

Nonviolenza: le pratiche, la politica

di Giulio Marcon

I. La nonviolenza metabolizzata

Attualizzare la riflessione sulla nonviolenza è un compito quanto mai necessario di fronte alle varie derive cui siamo di fronte: quelle di una società narcotizzata e incattivita, di un sistema dei partiti allo sbando, di un mondo che rischia di andare alla rovina. Il degrado della politica a professione o a puro affare e la trasformazione consumistica, narcisistica e individualistica della dimensione sociale possono trovare nella nonviolenza un anticorpo. Sempre che anche la nonviolenza non sia metabolizzata nel *trita-idee* del conformismo politico, sociale e mediatico. Anche la nonviolenza, infatti, può diventare puro *gadget* politico, sociale e culturale per l'*establishment*: che sia quello dei partiti, dei media o anche di una società civile integrata e subalterna al mercato e alla politica. Quello che può succedere, cioè, è che si prenda la parte più digeribile della nonviolenza e la si assuma come vuoto e vacuo valore di riferimento, invece di farne una guida – dura, conflittuale ed esigente – per la trasformazione sociale, culturale e politica della realtà. Che mette in gioco anche se stessi, anche oltre la politica. Scrive Capitini:

La nonviolenza è correttamente ben più di rapporti razionali e ragionevoli; è un dramma con il sé fisico, psichico, con la natura com'è, che a noi pare realizzarsi secondo categorie di violenza [...] la nonviolenza è strumento di apertura e liberazione da queste categorie. C'è un dramma con l'esistente così com'è per poter arrivare a una pace sociale e metafisica (Capitini, 1967, p. 191).

In questi anni il sistema politico ha cercato di sintonizzarsi in vari modi con i valori della nonviolenza: da quello inizialmente (a partire dagli anni Sessanta) più coerente e genuino (meno con il passare degli anni) del Partito Radicale e poi dei Verdi a quello più superficiale e alla moda della sinistra storica (dal PCI-PDS di Occhetto alla svolta *non-violenta* del PRC di Bertinotti), da quella sociale (la *disobbedienza* dei

centri sociali del Nord-Est) fino al ricorso più straccione e strumentale della Lega e di Forza Italia (la disobbedienza antifiscale di Miglio, Martino – richiamandosi addirittura a Thoreau – e Berlusconi). Anche nel mondo dell'associazionismo sociale – non solo in quello pacifista – la nonviolenza è entrata a far parte del lessico degli statuti, dei documenti politici e congressuali, degli slogan dei dépliant. E in una parte della galassia pacifista, la nonviolenza è diventata un essenziale punto di riferimento, dentro un contesto – però – caratterizzato da un'azione tradizionale, sempre molto compatibile con l'ordine dato. La nonviolenza ha progressivamente perso in questo contesto la sua impronta radicale, la sua irruenza e irriducibilità – sociale, politica e religiosa – all'esistente, facendosi ingabbiare in modalità più accettabili. Tornare alle origini della nonviolenza è essenziale per recuperare il senso più autentico e per farne uno strumento di cambiamento della realtà e di orientamento delle pratiche quotidiane.

2. Mezzi, fini

Il tema che sottende la nonviolenza non è tanto (o non è solo) il rifiuto della guerra e della violenza o anche – in positivo – una filosofia e una pratica volte, nel corso del conflitto, alla trasformazione della realtà (questa è la parte più evidente e scontata), quanto la ridefinizione del rapporto tra *mezzi e fini*. E questo ha un valore fondamentale anche per la sfera della politica. La politica tradizionale – e quella odierna – si basa su un rapporto strumentale tra mezzi e fini, in cui i primi sono sostanzialmente *neutrali* o comunque subordinati ai secondi. Nei *peggiori* dei casi (dal fascismo allo stalinismo, dai regimi populistici a quelli corrotti) sono stati ammessi i *peggiori* mezzi: la violenza, la guerra, la menzogna, il malaffare ecc. Ma anche nei migliori dei casi (nelle democrazie liberali) – pur dentro una limitazione dei mezzi utilizzabili – c'è una sostanziale riduzione di questi al valore di neutri strumenti per il raggiungimento dei fini individuati. È nella natura della politica moderna la differenziazione dicotomica mezzi-fini: si pensi (senza far ricorso al machiavellico «il fine giustifica i mezzi») alla abile e raffinata fondazione weberiana della politica basata sull'*etica della responsabilità* (che dipende dai risultati raggiunti), rispetto alla nobile *etica della convinzione* (che non ne tiene conto). Il salto epistemologico e culturale della nonviolenza è invece questo: che anche i mezzi sono *fini in sé*, non hanno natura strumentale, ma valore intrinseco, *per sé*; e dalla scelta del mezzo discende la qualità del fine. Non si può giungere a una società senza violenza costruendola con la violenza; non si può costruire una società più giu-

sta attraverso mezzi ingiusti. Che da un mezzo sbagliato – dice Gandhi – possa nascere un fine giusto:

[...] è come sostenere che si può ottenere una rosa piantando della gramigna. Se voglio attraversare l'oceano, posso farlo soltanto con una nave; e se pretendo di farlo con un carro sia io che il carro affonderemo immediatamente [...]. I mezzi possono essere paragonati al seme, e il fine all'albero; tra i mezzi e il fine vi è lo stesso inviolabile rapporto che esiste tra il seme e l'albero (Gandhi, 1973, p. 44).

Nel mezzo già vive il fine, il mezzo è già il fine. La nonviolenza quindi cambia prospettiva – in un diverso rapporto mezzi-fine – alle pratiche concrete, alla visione della politica, ai comportamenti umani. E quindi la nonviolenza non è semplicemente l'aspirazione a una società senza guerre e senza violenze, o a una società più giusta, quanto l'affermazione di un'autentica *rivoluzione* antropologica, sociale e politica della realtà. Anche antropologica, certo: infatti è proprio nella ricomposizione del dualismo mezzi-fini che si può sconfiggere l'alienazione permanente dei comportamenti umani scissi tra convinzioni personali e risultati attesi, principi etici e complessa realtà. In questo contesto la *violenza* assume un aspetto paradigmatico: l'essenza della politica è violenta e con essa le relazioni umane, l'economia, il rapporto con la natura. La violenza è cioè, da sempre, la dimensione preponderante e diffusa del rapporto mezzi-fini nel contesto sociale e umano. Ma non è certamente l'unica. Ed è perciò che la nonviolenza assume il valore di una contestazione non solo specifica, ma di carattere più generale di un sistema di organizzazione delle relazioni umane (sociali, politiche, economiche ecc.) fondate su tale dicotomia. Attualizzando questo tema, la politica odierna e la società civile organizzata – nonostante i richiami alla nonviolenza – vivono ancora immerse in una profonda scissione, e quindi della nonviolenza – anche quando esplicitamente accolta – colgono l'aspetto più superficiale, o più facile da seguire. Non c'è più generalmente il ricorso ai mezzi più inaccettabili (la violenza, la guerra ecc.), ma c'è il continuo e incessante utilizzo, furbesco e silenzioso, di questa scissione, di una dinamica in cui valori, principi ed etica sono piegati al *risultato*, al ricatto della *responsabilità* come paravento ideologico di interessi privati o di gruppo. La fin qui accettata scissione mezzi-fini deve essere riformulata e ricomposta in una dialettica (inevitabilmente tragica) che riconosca – nei due ambiti dei mezzi e dei fini – il medesimo ceppo dell'agire e delle finalità umane nelle condizioni inevitabilmente tortuose del progresso sociale e antropologico.

3. Le pratiche

Le pratiche della nonviolenza sono dure ed esigenti: non sono la semplice astensione dal ricorso alla violenza e l'uso di mezzi pacifici. La nonviolenza è conflitto, lotta, disobbedienza. Aldo Capitini – come prima Gandhi – accostava alla filosofia e alla pratica della nonviolenza altre due negazioni/affermazioni: la *noncollaborazione* e la *nonmenzogna*. La noncollaborazione come disobbedienza civile, obiezione di coscienza e rifiuto individuale e collettivo della cooperazione con un ordine sociale, economico e politico ingiusto e disumano. La nonmenzogna come obbligo alla verità, come rifiuto delle *bugie utili*, contro quelle che Nicola Chiaromonte definiva le *verità inutili*: come rifiuto della reticenza, del silenzio complice, dell'astensione dalla denuncia. Le pratiche della nonviolenza (non pensabili nell'esperienza di Gandhi e Capitini senza una forte spiritualità religiosa) non sono semplicemente una serie di azioni o di strategie operative di azione sociale o individuale, ma anche (così dovrebbe essere) un architrave della forma di una politica diversa. Vedremo nell'ultimo paragrafo come questo può e deve avvenire. La nonviolenza è una *rivoluzione permanente* (Capitini, 1989). Lo è nella vita politica, nella vita sociale, nel rapporto con gli animali e la natura, nell'educazione, nel rapporto tra i generi. Per essere rivoluzione permanente – quindi processo in corso, in continuo sviluppo – la nonviolenza va oltre il dogmatismo elitario della *dottrina* come esercizio accademico di un *credo* slegato dalla realtà. Lo stesso Gandhi diede alla sua elaborazione un carattere rapsodico, provvisorio, sicuramente non dottrinale e sistematico. Solo in quanto la nonviolenza diventa concreta azione diretta (di singolo e di gruppo, diffusa e partecipata ecc.) può risultare efficace e credibile. Sia Gandhi (in *Teoria e pratica della nonviolenza*) che Capitini (ne *Le tecniche della nonviolenza*) cercarono di elencare le diverse pratiche e tecniche. Disobbedienza civile, obiezione di coscienza, boicottaggi e sabotaggi, scioperi, marce, sit-in, digiuni ecc. sono alcune delle forme e delle tecniche specifiche di azione nonviolenta più conosciute, e a tutt'oggi portate avanti. Nel corso del tempo questo catalogo si è ampliato e approfondito.

Si pensi all'obiezione di coscienza al servizio militare che negli anni si è allargata ad altri ambiti: alle spese militari, alla sperimentazione sugli animali, alle produzioni belliche nelle fabbriche. E che oggi potrebbe coinvolgere sia i medici che si rifiutano di denunciare gli immigrati senza permesso di soggiorno che si fanno curare negli ospedali, sia i medici che non si prestano all'obbligo di alimentazione e di idratazione forzata in presenza di una opposta volontà del paziente.

O si pensi – nel campo del boicottaggio attivo – al blocco dei lavori (o del passaggio di automezzi e merci) di iniziative come la costruzione dell'aeroporto americano del Dal Molin o il lungo tunnel della Val di Susa. O ancora: l'irruzione nei Centri di permanenza temporanea con lo smontaggio delle suppellettili, al fine di impedirne (o ritardarne) l'apertura. O – in altro ambito – l'invasione di centinaia di persone armate di fischietti nei campi di caccia per sabotare la strage di uccelli oppure l'occupazione da parte di centinaia di ciclisti (*critical mass*) delle strade delle grandi città per far andare in crisi il traffico e denunciare così la dittatura delle automobili. In questi ultimi casi la *controparte* non è lo Stato (disobbedienza che si traduce in violazione delle leggi), ma altre categorie sociali di cui si denunciano comportamenti socialmente o eticamente irresponsabili, in nome di una legge morale più alta.

Nel campo dell'educazione o della religione, la nonviolenza diventa spinta antigerarchica e libertaria, antiautoritaria, dove prevale il "Tu" (oltre il solipsistico *tu* feuerbachiano a favore del tu-tutti) rispetto all'Io e alla generica umanità. Ci sono molte esperienze che in questi anni si sono sviluppate – ispirandosi alla nonviolenza – nel campo dell'educazione e della pedagogia attiva. Montessori e don Milani ed esperienze come il Movimento di cooperazione educativa – e moltissime altre – testimoniano una sostanziale capacità di trasformazione nel processo educativo ispirato a quei principi di condivisione e di "apertura" (ancora Capitini) che sono propri del metodo nonviolento. La nonviolenza parte dai bambini. Scrive Gandhi:

I bambini hanno una parte importantissima nella nostra lotta [...]. Ciò pure stabilisce una differenza netta tra i metodi della violenza e della nonviolenza. Il primo metodo ricorre agli uomini nerboruti, ai pugni saldi, ai bastoni. Il secondo si affida a una qualità universale, a una dimensione di cui fanno parte anche i ciechi, i monchi e i bambini (Gandhi, 1973, p. 151).

Uno dei campi privilegiati di applicazione della nonviolenza è certamente quello dei conflitti armati. Non si tratta solo, ovviamente, del rifiuto *in sé* della guerra e della costruzione della *pace positiva*. Contro la agostiniana *guerra giusta* pacifisti e nonviolenti sposano la sentenza di Erasmo da Rotterdam: «Al saggio conviene sperimentare tutto, piuttosto che le armi, e si deve sempre preferire la pace più *ingiusta* alla più *giusta* delle guerre». *Quasi sempre*, aggiungiamo noi; e vedremo nel successivo paragrafo perché. Proprio nei conflitti armati le tecniche nonviolente possono essere messe alla prova. Si tratta di contrapporre alla politica estera dei governi (*la politica estera è*

sempre *una politica di potenza e nazionalistica*, ricorda Krippendorff, 2003) una *politica della nonviolenza* dotata di suoi dispositivi e pratiche: dalla diplomazia popolare (dialogo, riconciliazione ecc.) alla solidarietà dal basso (fatta di volontariato, aiuto umanitario ecc.), dalla costruzione di ponti tra le comunità all'interposizione nonviolenta. Come quella delle *Peace Brigades* in Centro America o dei *Caschi Bianchi* nei Balcani. Si pensi in questo contesto alle molte esperienze fatte negli ultimi anni in ex Jugoslavia, in Medio Oriente e in tante aree di conflitto che hanno visto la maturazione di un nuovo pacifismo: quello che Alex Langer (Langer, 1995b) chiamava il «pacifismo concreto» contrapposto al «pacifismo tifoso» (bisogno di un nemico per mobilitarsi) e del «pacifismo dogmatico» (attaccato ai suoi inossidabili principi).

4. Violenza, nonviolenza

È proprio la «nonviolenza dogmatica» (o il «pacifismo dogmatico»; tra nonviolenza e pacifismo – ricordiamolo sempre – c'è una profonda differenza) a non essere capace di interrogarsi sul *limite* della nonviolenza stessa. Il pacifismo *integrale* di Bertrand Russell andò in crisi (per trasformarsi poi in pacifismo *relativo*) di fronte alla natura genocida della Seconda guerra mondiale. Così la nonviolenza di Dietrich Bonhoeffer di fronte alla dittatura nazista (Bonhoeffer, 2002). Quella di Günther Anders (Anders, 1997) di fronte al rischio di olocausto nucleare. E quella di Alex Langer (e quello di molti di noi) di fronte al prolungato eccidio dei cecchini di Sarajevo contro la popolazione inerme (Langer, 1995b).

Ha ricordato Gandhi:

L'unica cosa lecita è la nonviolenza [...]. Sebbene la violenza non sia lecita, quando viene usata per autodifesa o a protezione degli indifesi è un atto di coraggio, di gran lunga migliore della codarda sottomissione [...] nel caso in cui l'unica scelta possibile fosse quella tra la codardia e la violenza, io consiglierei la violenza (Gandhi, 1973, p. 22).

In modo più disperato, provocatoriamente accorato, ha affermato Günther Anders:

Con i soli strumenti nonviolenti (che probabilmente non sono affatto strumenti, dato che rimangono nonviolenti), non si è potuto lottare contro gli Hitler del passato, e non si può, non si deve lottare contro gli Hitler di oggi. Gli Hitler non solo non hanno paura di tali provvedimenti, ma semplicemente li deridono [...]. Insomma gli *happenings* non bastano (Anders, 1997, p. 41).

E quindi:

L'esercizio della contro-violenza a cui siamo costretti è legittimo per il solo fatto che esso mira a creare la situazione della nonviolenza [...]. Contro la violenza, la nonviolenza non serve a niente. Coloro che preparano o che per lo meno accettano il rischio dell'eliminazione di milioni di persone di oggi e di domani (e dunque della nostra definitiva eliminazione), devono sparire, non devono esserci più (Anders, 1997, p. 43).

Dalla nonviolenza alla contro-violenza. Conclusioni estreme e non condivisibili, ma quanto giustamente provocate dall'inazione e dalla remissività di una certa nonviolenza passiva e inconcludente! In un contesto più generale, quello che emerge è un problema di fondo che riguarda l'atteggiamento del nonviolento rispetto alla violenza. Già Giuliano Pontara in *Antigone o Creonte* (Pontara, 1990) richiamava il «paradosso del nonviolento». Se l'unico modo per fermare il responsabile di un genocidio è commetterne l'omicidio, io “nonviolento assoluto” sarò posto davanti a una scelta drammatica: tra il rispetto delle mie convinzioni di rifiuto assoluto della violenza (per non commettere un omicidio ne permetterò ben molti altri) e la sua deroga (mi macchierò di una violenza inaudita, ma salverò la vita a molti altri). Si potrebbe richiamare in questo contesto il rapporto tra *etica della convinzione* ed *etica della responsabilità*, salvo qui – riprendendo in modo diverso quanto già esposto nel par. 2 – evidenziare il dualismo e la dialettica tragica che queste due dimensioni esprimono. Non vi è la definitiva superiorità dell'una sull'altra, ma una intensa e mai conclusa conflittualità. Ci sono non solo gli imperativi, ma anche i dilemmi etici. E talvolta anche i nonviolenti integrali possono invitare a prendere le armi contro Hitler (Russell) o tentare di ucciderlo (Bonhoeffer) o invocare un intervento armato contro i cecchini di Sarajevo (Langer) o auspicare la violenza diretta contro i responsabili del riarmo atomico (Anders). Ma c'è un altro aspetto che rende più complessa la riflessione sul rapporto tra i due ambiti: le leggi della coscienza e quelle della collettività. Si pensi – e passiamo qui da un ambito relativo al rapporto tra guerra e pace a un contesto che attiene ai diritti civili – a ciò che avviene su un tema come il diritto all'obiezione di coscienza (che può non piacere a molti/e), previsto dalla legge 194 sulla interruzione volontaria della gravidanza. È un chiaro esempio di come il rispetto dell'*etica della convinzione* (il diritto dei medici a non praticare aborti) e quella della *responsabilità* (il dovere dello Stato a garantire il diritto delle donne ad abortire) entrino in conflitto, creando un equilibrio instabile, precario, sempre necessa-

rio di una continua ridefinizione. Così, tra Antigone e Creonte, parleggiamo per Antigone, ma il rapporto tra leggi della coscienza e leggi della collettività (non usiamo ancora la parola Stato), tra leggi naturali e diritto positivo, tra individuo e società, è molto più complesso delle soluzioni lineari e schematiche date in modo dogmatico. E così, se bisogna sottrarsi al ricatto della *responsabilità* come paravento ideologico del primato del *risultato*, è anche vero che, se la nonviolenza, con Capitini, è «apertura al Tu», allora necessariamente essa diventa processo sociale che tempera scelte e testimonianze individuali nelle ragioni e sensibilità (anche contraddittorie) di una realtà umana condivisa. È qui che i tormenti di Russell, Bonhoeffer, Anders, Langer trovano le loro ragioni contro l'accademismo dogmatico di una nonviolenza che si separa dalla realtà umana (dai suoi drammi, dalle sue tragedie) e diventa pura consolazione solipsistica ed elitaria. E sostanzialmente rinunciataria di fronte a una realtà da cambiare radicalmente. Allora, meglio Anders e Langer che tanti “Soloni” astratti e asfittici. In conclusione: esistono un pacifismo *politico* o una nonviolenza *politica*? È questa la domanda cui, per ultimo, è necessario rispondere.

5. Nonviolenza e politica. E oltre

Innanzitutto una *politica della nonviolenza* si pone degli obiettivi che potremmo definire generali, ma comunque intrinseci alla natura specifica di una trasformazione generale a essa ispirati: il disarmo e la riduzione delle spese militari, la prevenzione e la soluzione nonviolenta dei conflitti, una politica *estera* di pace (anche se – ricordando ancora Krippendorff – si tratta di un ossimoro), la solidarietà e la cooperazione internazionale, la convivenza, l'affermazione dei diritti umani ecc. Si tratta in realtà di *politiche*, ciascuna frutto di una paziente e complessa costruzione legislativa, istituzionale, sociale e culturale. È la *pace positiva* – attiva – opposta a un'idea della pace – passiva – ridotta ad “assenza di guerra”. Si tratta di una politica della nonviolenza – oltre ogni episodico e limitato “movimento contro la guerra” – che si traduce in dinamica sociale e culturale oltre ogni dogmatismo e semplice testimonianza. Anche se ogni politica e atto collettivo riposano sulla capacità *personale* di scelta, essa stessa fondativa di un universo condiviso: «Mi ribello, quindi siamo», dice Camus (Camus, 1957).

In secondo luogo la nonviolenza incide sulla forma della politica non solo relativamente al tema del rapporto tra mezzi e fini. O meglio: da questo rapporto si dipanano diversi fili che rappresentano al-

trettante piste di lavoro. La politica tradizionale e moderna parte da alcuni assunti: il rapporto amico-nemico, la separazione tra rappresentanti e rappresentati, l'uso della forza (la guerra come continuazione della politica con altri mezzi, o anche, viceversa: la politica come continuazione della guerra con altri mezzi), il dominio delle maggioranze sulle minoranze, il professionismo tecnocratico, l'inevitabile formazione delle oligarchie ecc. La politica della nonviolenza (che dunque non è semplicemente la politica contro la guerra e per la pace, ma una politica *diversa*) ribalta molti di questi (e di altri) assunti. Alla democrazia (il potere di molti) e alla separazione tra rappresentanti e rappresentati la nonviolenza contrappone l'*omnicrazia* (il potere di tutti), al professionismo di pochi l'informato dilettantismo di tutti, al meccanismo di delega quello dell'assemblea, al principio di maggioranza quello del consenso, alle oligarchie l'autogoverno ecc. Nonviolenza e politica dal basso percorrono la stessa strada. Ricorda Aldo Capitini:

La sintesi di nonviolenza e di potere di tutti dal basso diventa così un orientamento costante per le decisioni nel campo politico-sociale. Si realizza in quel modo quella "rivoluzione permanente", che se fosse armata e violenta non potrebbe essere "permanente" e sboccherebbe in un duro potere autoritario [...]. Altra cosa è la rivoluzione permanente nonviolenta [...] unisce gruppi e moltitudini di persone nelle loro campagne rinnovatrici della società (Capitini, 1989, pp. 34-5).

È sull'*agire politico* (lo potremmo definire come *mezzo*) che la nonviolenza può determinare cambiamenti radicali interrompendo quella spirale di separazione, di dominio, di autoreferenzialità, di manipolazione che ha portato la politica moderna a ridursi a tecnica "sociale" (spesso a marketing) per esperti e professionisti. Ci sono molte soluzioni che possono ispirarsi a un metodo nonviolento: l'uso del sorteggio per la selezione dei rappresentanti, la diffusione della democrazia partecipativa e deliberativa, la sex balance, il limite dei mandati per gli eletti nelle istituzioni, la possibilità di revoca dei rappresentanti, il tetto dei compensi per chi fa politica nelle istituzioni, un modello solidale federalista, la diffusione di pratiche autogestionarie (dalla partecipazione all'autogoverno, si potrebbe dire) come forme di strutturazione dal basso della politica ecc. (Capitini, 1969). La nonviolenza si coniuga con una politica *locale*, della *piccola dimensione* e *dal basso*: solo in questi tre contesti la democrazia integrale può darsi, la partecipazione può essere di tutti e le decisioni possono essere condivise. Eppure. Nonostante tutto, la nonviolenza non è solo una filosofia o

una prassi *politica* o una varietà di tecniche politiche. C'è una dimensione *religiosa* (che va oltre l'orizzonte delle religioni rivelate e *istituite*) nella nonviolenza che trascende il "qui e ora" della politica agita. Ha ricordato Goffredo Fofi:

Senza "religione" la nonviolenza non sarebbe altro che un insieme, lodevolmente radicale, di tecniche di intervento politico: il suo orizzonte sarebbe quello di un insieme di mezzi per la politica, o per la conquista del potere [...]. Ciò che sembra mancare ai nonviolenti di oggi è proprio questo empirico "religioso", ed è forse questo che limita gli effetti della loro azione (Fofi, 2006, pp. 135-6).

In questo contesto la nonviolenza testimonia il *limite della politica*, incapace di rappresentare il complesso di una società che deve essere avviata – per l'appunto – ad autogovernarsi e a un'*apertura* che solo il metodo nonviolento è capace di garantire. La nonviolenza comprende la politica, ma la politica non la esaurisce. La nonviolenza (come dimensione antropologica, condivisa, aperta al "tu-tutti") sembra qui cercare di fronteggiare quella particolare forma di alienazione che è la politica (lo Stato) come proiezione astratta del cittadino (l'argomentazione è del giovane Marx ne la *Questione ebraica*, in una non dimenticata traduzione di Raniero Panzieri), così come lo è la religione per l'uomo *tout court*. Ed è sintomatico che Capitini (ne *La religione aperta*) contesti l'alienazione religiosa che si esplica nel dominio, nell'autorità, nella gerarchia ecclesiastica in nome di una religione più alta, condivisa, realmente liberatrice, aperta. Lo stesso vale per la politica: e il superamento del limite della politica sta proprio nella dissoluzione del suo darsi alienata e separata, gerarchica e dall'alto, per ricomprendersi in un principio più alto – quello della nonviolenza – che contesta i dualismi su cui si fonda il potere di pochi, al quale bisogna contrapporre la diffusione di pratiche individuali e collettive, sociali e dal basso, capace di costruire la realtà liberata e il potere di tutti. Ha scritto Capitini:

In una vera democrazia i partiti come formazioni chiuse, dogmatiche e quasi militari non dovrebbero esserci [...]. Bisogna fare tutto un lavoro di agguinta al vecchio sistema partiti-parlamento-governo, di un nuovo schema di una democrazia integrale che arriva fino alla periferia, e dal basso si autoeduca e si autoamministra. Soltanto una società di questo genere è sopportabile, soltanto essa realizza quell'andare *oltre la politica* (corsivo nostro), in nome di una liberazione infinita e di una solidarietà popolare (Capitini, 1991, p. 123).

Riferimenti bibliografici

- AA.VV. (2008), *Ribellarsi è giusto*, Edizioni dell'Asino, Roma.
- ANDERS G. (1997), *Stato di necessità e legittima difesa*, Edizioni Cultura della Pace, Fiesole.
- BONHOEFFER D. (2002), *Resistenza e resa. Lettere e altri scritti dal carcere*, Queriniana, Brescia.
- CAMUS A. (1957), *L'uomo in rivolta*, Bompiani, Milano.
- CAPITINI A. (1964), *La religione aperta*, Neri Pozza, Milano.
- ID. (1967), *Educazione aperta*, La Nuova Italia, Firenze.
- ID. (1969), *Il potere di tutti*, la Nuova Italia, Firenze.
- ID. (1989), *Le tecniche della nonviolenza*, Linea d'ombra, Milano.
- ID. (1991), *Opposizione e liberazione*, Linea d'ombra, Milano.
- FOFI G. (2006), *Da pochi a pochi*, Elèuthera, Milano.
- GANDHI M. (1973), *Teoria e pratica della nonviolenza*, Einaudi, Torino.
- GIACCHÈ P. (2008), *La religione dell'educazione*, La Meridiana, Molfetta.
- KRIPPENDORFF E. (2003), *L'arte di non essere governati*, Fazi, Roma.
- ID. (2004), *Critica della politica estera*, Fazi, Roma.
- LANGER A. (1995a), *Pacifismo tifoso, pacifismo dogmatico, pacifismo concreto*, in A. Drago, M. Soccio, *Per un modello di difesa nonviolento*, Editoria Universitaria, Venezia.
- ID. (1995b), *Il viaggiatore leggero*, Sellerio, Palermo.
- MARX K. (1954), *La questione ebraica*, Editori Riuniti, Roma.
- PONTARA G. (1990), *Antigone o Creonte. Etica e politica nell'era atomica*, Editori Riuniti, Roma.