte che si presti a collocarsi nella festa.

La festa, in quanto è corroboratrice dell'apertura alla compresenza e all'omnicrazia, è tenacemente rivoluzionaria. Il progetto di stabilire l'uguaglianza può sorgere nella mente di un gruppo, che farà di tutto per stabilirla e tenderà, a costo del terrore, ad eliminare persone e istituzioni credendo che esse siano l'impedimento, non un impedimento, ma l'unico impedimento. Questo ha portato l'astrattismo di un modo di procedere rivoluzionario, astrattismo solo in questo senso: che tutto quello che fa, è per attuare il suo progetto, che però non è attuato, e viene altro. Difficilmente il gruppo confesserà questo, e preferirà accusare altri, e prorogherà i suoi mezzi eccezionali di lotta, di potere, di persecuzione e repressione. Se la fine di un governo assoluto o della proprietà privata dei mezzi di produzione, terra e industria, non basta a togliere il senso di "alienazione", il gruppo cercherà di spazzar via altri impedimenti e ostacoli, portando la forza della speranza e del desiderio in una tensione di guerra o guerriglia per un potere universale, allora soltanto capace, quando non avrà più nemici, di realizzare l'uguaglianza.

Bisognava trovare qualche cosa prima del lavoro e del potere, prima dell'esser lavoratore ed esser cittadino, per avere un altro procedimento nella realizzazione, che poggi su qualche cosa di già realizzato. Prima di ottenere il potere, come possibilità di dar comandi obbediti, abbiamo già tutti un potere che è una base e un punto di partenza; prima di ottenere il lavoro liberato dall'essere schiavitú, abbiamo una base di festa, che è un punto di partenza per lo stesso lavoro. L'alienazione è, sí, nel fatto che il potere di dar comandi obbediti è contro di noi, e che il possesso dei frutti del nostro lavoro è deciso dai proprietari; e se noi non fossimo altro che "cittadini" comandanti o obbedienti, e "lavoratori" proprietari o posseduti, sarebbe vero che siamo in uno stato di alienazione; ma quelle due posizioni sono vere solo in parte, perché noi *non siamo soltanto cittadini o lavoratori*, siamo anche altro, e per toccare questo altro che noi siamo, un modo certo è quello dell'essere aperti alla compresenza e all'omnicrazia. Con quest'apertura già non siamo piú alienati; già avviene una ripresa, un ricupero di un piú autentico sé stessi, o, si direbbe nella felice frase: il futuro è già cominciato.

Se ci si rende conto di questo, si comprende che quel vedere l'uomo come "cittadino", come "lavoratore", era un modo insufficiente, che astraeva un aspetto per estenderlo a tutto l'uomo, appunto per operare su quell'aspetto e forzare e piegare la realtà. Io sono, sí, un lavoratore, ma sono soltanto questo? sono un cittadino, ma sono soltanto questo? Da queste astrazioni, o parziali concretezze, non potevano che venir fuori totalitarismi falsi (esterni) e oppressivi, a cui la realtà di tutti doveva, prima o poi, contrapporre sé stessa.

Recuperata questa realtà anteriore all'esser cittadino e lavoratore, la prassi viene a prendere un altro aspetto, non di distruzione di avversari, nel che culmina la tecnica rivoluzionaria violenta (distruggere gli oppressori, gli sfruttatori), ma di incremento di liberazione per tutto ciò che si riesca a conseguire come potere e come lavoro liberato.

La riforma non deve venire in seguito allo sforzo di massima tensione violenta, ma è già venuta, e nel modo piú profondo e totale, perché la realtà di tutti vive, nell'apertura alla compresenza e all'omnicrazia, nel modo piú opposto alla realtà attuale, alla società attuale. I rivoluzionari violenti nulla hanno per superare la morte, e accettano la realtà che dà la morte; essi non aboliscono il potere che opprime, perché accettano il potere che distrugge una parte dei tutti. L'apertura alla compresenza vive la vicinanza a tutti gli esseri, nessuno escluso, proprio contro la realtà che vediamo portar via continuamente esseri, e solo «del vivente non esiste tomba», come dice Sofocle; l'apertura all'omnicrazia non esclude nessuno dal dare la sua parte di potere e di controllo, come non avviene pienamente in nessuna società attuale. Perciò il dissenso assoluto, o la "contestazione" come oggi si preferisce, è dalla parte nostra, come riformatori assoluti, non come riformisti; e portiamo in ogni passo che facciamo, non solo modificazioni nel mondo del potere e nel mondo del lavoro, come vantaggi conseguiti mediante le tecniche nonviolente della solidarietà e della noncollaborazione, ma anche la celebrazione di ciò che è la base, la festa, la realtà di partenza della realtà di tutti. C'è, dunque, la possibilità di godere questa serenità religiosa, pur in ogni lotta o contrasto; esiste una realtà prima delle realizzazioni, un tipo di realtà che sta nell'apertura (o fede) e che si pone come aggiunta, e non impero, al vario mondo del fare e del pensare.

Che l'uomo debba liberarsi dalla "alienazione", che debba tornare, liberandosi, a sé stesso, diventa vero non nel senso che egli possa "tornare" a ciò che fosse prima, il semplice individuo naturale, prima che il potere oppressivo e la proprietà sfruttatrice stabilissero il loro dominio e il loro sfruttamento, ma nel senso che egli sia in grado di fronteggiare questi due ostacoli, cause della sua alienazione, con qualche cosa che è assolutamente libero e non alienato, che è nell'apertura alla compresenza e all'omnicrazia. Questa lo fa essere qualche cosa

di ben diverso dall'essere semplicemente un'individualità naturale.

Il "momento" tra la natura e la compresenza

Un altro termine per la nonviolenza è indubbiamente la parola "amore", di cui è bene vedere concretamente l'uso. Come interesse profondo dell'animo, del cuore, verso un essere vivente o morto, è connesso con la nonviolenza, che è apertura all'esistenza, alla libertà, allo sviluppo, di ogni essere. Ma l'amore ha una forma di inizio, che può anche limitarlo, tanto che resti rivolto solo ad un essere o ad un gruppo limitato di esseri. È già un passo verso la nonviolenza non considerare l'amore rivolto ad oggetti o ad idee, e concentrarlo su esseri nati. Ma in generale esso è per alcuni esseri, ed è già tanto importante e costruttivo, fonte di vita, di atti, di dedizioni.

Esiste un altro grado di amore, che non toglie il primo, ma che si forma e si allena in esso, con il proposito tuttavia di aprirsi, ed è la disposizione alla benevolenza, oltre i concreti atti di affetto per esseri del mondo circostante. Si capisce che questa disposizione è sommamente importante per la nonviolenza, che specialmente qui si corrobora. Il primo amore può essere nonviolento per alcuni esseri, e violento contro altri. Il secondo amore, quello aperto, ha un principio a cui si riporta, talvolta anche con sforzo, superando le scelte per gusto particolare, per interesse, per avversione verso alcuni, insomma quell'insieme di passione non depurata che può esserci nel primo. Indubbiamente il secondo grado di amore non è immediato, ma è, se mai, di una spontaneità a cui si arriva dopo molto tempo. Non è facile arrivarci e mantenerla, superando anche quell'amore che è semplice "cameratismo", e che non è la nonviolenza; il cameratismo dei primi cristiani tra loro, tra fedeli di Cristo, e che è ben diverso da quello di Gesù: «Beati i mansueti, beati i facitori di pace... amate i vostri nemici». Veramente il secondo tipo

di amore è il “di piú” rispetto ai sentimenti spontanei, e questo “di piú” prezioso è concretato nella nonviolenza; cioè non è soltanto un sentimento ma è unito ad una pratica continua, guidata da un proposito razionale, che si fa carne, animo e cuore, attraverso la prassi. Dire sí ad ogni essere non è naturale, ma può diventare di una soprannatura egualmente evidente e concreta.

Ma c'è anche altro, che l'apertura alla compresenza e all'omnicrazia aiuta ad accertare. Scrutiamo nell'animo dello sconfitto dal mondo, del sopraffatto dalla spossatezza o dalla malattia o dalla sventura, di colui a cui è tolto quasi tutto, e che è ciò che piú assomiglia al nulla, perché è puro e non vuole nulla per sé, non ha odi, non medita vendette verso il mondo non solo perché non ha i mezzi efficaci, ma per un'altra ragione piú profonda. Chi è vicino al nulla, è vicino a ciò che la compresenza è nel suo profondo, proprio accanto a chi è sconfitto dal mondo e schiacciato dai suoi limiti. Non abbiamo esitazione a scegliere l'essere limitato e quasi annullato, piuttosto che dare attenzione ad un essere onnipotente. Abbiamo questo diritto di scelta, e lo rivendichiamo. Sappiamo che c'è un essere che è nato, e che poi, per sopraggiunte cause nella sua vita, nel suo svolgersi, è stato colpito da limitazioni gravissime che lo hanno tolto da quella meravigliosa uguaglianza degli esseri sani e operosi, che danno e ricevono nella comune convivenza. I limiti che chiudono quell'essere preciso e determinato lo pongono ad un livello inferiore, o per malattia, o per intelligenza, o per prestanza, insomma è un essere scadente, improduttivo, che poco dà e poco riceve, sta in disparte, è annullato. Dobbiamo accettare come unica uguaglianza quella della morte? Vogliamo, invece, che ci sia anche l'uguaglianza della compresenza e la uguaglianza dell'omnicrazia anche per quell'essere.

Essere aperti alla compresenza è non accettare la riduzione e l'annullamento di alcuni esseri; è cercare un compenso per chi ha meno, vivere in ciò che parrebbe il nulla, una fonte di aiuto e di valori, una solidarietà

piú profonda e invisibile anche per colui che non ha “potere” nella natura e nel mondo: prima del potere egli è unito, sorretto, aiutato silenziosamente dalla compresenza che è anteriore a tutto, dalla profondità di un dare infinito. Tra la natura, o cruda vitalità, che continuamente consuma e annulla esseri a cui ha dato la vita, e la compresenza, che non annulla nessuno, e valorizza tutti, c'è un ponte, un passaggio, una mediazione, un “momento”, che è vissuto dall'apertura che mette la compresenza come prima cosa, alla base anche del nulla.

Qui sta il significato autentico della croce, moltiplicato per tutti. Gesù è nello stato puro della sconfitta dal mondo, ed è lí che la compresenza lo ama piú profondamente per compensarlo; il mito del ritorno al cielo, resurrezione ed ascensione, significò che il meglio della realtà si poneva a sua disposizione, che la compresenza diceva con grande chiarezza: «È mio». La nostra apertura religiosa è che la compresenza può dire, per ogni essere colpito, ciò che disse per Gesù Cristo, e che al posto di quell'annullamento c'è un'infinita prova di amore, accanto ad ogni essere.

Una profezia per il presente

La straordinarietà del “momento”, per l'appello ad una forza non forza oltre la forza, come è quella che sta alla base e prima della natura-vitalità – questo grido per richiamare l'attenzione a scoprire un orizzonte che non escluda nessuno –, dà un compito transitorio a chi si fa centro di questo appello: ora l'appello ci vuole, la proposta, l'intervento, il farsi avanti, e perciò costituire il centro; ma per il futuro la gente farà ciò che vorrà. La profezia per il futuro ipotoca l'avvenire, lo chiude entro le proprie linee, e contrasta alle altre visioni escatologiche. Una profezia “per il presente” lascia l'apertura al futuro, ma porta oggi, nel “momento”, il richiamo alla compresenza e all'omnicrazia. Non ipotocare il vostro

futuro, ma questa cosa nel presente deve essere esposta.

Si discute e si studia il rapporto tra le *élites* o gruppi dirigenti e le moltitudini: si dice che le moltitudini non possono che essere guidate, sorrette, illuminate, frenate da gruppi dirigenti, meglio consapevoli dell'interesse comune, e che questi gruppi dovrebbero essere "aperti" alle voci dal basso, e che ci sia anche una circolazione di *élites*. Alcune volte avviene che il rapporto si rompe, e le *élites* fanno piuttosto i propri interessi particolari e non intendono accogliere altri (aristocrazie), o che le moltitudini tentano di imporre la loro o le loro volontà con tutti i mezzi (sommosse). Bisogna allora far capo ad un altro tipo di gruppo per avere la "garanzia" che tale contrasto non sorgerà: far posto ad una tensione nuova, quella presentata dal centro della compresenza e dell'omnicrazia.

Questa posizione si presenta come diversa rispetto alle altre due che si fondano sulla razionalità o sulla forza, su trame giuridico-costituzionali o su interventi della forza, con due tipi di *élites*, l'una e l'altra disposte ad usare la coercizione, o per proteggere l'esistente o per investirlo e mutarlo. Singolare è il tipo di *élite* portato dal persuaso della compresenza e dell'omnicrazia, soprattutto per due ragioni: 1. in quanto si richiama alla compresenza come premessa del "potere", il persuaso ritiene importante dispiegare quei modi di "contemplazione", per cui egli vede ogni essere (ogni *tu*) nel quadro della compresenza, e le tecniche della nonviolenza valgono anche come celebrazione di un rapporto indistruggibile con ogni essere; questa *élite* è religiosa in quanto mette in rapporto gli elementi della realtà dei fatti con la realtà della compresenza, in un modo di "legame" e di "reverenza" (i due significati di religione: legare, riverire); 2. in quanto, richiamandosi continuamente alla omnicrazia, tende a sviluppare l'uguaglianza di "controllo" pubblico, cioè da parte di tutti, controllo a cui deve corrispondere sempre una certa capacità costruttiva, di essere assecondato da altri, in modi giovevoli pubblicamente.

Questo tipo di *élite* è la più aperta che possa esserci,

tanto che si potrebbe dire che essa non c'è, tanto fa posto a tutti come compresenza e come omnicrazia, ma non è la stessa cosa che se ci fossero i "tutti", così come sono, naturalisticamente intesi. Invece la *élite* che è espressione del centro aperto, corrisponde ai tutti, visti nella loro unità religiosa profonda e nella loro capacità costruttiva sociale unitaria. L'autentica apertura alla compresenza di tutti non è vederli "come moltitudine" l'uno accanto all'altro, come essi sono per natura, ma cogliere e vivere, porsi a contatto con quell'unità che valorizza i tutti religiosamente, come produzione dei valori, come capacità di aiutare il quasi annullato dalla natura, come futuro infinitamente migliorante in un'unità valorizzante che è tutti, ma tutti nella loro sostanza e possibilità più alta e più aperta. E dopo questa anteriorità della compresenza, l'omnicrazia, i tutti esercitanti il controllo, il potere, lungo un'eguaglianza sempre crescente.

In questo modo non viene sostituita alla *élite* una comunità di eguali, prendendo gli esseri di fatto, nel loro essere naturale (come è per alcune teorie libertarie), perché, prendendo gli esseri così, si finisce con l'appoggiarsi ad un'uguaglianza di livello molto basso, naturale o vitale, e perciò sempre in pericolo, senz'alcuna garanzia. Ma viene sostituita la comunità di tutti gli esseri, nessuno escluso, come sono visti dalla persuasione della compresenza e dall'omnicrazia, da una posizione di valorizzazione, integrazione oltre il visibile. Il "centro" perciò ci vuole, anche se umile, apertissimo, di servizio alla realtà di tutti, ma per vederla nella sua migliore sostanza.

Contemplazione e controllo

La nonviolenza ha due facce o due aspetti: uno sta nel promuovere il controllo da parte di tutti (omnicrazia); l'altro nel vedere elevatamente, reverentemente, ogni singolo essere, anche modesto, anche quasi annullato, nel rapporto con la compresenza, e questa visione eleva-

ta e reverente è scuola di contemplazione, crea il posto nell'animo per il bisogno di contemplare: la quotidiana vista del paesaggio con alcuni oggetti particolari, ma collocati in un insieme che sovrasta e armonizza con essi, è tutt'altro che divagazione, è premessa, è fonte, è carica di un impulso, una serenità aperta.

Il controllo ha piú aspetti: uno è l'informazione esatta ed aperta. Tutte le società attuali sono molto inferiori a questa attuazione. Non è fatto valere lo spirito scientifico dell'accertare i dati quanto sarebbe necessario, oltre la consueta utilizzazione della scienza a fini tecnici, che è la concezione prevalente nei piú. Naturalmente gli ostacoli maggiori sono posti dalle classi dirigenti, che posseggono immensi mezzi per aiutare l'informazione esatta, ma anche per sviarla. Chi porge informazioni esatte fa opera umana molto importante e generosa.

L'altro aspetto del controllo è l'utilizzazione intelligente delle informazioni disponibili per la critica dei provvedimenti presi dai dirigenti. Anche questa prontezza e capacità di critica non vengono per nulla addestrate, nemmeno nella scuola, dove ci sarebbe il tempo e il materiale. L'errato concetto che il sapere, di qualsiasi specie, abbia un'autorità assoluta e intangibile, per nulla suscettibile di aggiunte e di correzioni, ancora sovrasta. Non si domanda mai agli scolari: «Voi agireste nello stesso modo (come avviene nella natura, come è avvenuto nella storia)?». Non si chiede a loro che di essere conformisti e di imparare, e perciò il primo aspetto, del dato, dell'informazione (quando è autentica), resta privo dei successivi.

E un altro aspetto del controllo, dopo l'informazione e la critica, è la progettazione. Essa, come le altre, non è semplicemente individuale, e va condotta (è molto meglio) in gruppi. Una società viva dev'essere continuamente in attività per esercitare il controllo in lungo e in largo, e spesso mediante gruppi di indagine e di progettazione.

Controllo e contemplazione debbono essere portati nell'educazione costante di tutti, o educazione permanente, come le sue piú alte forme, anche mediante i

mezzi di comunicazione di massa, tra i quali tanto importante è la televisione.

L'educazione permanente riproduce al livello degli adulti i problemi che esistono al livello degli adolescenti, ma con accresciute possibilità di dare una soluzione concreta, stabile, classica: si può diventare classici come adulti, non come adolescenti. La prova di ciò si ha se si studia ciò che si può ottenere nei due livelli quanto a controllo e a contemplazione.

Tutti sappiamo che l'educazione è qualche cosa di più della comunicazione di informazione, e mira a formare una capacità di giudizio, di utilizzazione, di considerazione razionale ed oggettiva dei dati stessi. Possiamo indicare questa capacità complessa con il nome di controllo.

Ma l'educazione mira, o può mirare, anche a suscitare, mediante la comunicazione di un determinato sapere di carattere prevalentemente artistico, etico o religioso, una partecipazione appassionata ad una visione del Tutto, che si può indicare con il nome di contemplazione; e la più rilevante contemplazione è vedere un singolo essere in rapporto con la compresenza.

Al livello dell'adolescente si hanno questi due fatti:

1. l'informazione (o la nozione) e la formazione di determinate attitudini, come leggere, scrivere, far di conto, l'apprendimento delle lingue, delle scienze, delle trame storiche ecc., hanno una prevalenza sulla formazione del controllo;

2. la presentazione di un determinato sapere, come è l'artistico-poetico, il morale, il civico-patriottico, il religioso, tende piuttosto a suscitare un certo entusiasmo o una certa calda fedeltà, che non a far maturare la contemplazione.

Ciò che non è possibile al livello dell'adolescente, è perfettamente possibile al livello dell'adulto, e per questo parlavo di una certa "classicizzazione", cioè completezza ed equilibrio dei vari elementi. Difatti:

1. al livello dell'adulto è possibile trasformare tutto ciò che è un dato, in capacità di giudizio, di critica, di

presa di posizione, di decisione responsabile, di prassi orientata (nel senso il piú largo del termine controllo);

2. al livello dell'adulto è possibile collocare un'esperienza di carattere artistico-poetico, oppure morale-sociale, oppure l'apertura religiosa ad un singolo essere, in un insieme che sia una visione generale, a cui nel momento non si intende far seguire la prassi, perché essa ha già qualche cosa di soddisfacente in sé stessa, di giustificato, di catartico (e questo è il senso piú largo del termine contemplazione).

Per aggiungere qualche chiarimento su questo secondo termine, dirò che la contemplazione è la collocazione di un oggetto o elemento in un tutto, che può essere anche, nella sua forma piú elementare, il gusto di cogliere l'insieme di un paesaggio compreso il cielo soprastante, nel quale "insieme" i particolari, o anche un particolare preferito si colloca senza contrasto, armonicamente. Contemplazione è termine diverso da devozione. Forse si può dire che il Perugino fosse un contemplativo piuttosto che un devoto. La contemplazione è anche della filosofia quando essa mette capo alla visione di una verità che tutto abbraccia (forse erano questi i "pensieri contemplativi" di cui era contento il san Pier Damiani di Dante); la contemplazione è anche della religione nei suoi momenti culminanti, quando ha la forza di vedere un singolo essere collocato nella compresenza, una realtà di valore insuperabile, come si può dire del "Discorso della montagna" nella sicura visione consolatrice del pacifico Regno di Dio. Grande è il potere della musica nel suscitare la contemplazione.

Dal controllo al potere

Come passare dal controllo al potere? Il controllo, nelle sue tre forme: informazione esatta, critica adatta, progettazione progrediente, è già potere; accrescere l'una o l'altra delle forme, secondo la propria capacità, è sviluppare l'omnicrazia.

Alcuni sociologi distinguono il “potere” dalla “autorità”, nel senso che il primo è la probabilità che la volontà vinca gli ostacoli che incontra, la seconda è la probabilità che un gruppo trovi obbedienza per i suoi comandi. Ma noi, che non consideriamo che l’ambito sociale, possiamo mettere in disparte il fatto semplice della volontà individuale che riesce a realizzare qualche cosa. Qui dobbiamo vedere come il controllo si fa potere entro la società, o acquista “autorità”. Usiamo, dunque, il termine in senso generico: il potere come capacità di realizzare progetti (tra cui proporre norme), con la probabilità di vedere realizzati i progetti e le norme ubbidite.

Qui interviene, con un suo contributo, la persuasione della compresenza in questi due modi:

1. se i progetti e le norme hanno un fondamento evidente e puro nella realtà di tutti, è più probabile che essi incontrino il consenso di molti; la persuasione della compresenza e della omnicrazia è una garanzia che pesa a favore dell’accettazione dei progetti e delle norme, quindi esse hanno un potere, in virtù non del loro riferimento all’interesse individuale, ma di un riferimento alla realtà di tutti;

2. esiste un ordine sociale che è la convivenza di tutti e non è il semplice interesse individuale; un persuaso della compresenza e dell’omnicrazia può tralasciare la difesa di tale ordine sociale in quanto egli teme di sottoporre tale ordine al proprio vantaggio individuale, e può tralasciare di vedere la difesa dell’ordine sul piano della guerra, la quale oramai viene condotta come strage e può arrivare all’uso, oltre che delle armi chimiche, delle armi nucleari, il che deforma ogni carattere umano della lotta. Ma rimane il semplice ordine sociale come convivenza pubblica, come rispetto di quelle istituzioni che spesso sono strumenti del potere di tutti. E qui è possibile collaborare con chi usa quegli strumenti coercitivi che sono semplicemente applicati a frenare e sviare l’individuo che attenti a tali “strumenti che sono di tutti” e che non segua, quanto potrebbe, la pressione intima della compresenza

che lo indurrebbe a tale rispetto. Mentre non è possibile collaborare sul piano della guerra o guerriglia, che porta a stragi, terrorismo, tortura, cioè ad una violenza che prende la mano rispetto al motivo originario, è possibile stare accanto a chi semplicemente usi la violenza entro la stretta disciplina di giovare alla convivenza di tutti nella loro evoluzione, una violenza in ambito modesto, strettamente condizionata nei modi (quante armi si possono usare che non uccidono!), accompagnata costantemente da un soffio omnicratico; il persuaso della nonviolenza può, personalmente, non usare nemmeno questo tipo di violenza, se il suo compito è di richiamare costantemente al fine; ma comprende che c'è violenza e violenza, e quella per mantenere la convivenza di tutti è più giustificata di ogni altra.

Io non potrei stare in un governo che può dichiarare la guerra, ma non avrei difficoltà a stare in un'amministrazione di ente locale. Questo rispetto dell'ordine locale: 1. non significa accettazione dell'ordine costituito, da difendere ad oltranza, ma il riconoscimento che si può mantenere la convivenza nonviolenta tra gli abitanti di una località, che è di ambito modesto, mentre si può, nello stesso tempo, portare avanti la rivoluzione nonviolenta con le sue tecniche per trasformare le strutture e tutta la situazione locale; 2. mette in primo piano l'“ente locale” (in Italia la borgata, la frazione, il comune, la provincia, la regione), perché in queste dimensioni può meglio realizzarsi l'ispirazione nonviolenta e omnicratica, nella diretta conoscenza delle persone e dei problemi, nella permanente democrazia diretta, ricca di profondi motivi etici ed educativi, e aliena da imperialismi atomici!

Riprendere dai luoghi periferici

Come la prova della propria ricerca nell'apertura alla compresenza sta nell'attento e reverente incontro con l'individuo singolo che sia pieno di limiti e di insuffi-

cienza nel mondo, così la prova della propria maturazione per l'omnicrazia si ha quando ci si entusiasma al pensiero di portare il proprio lavoro in uno dei tanti modesti paesi, piccole città e borgate, dove pare che non ci sia nulla di vivo. Talvolta sono cittadine o borghi molto belli, per la posizione, per qualche torre o castello o chiesa antica e piazza. Voi parlate con qualche abitante, e vi rispondono che "non c'è nulla". Ma è vero? Ci si è messi lí e dal di dentro si sono raccolte e stimolate tutte le energie potenziali di tutti gli animi? Io provo una continua inquietudine al pensare quanto di piú si tenderebbero ragazzi e giovani a interessi molteplici, ad appassionarsi per l'avvenire, per una realtà e società infinitamente arricchite di valori. Sarà possibile avvivare tutto e tutti, riprendere da lí il moto, da tanti punti, diventati centri per la compresenza e l'omnicrazia.

Impiantare l'assemblea aperta, anche minima, non è soltanto convocazione di persone e richiamo continuo a gravitare dove si è "insieme" in un interesse pubblico, ma è anche stimolo a cercare l'informazione piú ricca ed esatta, circa i fatti e i problemi, uno stimolo da dare specialmente ai giovani e giovanissimi, perché cerchino nel grande mare di giornali, riviste, libri, che oggi escono; e dico ai giovani e giovanissimi, perché essi non hanno l'esperienza, e gli adulti possono parlare sulla base di questa, mentre i giovani e giovanissimi sulla base delle ricerche fatte. L'orizzonte è la riforma permanente, l'innovazione radicale, perché le strutture, i beni, i valori, siano di tutti, della realtà di tutti tutta coinvolta e impegnata. Una sorgente inesauribile, da aprire in ogni centro, è la ricerca della nonviolenza applicata, creata fino all'impensabile adesso, come un sacramento dell'unità con tutti, un'occupazione della mente e dell'animo per tutte le ore, un motivo di critica ferma e amichevole verso gli altri per il vecchiume che la violenza ha accumulato, uno stupore reverente che vi siano state tante fedi nella nonviolenza, testimoniate anche con la morte come è avvenuto per Gesù Cristo e per Gandhi, per Martin Luther King, o

con la continua poesia come per san Francesco, o con il silenzio amorevole come per tanti che hanno perdonato nel cuor loro alle offese ricevute. Chi è persuaso dell'omnicrazia e la vuole instaurare nella nonviolenza, comincia, dunque, con l'«assemblea della realtà di tutti», mette in discussione tutti i problemi, arrivando alla più generale rivoluzione di tutto ciò che c'è di precedente, di individualistico, di non pubblico.

Per il Rousseau nello Stato piccolo l'individuo ha maggior potere: se i cittadini sono diecimila, egli ha un decimillesimo di potere; ma se i cittadini sono un milione, egli ha un milionesimo di potere. Dunque in uno Stato grande la libertà diminuisce; e se il popolo è numeroso, più forte deve essere il governo per la forza repressiva di cui deve disporre. Ma allora maggiore forza dovrebbe avere il popolo (il corpo sovrano) per frenare il governo.

Oggi c'è un grande squilibrio tra i nuclei attuatori dell'assolutismo, dell'imperialismo, del capitalismo e il potere disponibile per il loro controllo. Questa è la conseguenza di aver accettato le dimensioni grandi per il partito, per lo Stato, per l'impresa produttrice. Le grandi dimensioni e la necessità di provvedere rapidamente («le assemblee del popolo sono state in ogni tempo l'orrore dei capi», dice il Rousseau nel *Contratto sociale*), la volontà di realizzare al massimo e senza ostacoli il proprio potere; così tendono a fare il partito comunista al potere, il governo americano, le direzioni dei grandi monopoli. La difficoltà di trovare un posto per la libertà e il controllo dal basso in tali grandi corpi, ha fatto sorgere il problema non solo della libertà in essi, ma anche della libertà da essi. Per guadagnare il posto per l'omnicrazia occorrono queste cose: 1. dare rilievo ad un'unità territoriale non eccessivamente grande nella quale sia possibile un effettivo controllo da parte di tutti gli abitanti, con una buona conoscenza dei problemi (massimo sviluppo dell'istruzione e dell'informazione) e delle persone della località, per la scelta delle deleghe (revocabili) e degli incarichi. Queste unità territoriali

(tra la provincia e la regione, da noi) possono agevolmente provvedere al proprio ordine, ma non possono assumere minimamente una posizione imperialistica. 2. Il rapporto tra queste unità territoriali non può essere che federativo, cioè orizzontale, e non verticale.

Intorno a questi due principi fondamentali (che sono la ripresa di ciò che è periferia e dal basso) sono necessari: 1. la piena libertà ideologica di associazione, di espressione, di critica; 2. l'esistenza di molti centri sociali con periodiche assemblee; 3. il controllo dal basso all'interno di ogni ente; 4. lo sviluppo della proprietà pubblica delle imprese.

Un persuaso della compresenza e dell'omnicrazia ritiene che questa attuazione – dei due principi fondamentali con i quattro provvedimenti concomitanti – sia meglio possibile sulla base dei suoi due principi, profondamente mescolati l'uno con l'altro, perché: 1. ci vuole un grande entusiasmo religioso e sociale per tener fronte alle pressioni e alle suggestioni che l'assolutismo del partito, o il governo borghese onnipotente, o la dirigenza del monopolio, esercitano con tutti i mezzi a loro disposizione; 2. c'è un grande lavoro civico da svolgere, e l'apertura alla compresenza fornisce la pazienza per il contatto anche con persone criticabili o insufficienti; 3. bisogna evitare che il lavoro periferico e locale assuma un carattere angusto, provinciale e rinunciatario; perciò va bilanciato con l'orizzonte universalistico il più ampio che sia pensabile; 4. l'educazione di tutti alle tecniche nonviolente di lotta rende possibile non solo di attuare una permanente trasformazione sociale senza contrasti sanguinosi, ma anche di opporsi a chi voglia, dall'esterno, agire contro l'unità territoriale a cui uno appartiene.

L'integrazione nella compresenza e nell'omnicrazia

Mi pare che sia sempre più chiaro che la persuasione della compresenza e dell'omnicrazia non si presenta

a prendere il posto della *élite* o gruppo dominante. Alla *élite* come dominante fu contrapposta, dal Marx, la classe del proletariato, godendo del numero infinitamente maggiore. Egli indicò gli sforzi della classe dominante di attirare a sé i migliori tra gli appartenenti alla classe subalterna, e non escluse, d'altra parte, che alcuni della classe dominante passassero alla classe subalterna e ne sposassero la causa. Ma la classe o *élite* dominante ha due modi per consolidare, finché può, il suo dominio: le armi e la religione. Le armi sono la forza di repressione e di allontanamento di ogni nemico; la religione serve a sostenere la "autorità" della classe dominante, e purtroppo anche il cristianesimo è fatto servire a questo, sí che i sacerdoti si trovano mescolati agli uomini d'arme, e agl'industriali (perché alle armi moderne è necessario l'appoggio di un'industria); anche un notevole gruppo di intellettuali si associa ai religiosi conformisti all'autorità.

È chiaro che la nostra posizione è tutta diversa, e fa cadere la costruzione dell'*élite* attuale: l'opposizione alla guerra e alla guerriglia licenzia le armi e fa mutare indirizzo all'industria; la compresenza di tutti toglie il sostegno ad ogni religione che non sia perfettamente nonviolenta: le vecchie religioni debbono raccomandarsi alla nonviolenza, perché le accolga e perdoni loro, sebbene sapessero bene che cosa facevano quando bruciavano gli eretici, organizzavano le crociate, impedivano la libertà dei fedeli, e perfino la loro aperta informazione.

E al posto della *élite* che toglie alla "massa" qualche cosa, e della "massa" che rende il dovuto all'*élite* togliendo ad essa, la persuasione nostra porta un'infinita valorizzazione della moltitudine, usando strumenti che sono sempre dal basso: la compresenza, perché include quegli esseri quasi annullati che verrebbero collocati in disparte nell'inefficienza e quindi dimenticati; l'omnicrazia, perché utilizza il controllo e il potere fin degli ultimi. Questo modo è il contrario dell'*élite*. Mentre questa vuol rimanere ciò che è (sostanzialmente un'aristocrazia), e soltanto si apre ad accogliere "individui"

della classe antagonista, la nostra persuasione trova il valore complessivo di tutti, un orizzonte che tutti comprende e capace di aiutare ogni singolo, elevandolo alla non-morte e alla non-soggezione. Quando la nostra persuasione si fa centro, sa di stare non in uno schieramento antagonista, ma di servire alla valorizzazione di tutti, è centro entro i tutti.

Perciò anche la valorizzazione dell'ente locale, la partecipazione alla sua vita, ai suoi problemi, al suo sviluppo, è da vedere in questo orizzonte; non è un'esasperazione campanilistica dei motivi locali, ma la sollecitazione agli elementi locali attinta dai motivi più universali che siano possibili. La stessa bellezza di ciò che si può costruire localmente, provvedimenti, istituti, edifici, viene illuminata da una luce festiva che viene dall'orizzonte della compresenza e dell'omnicrazia.

Vi sono due teorie sociologiche, quella della società come integrazione e quella della società come coercizione. I fatti sociali sono spiegati ora dall'una (per cui nuovi elementi e nuove decisioni vengono assunti, "integrati", nel sistema sociale), ora dall'altra (per cui avviene un conflitto e un capovolgimento di posizioni tra gruppi di dominio e gruppi di obbedienza): i fatti storici si spiegano ora con la cooperazione, ora con l'uso della forza.

La nostra posizione supera le unilateralità delle due posizioni. La prima è insufficiente quanto alla struttura a cui assimilare: non può il capo di un sistema politico sociale attuale dell'Occidente, basato sulla proprietà privata e su privilegi di condizioni, di potere, di cultura, presentare la teoria dell'integrazione nel suo sistema come esso è perché questo non è che un modo per confermare un privilegio, associando elementi di rinforzo. La seconda è insufficiente perché il modo per mutare le condizioni della vecchia autorità, essendo violento e affidato ad un partito o gruppo onnipotente, allontana, invece di avvicinare, l'omnicrazia.

Il metodo rivoluzionario nonviolento presenta, sotto l'aspetto dell'integrazione, quella che, invece, è una tra-

sformazione radicale delle strutture: il sistema a cui viene integrata l'innovazione continua è la realtà di tutti, e perciò una posizione di massimo socialismo e di massima libertà, della proprietà pubblica nelle dimensioni più larghe (la fine della differenza tra ricchi e poveri) e del controllo dal basso da parte di tutti. In questo sistema tutte le novità possono essere integrate; ma per noi la cooperazione ha un nome, che è apertura alla compresenza e all'omnicrazia, che è perciò di rivoluzione sociale e religiosa.

La scienza

Vi sono alcuni che tenacemente ci fanno osservare che è impossibile abbozzare oggi forme di democrazia diretta, perché: 1. se non si vuol essere sopraffatti in guerra da altri, in possesso perfino di armi nucleari, bisogna allinearsi con chi le possiede e può difenderci, sia pure praticando per suo conto un imperialismo (mettersi all'ombra di un impero); 2. se si vogliono oggetti buoni e a basso costo bisogna accettare la grande impresa che può ridurre i costi, far fare studi, con lo stimolo del profitto capitalistico; 3. se si vuole cambiare la società ci vuole un partito che abbia un'ideologia e il massimo potere.

La nostra contrapposizione si fonda, evidentemente, su principi diversi, che ritiene meritevoli di resistere e di svilupparsi, perché sempre, quando c'è una decadenza (e in questo caso, decadenza della libera partecipazione), c'è qualche cosa che ascende e cresce (e in questo caso, il raccogliersi, nel mondo, di volontà e di ricerche per la società nonviolenta, superando l'imperialismo, il capitalismo, l'assolutismo).

Il rifiuto degli allineamenti di guerra è da noi arricchito positivamente dalla tendenza a federarsi con altri per creare spazi senza armi, disposti, nel caso, a resistere agli invasori con le tecniche del metodo nonviolento, che sarà di eguale sacrificio nell'eventuale martirio,

ma meno rovinoso e meno diseducativo per i futuri, di come vien condotta una guerra oggi.

Non solo il cambiamento della proprietà delle imprese, ma anche lo sviluppo scientifico, possono portare al punto che vogliamo. Già il Marx osservò che le società per azioni segnavano un cambiamento nel tipo della proprietà capitalistica, e noi sappiamo che il fatto può tanto evolversi da divenire essa proprietà pubblica. Ma oggi nelle imprese si è frapposto tra i proprietari e i lavoratori senza proprietà il gruppo dei dirigenti, con un reale potere. In un sistema di proprietà pubblica possono avvenire più agevolmente questi processi: il continuo ricambio per cui entrano nel gruppo dei dirigenti anche persone provenienti dai lavoratori; mediante lo sviluppo tecnico e l'automazione può allargarsi di molto il numero di coloro che nella produzione hanno un potere direttivo; mediante le ricerche scientifiche potranno crescere le fonti di energia (perché non dal sole? dall'acqua? dalla terra? dagli atomi?), più facilmente accessibili, e ciò potrebbe ridurre le dimensioni delle imprese, se esse potranno sorgere in qualsiasi punto. Posto che uno spirito omnicratico, cioè di moltiplicazione del potere piuttosto che accrescimento del profitto ad ogni costo, soffi su questo campo, si possono fare efficientissime imprese di dimensioni modeste, anche capaci di federarsi, e meglio controllabili dal basso e direttamente. Il principio che esse siano da accettare "come sono" e solo da disciplinare con la "programmazione" è evidentemente insufficiente, perché affidato unicamente ai "vertici".

Il programma di "cambiare la società", cioè le sue istituzioni per opera di un partito ideologico onnipotente, blocca lo sviluppo ideologico, crea lo strapotere dei funzionari di partito e dei burocrati, con il sacrificio dell'orientamento omnicratico, in quanto viene sottratto ai singoli il loro vario potere, che va dall'informazione al controllo e alla partecipazione: il principio omnicratico non può accettare di essere sospeso, rinviato, superato, perché "si tratta di persone".

Perciò all'accusa di impossibilità si risponde che, in vista delle gravi conseguenze dell'imperialismo, del capitalismo e dell'assolutismo, un atto di fiducia nell'omnicrazia rimette in moto vari orientamenti di ricerca: quello delle tecniche nonviolente per contrastare agli imperi, quello della scienza e della tecnica per l'automazione e per trovare fonti di energia, quello ideologico per i modi di investire le vecchie strutture e trasformare il vecchio uomo. Allo scetticismo si risponde camminando, e in questo caso con la paziente ricerca.

La proprietà

Per la proprietà conta molto ciò che viene dal passato. Tutto ciò che attualmente diciamo "nostro" si è costituito nel passato, e come tale può entrare in contrasto con il nostro atto, con la nostra decisione attuale, se vuole costruire in modo diverso. Per es., nella nostra società alcuni sono possidenti, e altri no: accettiamo questo fatto, o lo trasformiamo? Per la concezione umanistica liberale (nel senso più largo) ognuno può, con la sua attività, modificare il punto di partenza, costruirsi un qualche cosa che poi sarà il suo passato, anche un gruppo di oggetti o di beni che siano la sua proprietà.

A questa concezione sono sopraggiunte due importanti modificazioni: 1. bisogna che il punto di partenza da cui ogni individuo muove per costruire ciò che sarà suo, sia eguale per tutti; perciò è da attuare un lavoro sociale di eguaglianza dei punti di partenza o delle possibilità di tutti gli esseri, il che richiede aiuti per chi fosse in condizioni inferiori ad altri; 2. bisogna distinguere, in ciò che io costruisca come mio, *l'uso di esso*, perché non è ammissibile che io me ne serva per tenere altri nella condizione di inferiori, di oppressi, di sfruttati.

La prima è la direzione democratica, la seconda è la direzione socialista.

Ma non basta. Nelle due direzioni può calare, sia pure

per breve tempo, un momento di qualità diversa, e che viene tutto dall'aggiunta che posso fare con il mio animo. Non basta che io veda tutti collocati in condizioni eguali di partenza, anche perché tali non saranno mai in modo perfetto. Che anche il povero intelligente possa studiare, possa arricchire, arrivare al potere? Ma c'è il non intelligente, il miserabile che non conosciamo, il malato fin dal punto di partenza; e io posso sospendere la concezione umanistica dell'eguale possibilità di sviluppo, e associare anche quegli'impediti, riconoscendo che anch'essi sono nella compresenza, e producono e danno, in modo che i singoli nel loro sviluppo sono a loro debitori.

Così nella seconda direzione la situazione della proprietà viene arricchita da una disposizione che viene dall'omnicrazia, sempre strettamente congiunta con la compresenza. Che ci siano larghe zone di proprietà pubblica (e specialmente dei mezzi di produzione: terra e industrie) è già un grande passo in avanti omnicratico, purché le socializzazioni siano permanentemente controllate dal basso. Ma nella divisione in due settori di proprietà, pubblica e privata, quest'ultimo può essere sentito, perlomeno in certi momenti, non come connesso indissolubilmente con l'individuo, ma come occasione di rapporto con gli altri, di apertura, di ponte, di oggetto che avvicina. Tutto ciò che io possiedo, che mi sono costituito, che viene dal mio passato o da un passato di altri e acquisito da me, e che è fuori della "socializzazione" economica, in quanto me ne è riconosciuta la proprietà (dal corpo agli oggetti, ad alcuni beni, alla cultura), è bene che, perlomeno ogni tanto, io riconosca che esso può essere non cosa che io ho e che altri, perciò, non può avere, ma cosa che non è soltanto utile a me, ma può diventare precipuamente utile ad altri (al livello, sempre, dell'onestà). Può avvenire, dunque, un capovolgimento della così detta privatezza o "*privacy*", per la capacità di mettere liberamente a disposizione di altri ciò che sarebbe di mia esclusiva "proprietà".

La povertà

Anche eventi avversi possono irrompere nella nostra vita associata, e con forza tale da ridurre grandemente gli oggetti e i beni da noi posseduti, pubblicamente e privatamente. Oggi, in alcuni luoghi c'è affluenza di beni, e molti individui non sono poveri; ma possiamo diventare tutti poveri, disponendo di molto meno di quanto disponiamo ora. Questo pensiero è molto realistico se si pensa alle epoche delle "vacche magre" che succedono alle epoche delle "vacche grasse". Non dico che bisogna farci tutti, in vista di ciò, subito poveri, perché non possiamo imporre agli altri e nemmeno a noi, in situazioni normali, la privazione di cose che agevolano la vita, il suo sviluppo, la sua articolazione anche nell'incivilimento, nella cultura, nel gusto, pure nell'eleganza, che non è detto debba essere sostituita da una rozza semplicità.

Ma bisogna esser pronti, sapendo già "da sempre" che più importanti sono gli esseri che gli oggetti, e che nella riduzione dell'affluenza di beni bisogna cogliere l'occasione per dare maggior rilievo alla compresenza e all'omnicrazia. Che almeno, nella mancanza di beni e di agi, ci sia il modo di vivere più appassionatamente la compresenza e di realizzare in modo imponente l'omnicrazia. Spesso nei superstiti ad una catastrofe viene questa tensione, di trovare un compenso nello stringersi insieme e nel far posto al potere di tutti. Sorge allora un costume nuovo, uno stile adatto alla situazione, perché la creatività esiste sempre.

In questo modo, per opera della vita impegnata nella compresenza e nell'omnicrazia ci si pone di sopra al mutarsi delle epoche, dei periodi di potenza vitale e dei periodi di riduzione medioevale, purché, appunto, si abbia qualche cosa; mentre se ci si salda con la prosperità, ci si sente morti quando la prosperità dilegua. Anzi io vorrei che gli enti pubblici tenessero sempre pronti piani di vita ridotta ad aspetti essenziali (che pur possono essere profondissimi), in modo che resti sempre dominante la vita religiosa e sociale della compresenza

e dell'omnicrazia. O forse starà a noi di preparare tali piani, perché gli enti pubblici non vedono attualmente che gli incrementi della prosperità.

Il Terzo Mondo

Nella situazione attuale gli aiuti al Terzo Mondo, cioè alla maggior parte dell'umanità, che si trova in condizioni di arretratezza tecnica e civile, e addirittura di sottnutrizione, sono viziati da due difetti: 1. che gli aiuti sono dati sempre mantenendo una grande differenza di livello tra il donatore e il ricevente; 2. che sono subordinati a condizioni di allineamento politico (ti do gli aiuti, ma ti do anche le armi perché tu sia dalla mia parte), o a condizioni di sfruttamento (ti do gli aiuti, purché mi permetta di prendere a buon prezzo le materie prime che tu hai).

Perciò nella situazione attuale, pur di elevare di un po' le condizioni di miseria e di fame, vi sono Stati del Terzo Mondo che accettano i ricatti delle potenze. Ma questo è un periodo di passaggio. Uno degli aspetti della imperfezione delle soluzioni è la presenza della guerra e guerriglia: esse portano ad accettare schieramenti con potenze industriali, capaci di sovvenire economicamente e anche di fornire le armi adatte, e spesso creano divisioni tra genti che avrebbero interesse ad essere concordi. La soluzione sta invece nel rifiuto assoluto di ogni guerra (come si delineò alla Conferenza di Bandung nel 1955 in un'unione poi dissolta) e nel rapporto federativo orizzontale tra ampie comunità regionali, sorrette dal controllo dal basso. Perciò la pressione per la liberazione dei singoli popoli va condotta col metodo nonviolento di Gandhi (che era del Terzo Mondo), ma non in un paese solo, staccatamente dagli altri, bensì mediante l'Internazionale della Nonviolenza, che in questi anni si viene delineando ad un secolo di distanza dalla costituzione della Internazionale dei Lavoratori. Entro un certo tempo, se il Terzo Mondo rifiuta in qualsiasi modo

le armi che gli verrebbero date per guerre o guerriglie, si creerà un mondo di gravitazione della giustizia e della migliore civiltà, come già avviene intorno ai nomi di Gandhi e di Martin Luther King, che, da religiosi coerenti cioè religiosi nonviolenti, hanno tenuto alte, come principi di vita e di morte e come tappe necessarie per l'avvenire religioso, la libertà, l'eguaglianza, la fratellanza, che tanti laici, pur dicendosi scolari del Settecento, hanno tradito tralasciandone l'uno o l'altro.

Una federazione orizzontale e nonviolenta di regioni del Terzo Mondo, ispirata dall'Internazionale della Nonviolenza, riuscirebbe anche ad influire sulle Nazioni Unite, premendo sulla trama di quegli interessi di potenza, e talvolta di sovrappotenza, che le inceppano.

La persuasione della compresenza e dell'omnicrazia pone la sua apertura al centro di questo promovimento per un nuovo potere nel mondo, che si basa sul "nuovo mondo", il quale vede la proprietà come mezzo di unione con gli altri, e non vorrebbe versare il sangue delle genti che chiedessero di spostarsi e di stabilirsi in mezzo ad una regione della federazione mondiale nonviolenta. Anche qui sono da tener pronti piani che permettano alle società nonviolente di accogliere, se occorre, altre genti, a costo anche di una discesa del livello di vita: non è detto che debbano durare in eterno le barriere nazionali come erano pensate nel passato.

Un nuovo potere

Martin Luther King ha scritto: «Noi dobbiamo essere i martelli che foggiano una nuova società piuttosto che le incudini modellate dalla vecchia società. Questo non soltanto ci trasformerà in uomini nuovi, ma ci porterà una nuova forma di potere. Un mondo buio, disperato, confuso e ammalato, è in attesa di questa specie di uomo e di questa nuova forma di potere».

La strada che abbiamo indicato verso un nuovo po-

tere è questa: 1. l'individuo accerta il suo rapporto con la compresenza mediante l'infinita apertura al tu-tutti; e così egli esce dall'angoscia di vedersi solo e improduttivo; 2. nella compresenza egli, come ogni altro essere, si riconosce centro; e così egli è compensato della subordinazione in cui può trovarsi nelle istituzioni, negli enti, nelle imprese, sotto l'autorità di chi comanda, ed è anche compensato della inferiorità che può avere nel mondo quanto a vitalità, vigoria, intelligenza, prestanza; 3. questa eguaglianza di essere centro, accertata mediante la compresenza, l'individuo la fa rifluire, come omnicrazia, nelle istituzioni, negli enti, nelle imprese; 4. e in questo ha la speranza che ciò che non è possibile investire di eguaglianza oggi, lo sarà possibile in futuro, nella società e nel mondo della natura e della vitalità.

Il punto di appoggio per la leva di questo processo è, evidentemente, l'apertura alla compresenza, la persuasione di un'interdipendenza infinita, eterna perché crescente, tra tutti gli esseri che mai sono stati, che sono e che saranno. La compresenza cambia la posizione dell'individuo, in quanto gli dà un appoggio, ma anche una fonte di problemi, un impulso ad iniziative costruttrici. Non esiste più il prigioniero in senso assoluto, perché la compresenza allarga le sue possibilità: egli è centro nella compresenza, come ogni altro. Né esiste il ribelle sconfitto, perché il ribelle, che opera per costruire il potere di tutti, sa che o oggi o in futuro la costruzione sarà possibile.

L'apertura alla compresenza, il nesso appassionato e religioso con essa, diventa pressione omnicratica sulla società e sulla natura.

Una speranza

L'individuo si trova in gruppi di condizionamenti, che per semplificazione abbiamo ridotto a tre: lo Stato, l'Impresa, la Natura.

Egli si sente individuo che lotta là dentro, per migliorare la sua condizione: per esser cittadino con certi diritti garantiti; per essere lavoratore non sfruttato dai proprietari dell'impresa; per mantenere la propria vitalità: tre sforzi continui, che durano finché riescono. Certamente alcuni risultati vengono raggiunti dal di dentro stesso delle tre "istituzioni" o "gruppi di condizionamenti".

Ma egli può riferirsi ad ALTRO, fuori delle tre istituzioni, e sapendo che c'è altro, egli pregusta una certa liberazione, una possibilità di aiuto per meglio premere sulle tre istituzioni e trasformarle. Quindi i movimenti sono due:

A. l'individuo si connette con questo ALTRO;

B. da questo nesso ritorna ad agire sulle tre "istituzioni".

Oggi ci troviamo nel momento storico in cui l'azione all'interno delle tre "istituzioni" ha dato, in nome di una concezione laica o immanentistica, notevolissimi risultati, che sono principalmente: 1. l'individuo si è fortificato di controlli, di riserve, di resistenze, di "obiezioni", nei riguardi del potere statale e delle sue pretese spesso eccessive; 2. l'individuo è riuscito a migliorare di molto il suo stato nelle imprese, talvolta perfino ottenendone la collettivizzazione, con la possibilità di un controllo diretto o indiretto; 3. l'individuo è riuscito a sviluppare la scienza e la tecnica, basandosi sul principio di Bacone che il sapere diventa potere, investendo con la sua attività la natura tanto da piegarla al proprio vantaggio, perlomeno fino ai limiti delle continue insidie e "disgrazie", del dolore e del male insuperabili, e della morte.

Il bilancio che viene fatto oggi di queste conquiste è: di esprimere una certa soddisfazione e proseguire, con un margine di stoicismo per l'accettazione dei limiti se invalicabili; di aprirsi alla possibilità di un maggiore investimento delle tre istituzioni, per la loro trasformazione al servizio di tutti.

Qui si colloca l'apertura alla compresenza, come AL-

TRO: una possibilità o ipotesi di lavoro o una speciale realtà, posta accanto all'individuo, un modo di vedere ogni individuo come connesso con la compresenza.

La compresenza è ALTRO, perché né lo Stato, né l'Impresa, e tanto meno la Natura ne sono attualmente pervasi.

E d'altra parte non è un altro totalmente estraneo, inattingibile, perché se fosse tale si convertirebbe in un potere arbitrario e schiacciante che non darebbe ragione di sé, fondamento degli autoritarismi chiusi nel mondo. Molti hanno visto in questo ALTRO totalmente estraneo la fonte di un "sacro", ma tale sacro era senza dubbio un sacro senza mediazione, che finiva per essere custodito, imposto e manovrato da caste sacerdotali, basate su pregiudizi e privilegi, e vantanti poteri speciali per subordinare il prossimo.

La compresenza, invece, coinvolge tutti gli esseri, ma è anche ALTRO, perché non è la loro somma nelle situazioni in cui essi si trovano. C'è nella compresenza un elemento per cui essa non combacia con la somma degli esseri individui con i loro limiti: l'elemento è che la compresenza, comprendente tutti gli esseri che sono stati o che sono, aiuti, sorregga, integri, ogni singolo essere. Questo è un grande mistero, perché non può essere colto: come l'infinito aiuti il finito; è lo svolgersi di un fatto continuo che è, ma non si scorge; non si vede quanto la "nascita" di un individuo porti con sé, poiché ogni essere nasce nella natura (dove lo si vede) e nella compresenza (dove non si vede l'inizio di questo mistero del dare a tutti, anche senza consapevolezza).

Si potrebbe dire che rivolgersi dalle tre "istituzioni" (Stato, Impresa, Natura) ad ALTRO, potrebbe produrre l'abbandono della lotta trasformatrice di esse, che va condotta sul campo, all'interno di esse, senza trascenderle misticamente.

Ma quel tipo di "misticismo pratico" che è il riferirsi alla compresenza e che non tende a trasferirsi nella compresenza astrattamente dal mondo e dalla storia (la compresenza si accresce di ogni nascita e di ogni realiz-

zazione di valori) ha un carattere di aggiunta, che può avere la massima importanza e meritare una profonda dedizione, ma non intende sopprimere o gettarsi dietro le spalle le tre istituzioni: conta sulla loro trasformazione per opera dell'aggiunta, non sulla loro eliminazione.

L'aggiunta consiste in due elementi: 1. la persuasione della compresenza, che è un centro che svolge una continua attività per il rapporto nonviolento mediante concrete tecniche e infinitamente amorevole con tutti gli esseri; 2. l'assemblea o convocazione omnicratica dal basso, che deve sempre approfondire la ragion d'essere d'ogni ente, d'ogni iniziativa pubblica mediante la libera informazione, l'acquisto di competenza, la facoltà di controllo.

La presenza di questi due elementi (entrambi, si badi bene) è l'intimazione permanente alle tre istituzioni, integrando ciò che può essere fatto dal di dentro di esse.

Nello Stato si presentano i partiti come quelli che possono controllarlo, e non è vero; perché se i partiti si chiudono e strumentalizzano tutto il resto in funzione dell'acquisto o del mantenimento del potere, essi si avvicinano al partito unico, che è la forma manifesta della chiusura. Invece i due elementi debbono poter fare sempre la loro aggiunta libera e imprevedibile, non escludendo mai che dal seno di tutti, cioè delle assemblee, possano risultare non solo profeti e orientatori, ma "competenti". Anzi il principio assembleare è valido quando frequentemente porta a costituire gruppi e commissioni di studio appositamente per problemi che siano risultati decisivi, integrando e correggendo eventualmente le competenze della burocrazia.

Nell'Impresa si mette oggi sempre più in rilievo l'importanza che ha preso, oltre la classe dei lavoratori e dei proprietari o capitalisti, la classe dei dirigenti, esperti, alti ideatori e responsabili della vitalità delle aziende. Quale controllo è possibile verso di loro? Quello degli azionisti proprietari, i quali non chiederanno che un buon profitto, e quello dei lavoratori, i quali vorran-

no che ci sia posto, entro la vitalità dell'azienda, per l'incremento del loro benessere. Ma ciò non basta. E il problema dell'aggiunta alla "direzione" non si risolve soltanto con l'autogestione, cioè col posto che vien fatto al controllo degli appartenenti all'azienda stessa che non possono accettare ad occhi chiusi la "direzione", e la sostituiscono anche dopo ricerche con propri gruppi di studio, ma anche con l'inquadramento dell'azienda in una cornice politico-istituzionale, che per alcuni è la programmazione. La quale non è da intendere senza l'aggiunta dei due elementi: la presenza delle due possibilità di azione, del centro e di assemblee, giova anche alle aziende.

Secondo una mentalità, che si è formata nel passato, più difficile si presenta il piano di investire con un'aggiunta la terza "istituzione", il mondo della Natura con i suoi condizionamenti. Qui il compito di agire è affidato al lavoro dell'uomo in generale che trasforma e adegua all'umanità la Natura, e, in particolare e in modo eminente, a persone che impediscono i mali che essa potrebbe produrre nell'individuo, con il suo funzionamento. Non sembri strano dire che anche qui non basta, e che riguardo alla Natura si può fare anche altro, con l'aggiunta dei due elementi. Quella contrapposizione assoluta tra le due posizioni, della compresenza come salvezza degli individui e della Natura come distruzione degli individui (che essa produce, secondo il detto leopardiano: «madre in parto ed in voler matrigna»), si attenua se viene visto nella compresenza un dinamismo, alla cui punta estrema sta la trasformazione della Natura "secondo la compresenza". Ciò che si può fare attualmente è anzitutto mantenere questa apertura, e riaffermare sempre la scelta della compresenza come superiore alla Natura, il valore dell'apertura agli esseri di contro al fatto che il pesce grande mangi il pesce piccolo. La persuasione della nonviolenza si rifiuta di accettare come insuperabile l'ordine della Natura, nel quale la vita dell'uno risulti dalla morte dell'altro, e sconnette quest'ordine imprimendo

un moto verso un altro ordine, e cercando senza tregua nella Natura stessa esseri individui, da vedere collegati nel nesso della compresenza, allargando questa agli esseri detti “subumani”, portando l’amore e il rispetto della vita il piú possibile nel profondo della stessa Natura, come esempio, orientamento e speranza che lo spazio e il tempo nulla tolgano al rapporto con ogni essere, che la malattia, la morte, la separazione, siano vinte dall’unità e interdipendenza di tutti.

Rimane oggi un qualche cosa di non ridotto al vantaggio degl’individui, un rapporto che ancora non è stato stabilito per cui il tutto della Natura serva fedelmente a tutti. Non sarà, certo, dato al singolo di vedere la Natura tutta mutata e obbediente, perché questo è il sogno della magia, che il piú delle volte vuol essere potere del singolo; ma si può pensare che quando noi avessimo veramente stabilito il potere di tutti, potremmo accertare la trasformazione della Natura stessa.

Punti chiariti

Se una cosa arriva ad essere di tutti, essa deve cambiare anche nella qualità: la realtà, la società, la religione, la scuola, la festa.

Può essere che la democrazia, per il suo sviluppo, chieda alle persone maggiori garanzie di quelle che chiede ora: una garanzia sarebbe l’apertura alla compresenza di tutti.

Si è visto che voler fare il socialismo dall’alto conduce all’autoritarismo tirannico.

Il rifiuto della guerra è la condizione preliminare per un nuovo orientamento.

La guerriglia è anche terrorismo e tortura.

Attraverso i tutti arrivare ad un tutto migliore.

Il lavoro per approfondire la realtà di tutti, per studiare e vivere la compresenza, è un compenso per ciò che per ora non si ottiene.

Non basta l’efficienza, c’è anche altro da apprezzare.

La rivoluzione nonviolenta è già gioia per sé stessa, e celebrazione della compresenza.

La teoria delle due fasi del potere: la prima fase è senza governo, ma è già un potere largo e complesso, da articolare instancabilmente, è rivoluzione permanente.

Sull'assemblea passa il soffio della compresenza anche come invito alla disciplina e all'elevazione.

Per trasformare la democrazia in omnicrazia vi sono due elementi: le assemblee e l'opinione pubblica.

Nonviolenza e controllo dal basso per superare il militarismo e la burocrazia.

Gli esseri che sono in una situazione di grave limite potranno essere aiutati dalla realtà di tutti: se fossimo più uniti guariremmo già le malattie.

Ricerca di una nonviolenza sempre più autentica: "ieri eravamo violenti".

Lo storicismo, vedendo soltanto atti dello Spirito, non ha tenuto conto della "continuità" dell'individuo.

Valore della festa come attesa e mediazione verso la piena realizzazione della compresenza e dell'omnicrazia.

Aiuto che viene dalla compresenza per la trasformazione dello Stato, dell'Impresa, della Natura.

Finito di stampare
nel mese di gennaio 2016
da Grafiche DIEMME
Bastia Umbra (PG)