

POLIS



REVISTĂ DE ȘTIINȚE POLITICE

Volum IV, Nr. 3 (13), Serie nouă, iunie-august 2016

Revista POLIS
©Facultatea de Științe Politice și Administrative
Universitatea „Petre Andrei” din Iași
ISSN 12219762

SUMAR

EDITORIAL

The nonviolent option today: what is it and why

Gabriella FALCICCHIO

Viorella MANOLACHE

CONCEPTS AND VALUES ABOUT NONVIOLENCE. A MULTIDISCIPLINARY DEBATE

Human relations in a nonviolent perspective between “openness to thou” and creative management of conflicts

Gabriella FALCICCHIO

Nonviolent words. Introduction to a glossary for a Capitinian lexicon

Daniele TAURINO

Tolstoj tra anarchismo e nonviolenza

Antonio VIGILANTE

La responsabilità di ciò che si dice. Una proposta nonviolenta per una nuova dinamica linguistica

Alessandro PERTOSA

A modern political education. Nonviolent perspectives

Claudia SECCI

(Micro)evidences: a history of the violent sequence

Viorella MANOLACHE

ESEU

Il carico di Alex, tra profezia e politica

Mao VALPIANA

La Macroregione Adriatico-Ionica: passato e presente – Eventi, problematiche e testimonianze, per costruire un futuro migliore

Simona Paula DOBRESCU

VARIA

Dinamica demografică în perioada post-1945 și implicațiile ei (geo)politice

Aurelian GIUGĂL

Criza vecinătăților UE și eșecul Politicii Europene de vecinătate

Dorin-Mircea DOBRA

Urbanizare și omogenizare socială: funcțiile sistematizării teritoriale în EPOCA DE AUR

Emanuel COPILAȘ

The inequality effect on family composition

Maria Carmela MICCOLI

Antonella BISCIONE

RECENZII

Ioana Cristea Drăgulin, *Crearea statului Italian în viziunea lui Antonio Gramsci*

Florin GRECU

Alfredo Ferrara (*a cura di*), *Prospettiva Gramsci. Dialoghi tra il presente e un classico del Novecento*

Ledion LAKO

Note despre autori

Instrucțiuni pentru autori

Instructions to authors

EDITORIAL

The nonviolent option today: what is it and why

Gabriella FALCICCHIO
Viorella MANOLACHE

Abstract: *Written, accepted and used in one word, nonviolence will be approached, in the thematic issue proposed by Polis, as an active creation of a different reality, considering nonviolence a necessity, positive nonviolence an “open doctrine” and “nonviolence of the brave” an option to minimize the violence and to struggle to decrease it in every context. Connected to such a conceptual “control panel”, the studies and articles – composing elements ensuring a multi- perspective of the present thematic issue (from a conquest of violence to microviolence) – accurately synthesize landmarks which define the dynamics between ratios such as violence – nonviolence or influence – influencing. The nodes/perspectives which intersect and involve the present endeavor extract their arguments from the fields of educational politics, cinematography, philosophical, pedagogical, anthropological, cultural, religious, linguistic or literary studies.*

Keywords: *positive nonviolence, nonviolence of the brave, nonviolent principle, nonviolence approaches in Political Education, cinematography, philosophy, cultural, anthropological, religious, linguistic and literary studies.*

Nonviolence, in fact, is saying a thou to each concrete being; it is to pay attention, to care, to respect, and to bestow affection towards the other; it is to feel joy that the other exists and was indeed born, and that if he were not born, we would act such that he is born; let us take it upon us

to see that he finds it to this world, we are like mothers¹.

It is no easy task to talk about nonviolence: it still scandalizes or it produces sarcasm. Its ideal appears to be utopian and who believes in its efficacy is often seen as a day-dreaming heretic or as a coward too scared to fight. Gandhi asked himself

about the “coward’s nonviolence” the nonviolence of whom renounces violence because of fear. He clearly stated that:

The path of truth is for the brave alone, never for a coward² [...].

I do believe that where there is only a choice between cowardice and violence I would advise violence. [...] But I believe that non-violence is infinitely superior to violence, forgiveness is more manly than punishment [...] Strength does not come from physical capacity. It comes from an indomitable will.³

The nonviolent option we are hereby considering is the “nonviolence of the brave” which with clarity of mind and deep reflection chooses to minimize the violence in their acts and to struggle to decrease it in every context.

Even though in the minority and made fun of, the nonviolent thought has been around for millennia and it kept on living as an underground river which nourishes and fertilizes the Earth. Nowadays, not only we have an extensive and in-depth tradition of philosophical and spiritual thought in our heritage, but we also have a remarkable amount of empirical studies linked to make branches of knowledge: social psychology, political doctrine, group dynamics, sociology, philosophy and pedagogy. The numerous branches of study and the many researchers have a hard time finding funds because they are not profitable as other research areas strongly or loosely tied to the military industry. The most

internationally acclaimed because of their studies and of their interventions are Johan Galtung and Pat Patfoort as well as Alberto L’Abate from Italy.

The Peace Studies, along with the peace practices carried out in several contexts of the world, state that nonviolence is not utopian, but as Aldo Capitini said it is “live to be lived”, growing reality and that needs to be fostered. It encompasses, as we will see, a specific choice in life. Not an easy one, but possible and fulfilling which takes roots into our inner being.

Nowadays, nonviolence has become a necessity. In this moment, more than in others in which the planet is scarred with countless wars and in which the Western world hardly ever recognizes its responsibilities, it is important to reaffirm the existence of radically alternative ways and that the solutions can be built together, if we will be able to “invent the future”, as Danilo Dolci⁴ used to say.

This is even more important for the two typical topics of another eminent researcher: Alexander Langer. The two topics are the ecological conversion and the intercultural discourse. They are two fields that are tightly linked to one another and they are both in relation with war economy. Either the excessive exploitation of natural resources in the context of a deregulated neoliberalism and the weapon trade marketing are the product of the predatory logic which is impoverishing great

part of humanity (and all the living beings on the planet) of the chance to live with dignity. It keeps Nature from regenerating itself and to offer what is necessary to everyone. It forces millions of people out of their land and hometowns which have become too dangerous.

Until we will not be able to create a way of thinking and a language capable of changing the traditional categories of the collective imagination, until we will not recognize that the most dramatic aspects of contemporary history come from a violent logic which permeates every single aspect of Western societies (politics as well as family life, social relations, education) we will not have full awareness that we can live differently. And we must act differently, as soon as possible because we are very close to a point of no return.

The levels of natural depletion, for example, reached the highest peaks in human history. The war zones do not decrease and forced migration data are as alarming as ever: more than 65 million people in 2015. These elements require immediate action but it is also urgent to ask ourselves which *Weltanschauung* allowed all this and which alternative culture we should embrace to make a change.

Nonviolence is the answer we believe in and upon which we want to build a renewed culture even with the instruments of knowledge. It is about profiting from a millennial way of thinking tradition with being

aware that nonviolence goes beyond the experiences and the studies of some important historically distinguishable people. Their philosophy and their lives are important milestones in that so nonviolence is conceived as a living and relational reality, which evolves together with people and that can find always historically adequate solutions to problems.

For this reason the word “non-violence” is here written in one word, even in English in which the word is often hyphenated or in two words. In Italy, Aldo Capitini wanted to create the word “nonviolence” with no hyphen and no space. The meaning was clear: nonviolence is not only a complaint and an opposition to violence, to injustice, to reality as it is. It is also active creation of a different reality, that Capitini calls “reality of everyone” (*realità di tutti*), reality liberated from limits (*realità liberata*), celebration (*festa*) and so it is a radical transformation act.

It is so radical that Capitini does not use terms of reformism on a socio-political level, he speaks of revolution: even nonviolence is a revolution but of a totally different kind compared to past revolutions. It will be a choral and total revolution, made by everyone and capable of modifying the ontological structure of reality itself. Instead of talking about “transformation” Capitini uses “transmutation” which has a more powerful impact. Capitini’s revolution does not aim to obtain everything immediately but it is made of simple daily actions which have an

impact on reality and send it towards a different horizon⁵.

This motion is triggered by an internal dimension which is spiritual, religious in a very broad sense and not tied to historical religious confessions. Within each human being there is a chance to be “open towards the you”, the chance of *metanoia*, of a deep internal conversion which brings us to look at the other with a loving glance: every one, everyone, no one excluded.

If nonviolence has been fed by the “fathers” as well as by countless people which have not defined themselves as “friends of nonviolence”, if the forms of nonviolence are and have to be plural, Giuliano Pontara⁵ has highlighted some common and unavoidable key aspects. He separates pragmatic (or negative) violence and doctrinal (positive) violence. The first one refers to a set of conflict methods which are exempt from violence and that could be conjugated, theoretically, with whichever doctrine. The methods will change based on the definition of violence we start from and which we oppose.

Positive nonviolence, the one we are interested in, is an “open doctrine” and it is ever-changing which still keeps some cornerstones:

- the human being is capable of a nonviolent behavior and they are able to choose it;
- nonviolent competence is object of education;
- achievements in human history were reached “in spite” of

violence and wars, not “thanks to” them;

- power from the people is possible and necessary and it is based on control by the people and mass participation which Capitini calls “omnicracy”;
- in social and interpersonal dynamics, the most cooperative relations count more than the competitive ones;
- justice should be set on equality;
- the ethical disposition involves all sentient beings (not only human) and it carefully reflects on the means-goals relation;
- the fight and social change method is nonviolent and it refers to the Gandhian *satyagraha*.

These principles make it possible to trace a number of spread practices, found in all the parts of the planet in the daily life of people even when there is no explicit reference to the nonviolent tradition. It is also possible to increase the knowledge and the actions which, moved by “the hope principle”⁷, make the “nonviolent principle”⁸ within the “minimal and universal home”⁹, in other words, they build a “global human culture that unites and goes beyond all the different ways of becoming humans and the different cultures that have been made until now”¹⁰.

On this foundation, an international discourse which encompasses also these topics will foster the continuation in the Peace Studies field: from the creative and nonviolent

handling of conflicts to the peace education¹¹.

Polis journal's thematic issue confirms the sliding effect of nonviolence from a subdomain of *Peace Studies* towards that semantic area where it is possible to reassert itself as a priority term of political sciences and international relations, transported by public policies and active in the sphere of social change. Investing the term with an *essential sense resides* in the uncontested role of bibliographical files, which subsumes *texts* and *handbooks*, guides/manuals for concept use or punctually-applicative perspectives for its synchronization with the realities of the moment/the actual. One can therefore take into account the placing and timely sedimentation of nonviolence upon fertile soil already irrigated by a propensity for elasticizing and *terminological amplification*¹². A completion of semantic definitions for the concept, with significances already gathered from the registry of *constructive natures*, is implemented through an *active process*¹³ of imprinting it with *non-institutional, indeterminate*¹⁴, potential, thus obtaining a final equivocation with the term of *civil resistance*, and creating alternate structures which will prove to be essential for social change¹⁵. This offers arguments for a need of extending recent-order philosophical reflections, with an appeal to either *parity* or *privileged spaces of manifestation* for both violence and non-violence¹⁶ (altogether two different types of interpersonal relations). This

opinion entails, by reviewing the reflexes of "marginal refusal deferred towards a marginalized concept", its recognition as a moral argument distanced from the *nature of power*, but also the impossibility of translating nonviolence by a "proactive word"¹⁷.

Connected to such a conceptual "control panel", the studies and articles – composing elements ensuring a multi-perspective of the present thematic issue (from a *conquest of violence to microviolence*) – accurately synthesize landmarks which define the dynamics between ratios such as *violence – nonviolence*, *influence – influencing*, and *adapting Gandhism* to particular texts/contexts. One can establish that any nodes which intersect and involve the present endeavor extract their arguments from the fields of *educational politics*, *cinematography*, *philosophical*, *pedagogical*, *anthropological*, *cultural*, *religious*, *linguistic* or *literary studies*.

Gabriella Falcicchio unfolds the plan, the intention and the construction of the present thematic issue, proposing a starting study/ view, which through its pertinent instances, anticipates nonviolence's significations, which will be elaborated in and by the following articles and studies. *Human Relations in a Nonviolent Perspective between "Openness to Thou" and Creative Management of Conflicts* opens the "nonviolence dossier", highlighting and interpreting the radically modified perspective [of the concept] and conferring to the ideational laboratory of Aldo

Capitini a privileged position. Paying attention, in an equal and correct proportion, to text(s) and context(s), Gabriella Falcicchio points out decisive emphasis: nonviolence as “an empowerment of the you”, a singularly concept apt to extract and “to add a reality to another reality”, implying an active and continuous participation, or a state of vigilance in order to “face a harrowing situation”.

In *Nonviolent Words. Introduction to a Glossary for a Capitinian Lexicon*, Daniele Taurino approaches more than a necessary *introduction* – reconstruction, reconnection and restitution of Capitini’s nonviolent perspective and influence outside the Italian Academic and scientific space (conferring and motivating Capitini’s acceptance as the most important philosopher for the nonviolence in Italy). The author probes and investigates nodal knots/coordinates found in the *nonviolence* – *persuasion* – *co-presence* relationship, endorsing and using a proficient lecture key, focused on the *specific lexicon*’s ability to convert terms/ concepts into practical realities. Following the methodology based upon necessary distinctions and fundamental clarifications, Daniele Taurino evaluates Capitini’s perspective on nonviolence “seen as something else” – as an active mechanism – particularity emerged through the moral asymmetry between *killing* and *not killing*.

Antonio Vigilante (*Tolstoy between Anarchism and Nonviolence*) brings nonviolence (non-opposition

to evil and an appeal to force/violence) to attention, as a fundamental principle of Tolstoyism and its particular derivations (with decisive ulterior influences) – as anarchic-pacifism/Christian anarchism. Even projected and based upon fundamental religious commandments, expressed as an imperative love for the other (an act which excludes any type of aggression) Tolstoy’s opinion is read and interpreted by Antonio Vigilante from the perspective of a conscience refusing any Christian ideas, closer to skeptical attitudes towards God’s existence, in a key of religiously-rational living.

The intellectual and militant gallery of “nonviolence’s personalities” is completed, using strong lines, by the profile of Alexander Langer (*The load of Alex, between Prophecy and Politics*). Interested (in parity) by the destiny and by the actioner relevance of Langer, Mao Valpiana recognizes not only his theoretical ability and predisposition, but also the active-practical involvement in rethinking politics and in re-approaching the methods, the results and the solutions given to a “good politics”. Based on the foundation of nonviolence, both the theoretical and the practical can be assigned to a “convinced and convincing no gave to violence”. Well-dozed, careful to relevant sequences (reconfirming also the author formation and vocation, of activist and writer as an optima formulae for the „man of reality”), Mao Valpiana approaches decisive elements/angular stones,

relevant not only for Alexander Langer's biography but also for actuality's configuration. Placed in the intersection of laic and religious, avoiding the ideological inflexions, nonviolence contains the right/ability to shape Europe's vision and further perspective.

(Just) from *perspective* towards *dynamics*, Alessandro Pertosa (*La responsabilità di ciò che si dice. Una proposta nonviolenta, per una nuova dinamica linguistica*) values the status of metaphors and linguistically constructs, in order to explore the value, function and vocational truths of the *violence – power – logos triad*. Insisting upon reality, theoretical effects and reformulated conceptual reference systems seen as multifaceted instances, Alessandro Pertosa builds his arguments in the immediate vicinity of a *parola violenta – dialogo salvato* report [as a culturally-maintained stance (*violent culture – nonviolent culture*)] and the relationship already established *between dialogue as a continuous state-of-war and dialogue coupled to a state of reciprocal understanding*. Freed from the bonds (e.g. *tyranny*, we note) of a rigidly used marker, the article sees, beyond the violence of economic-technological language, the possibility of a dynamical structuring of horizontal space, imbuing *eutèleia* with the attributes of a substance for new human spaces – an unaltered *fundament*, which returns, through an evangelical fraternity, to the unpervert (nonviolent, we note) *form of the Being*.

Within an interdisciplinary concept of cartography, even if – in Claudia Secci's opinion (*A Modern Political Education. Nonviolent Perspectives*) which values Bondurant's ideas – nonviolence is not the product of any specific ideology, the philosophy of Gandhian-type conflicts adds a *nov quality* to the political perspectives already dominating the domain. Speculating the theoretical method and amplifying any punctual/pinpointing attention directed towards particular bibliographies, Claudia Secci notes, on Antonio Gramsci – Aldo Capitini – Paulo Freire – Gregory Bateson's lines, leading to Martha Nussbaum – the articulation of concepts which epistemologically irrigate themselves from Gandhi's theory, with direct stakes in the *education of political emotions*, seen as an alloy of participation, experimentation and praxis. The article gives a directing sense to the placement of nonviolent educational politics. It also attributes a correcting role to nonviolence, by reactivating both the deep fundament of constructive processes and a *rehabilitation of politics*, with the purpose of launching and realizing *the educational dimension of political activities*.

Interested in the particular (proteically-chameleonic) sense of violence, the (*Micro*)*Evidences: A History of the Violent Sequence* (Viorella Manolache) article invites the reader to discover an intersection of *text-book notes* with *cinematographically images*, exclusively enticed by a *sequence of violent events*. With the

needed affirmation that any episodic frame is accepted through *sequencing particular events*, with a high degree of contamination and maximal intensity; and through *microviolence*, a way of consolidating the status of individual violent acts, seen as a germination of social contexts. *The violent sequence* (illustrated and commented, in this case, cinematographically) reloads its conceptual sequencing as an experience targeting both the dynamics and the content of reality; understanding and defining by a *history of violence* the very frame and positioning of ideas, critical events and all the consequences rising from it.

Classified, theorized, analyzed and verified in an *non-fractured manner*, as a way of composing senses already expressed in the essence of included opposites, *nonviolence* certifies, based upon the unity of arguments already launched by the present issue's thematic articles, its status as a pivotal concept, an alternative to rewriting any appeal at the very moment of fundamenting cultural traditions: Gandhi offers *nonviolence*, seen as a truly heroic act, as an alternative to Achilles' *rage*, already sung by Homer. This is the authentic, beneficially propitious instance of rebuilding a different foundation!

Note

¹ Aldo Capitini, *La nonviolenza oggi*, Edizioni di Comunità, Milano, 1962.

² *The Collected Works of Mahatma Gandhi* (Electronic Book), Publications Division Government of India, New Delhi, 1999, vol. 21, p. 1.

³ *Ibidem*, pp. 133-134

⁴ Danilo Dolci, *Inventare il futuro*, Laterza, Bari, 1968.

⁵ Aldo Capitini, *Rivoluzione aperta*, Parenti, Milano, 1956.

⁶ Giuliano Pontara, "Nonviolenza", in *Dizionario di politica*, N. Bobbio – N. Matteucci – G. Pasquino (coord.), Istituto Geografico De Agostini, Novara, 2006, pp. 601-608.

⁷ Ernst Bloch, *The Principle of Hope*, MIT Press, Cambridge, 1954.

⁸ Jean-Marie Muller, *Le principe de non-violence. Parcours philosophique*, Desclée de Brouwer, Paris, 1999.

⁹ Luce Irigaray, *L'ospitalità del femminile*, Il Nuovo Melangolo, Genova, 2014.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 30-31.

¹¹ I [G.F.] thank Vincenzo Fariello for the translation from Italian to English.

¹² Maia Carter Hallward, Julie M. Norman (eds.), *Understanding Nonviolence*, Polity Press, Cambridge, 2015.

¹³ Michael N. Nagler, *The Nonviolence Handbook: A Guide for Practical Action*, Berrett-Koehler Publishers, California, 2014.

¹⁴ Kurt Schock, *Unarmed Insurrections: People Power Movements in Nondemocracies*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2005.

¹⁵ Adam Roberts, Timothy Garton Ash (eds.), *Civil Resistance and Power Politics: The Experience of Non-violent Action from Gandhi to the*

Present, Oxford University Press, Oxford, 2009.

- ¹⁶ Todd May, *Nonviolent Resistance: A Philosophical Introduction*, Polity Press, Cambridge, 2015.

- ¹⁷ Mark Kurlansky, *Nonviolence: The History of a Dangerous Idea*, Modern Library Chronicles, 2008..

Bibliografia

- BLOCH Ernst, *The Principle of Hope*, vol. I., MIT Press, Cambridge, 1954.
- CAPITINI Aldo, *La nonviolenza oggi*, Edizioni di Comunità, Milano, 1962.
- Idem, *Rivoluzione aperta*, Parenti, Milano, 1956.
- DOLCI Danilo, *Inventare il futuro*, Laterza, Bari, 1968.
- GANDHI MAHATMA, *The Collected Works of Mahatma Gandhi* (Electronic Book), vol. 21, Publications Division Government of India, New Delhi, 1999.
- HALLWARD Maia Carter, NORMAN Julie M. (eds.), *Understanding Nonviolence*, Polity Press, Cambridge, 2015.
- IRIGARAY Luce, *L'ospitalità del femminile*, Il Nuovo Melangolo, Genova, 2014.
- KURLANSKY Mark, *Nonviolence: The History of a Dangerous Idea*, Modern Library Chronicles, 2008.
- MAY Todd, *Nonviolent Resistance: A Philosophical Introduction*, Polity Press, Cambridge, 2015.
- MULLER Jean-Marie, *Le principe de non-violence. Parcours philosophique*, Desclée de Brouwer, Paris, 1999.
- NAGLER, Michael N., *The Nonviolence Handbook: A Guide for Practical Action*, Berrett-Koehler Publishers, California, 2014.
- PONTARA Giuliano, "Nonviolenza", in *Dizionario di politica*, N. Bobbio – N. Matteucci – G. Pasquino (coord.), Istituto Geografico De Agostini, Novara, 2006, pp. 601-608.
- ROBERTS Adam, ASH Timothy Garton (eds.), *Civil Resistance and Power Politics: The Experience of Non-violent Action from Gandhi to the Present*, Oxford University Press, Oxford, 2009.
- SCHOCK Kurt, *Unarmed Insurrections: People Power Movements in Nondemocracies*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2005.

CONCEPTS AND VALUES ABOUT NONVIOLENCE. A MULTIDISCIPLINARY DEBATE

Human relations in a nonviolent perspective between “openess to thou” and creative management of conflicts

Gabriella FALCICCHIO

Abstract. *The nonviolent perspective radically modifies the relations between human beings and among other living creatures. The non – destructive and openess principle leads to see in the other a “you” that, even during interpersonal or social conflicts, does not become an enemy, but must still be considered akin, close, recognizable as human, capable of doing good. This vision changes the quality of conflicts which are not denied or avoided and therefore do not decrease. On the contrary, they increase because a positive dynamic of relation transformation is established.*

Keywords: *nonviolence, relations, conflicts.*

Nonviolence is “an empowerment of the you, and of the interest in so that the other lives, develops and is as if they are generated by our inner world, the joy arising from the existence of another human being, being radically passionate”¹.

When Aldo Capitini (Perugia, 1899-1968) chose nonviolence, he was a young man of a modest family who actually had been in favour of World War I.

He represents the reference point of the Italian nonviolent movement and thought. He was born in the family of the Perugia belltower custodian. He commenced technical studies but after achieving his diploma he chooses to pursue classical studies which will bring him to become secretary of the Normale School in Pisa.

As a teenager he abandoned his enthusiasm for nationalism in face of the tragedy of the First World War

and he increases the heritage of Saint Francis of Assisi, Giuseppe Mazzini, Immanuel Kant and Gandhi founding an original way of thinking never detached from the daily anti-fascist action first and from the opposition to whatever war and violence later.

Tireless activist, he starts dozens of experiences some of them still active such as the Nonviolent Movement, the Italian Vegetarian Society, the March for Peace and the Brotherhood of Peoples. He meets and joins the intellectuals who lived in those two thirds of the century spreading the Italian culture of those years with his "persuasion", even if because of his critical ideas and his open dissent his thoughts have been marginalized and today not very well known to younger generations².

In the violent context of Italian fascism, Capitini is an active anti-fascist either politically and socially (he got arrested twice and police kept him under surveillance for his entire life even after the end of fascism). He is also active as a thinker, a mentor and a pedagogue. Since the "conversion" years, he originates a deeply innovative view at a philosophical and religious level.

His thoughts start from the knowledge of Gandhi which he processes and develops in a practical and very original theory. The theory presents itself as "life to be lived" which out of the intimate experience does not unfold its deep meanings.

At the heart of this ever living thought her is the compresence of the living and the dead and the initial

question of the "religious problem of finding a place for the ill, the worn out, and he who activist society throws out as something that is unproductive and without use"³.

If I make this question my own, commencing an internal process of intimate conversion, of metanoia, I realize that my gaze upon the world is modified. Reality is limited (by moral evil, by illness, by death) which I experience too. But if I open myself to the "you" of the other, I realize that the other continuously gives me something precious. Actually, they were giving it to me before I was conscious, and this adds their existence's joy to my life.

This act of opening allows me to acquire the deep awareness that, while I say "you", I am also saying "thank you" for the gift I continuously receive from you. My openness, moved by a "passionate awareness of finiteness"⁴ becomes an "infinite opening of the soul"⁵ in a movement of restitution that will expand upon everyone.

The opening, for its very nature, cannot be but infinite and directed towards all the "yous", those that Capitini will call the "you-Yous" (*il tu-Tutti*), in other words all the beings that were born including those who are now dead, because everyone, no one excluded, cooperate to the choral creation of value, in other words, of the good that spreads onto everyone.

The co-presence happens in this cooperation, in this "chirality" that is impossible to ascertain (i.e. to fulfill, to deeply live as true) out the

openness, in other words, out of the emotional and ethical act of loving opening to the "you".

More, the co-presence happens on a double level: as a chance that it happens today with a single opening act and as an eschatology. With the loving openness the co-presence happens right now and as it becomes reality, it commences a long term process. We would say today that it feeds on infinite acts of openness and on the chorality of such acts up to a point in which we can imagine a "hopeful tomorrow" in which the co-presence will be perfect, full, complete.

Capitini calls that tomorrow "everyone's reality" (*realtà di Tutti*) or "reality rid" (*realtà liberata*) of limit as opposed to the limited reality, as it is today, or as "celebration" (*festa*). The celebration is the fulfillment of what can be already lived today with nonviolence.

The context in which Aldo Capitini writes sees the birth and the evolution of fascism first and then of the World War II and of the post war era. A dramatic period. His position does not evolve into a sweetened and candid vision. Instead it is dramatically aware of how difficult it is to achieve nonviolence. More, Capitini warns that who starts walking on this path should know that they will not have a peaceful life:

Nonviolence today is not the antithesis and symmetrical opposite of war. Here everything is untouched. Nonviolence is war too, or put it better, a continuous struggle against sur-

rounding circumstances, the existing laws, other people's and one own's habits, against one's soul and subconscious, against one's dreams which are full of fear and desperate violence together. Nonviolence means to be ready to gaze the chaos around, social disorder, the evil's prevarication. It means to be ready to face a harrowing situation⁶.

The existential condition of a "friend of nonviolence" is tragically and in a certain way, doomed. But it certainly is a condition as far as possible from despair because the core on which action is based is "persuasion".

To look at the chaos around, social disorder, evil's prevarication and to distinguish clearly the chaos inside one's interiority requires a movement towards the world and against the limits of the world. This brings to engage an eternal battle. If there was a glimmer of (fake) peace before, now peace ceases completely.

Capitini's subject is tormented by consciousness. They bring with them a tragedy no one knows it will ever have a solution. But their feeling is opposite of resignation. It becomes dissatisfaction and revolt, tireless action to bring the world to be worth the liberation.

At the core of the action there is Michaelstaedter's persuasion⁷. The intimate conviction having religious origins whose reality structure can intimately be modified by every single nonviolent act.

Nonviolent acts change reality. They change it so deeply that Aldo Capitini chose "transmutation" (*tra-*

mutazione) among all the possible words that may mean change. He does not hesitate to define themselves as “revolutionaries” because “nonviolence is the deepest tension point of the subversion of an inadequate society”⁸.

This is not about simple superficial reality transformations. It is about modifying world’s DNA, its apparently immutable laws, its “ontology” through the “atomic non-violent act”⁹.

We must ask ourselves: does Capitini put as the head of an almighty act, so arrogant to consider itself capable of changing Nature’s laws, of changing existence? No he does not. On the contrary, Capitini clearly highlights that the persuasion of the efficacy of the nonviolent action stands on its religious core. It is not a product of the *homo faber* but of the *homo religiosus*.

Here the intimate connection between nonviolence as *aimsha* and *satyagraha* is explained. Gandhi, as an induist, got in contact with the concept of *aimsha* because of his mostly maternal spiritual education. *Aimsha* is the nonviolent attitude which is the foundation of the interior life, linchpin of the spiritual *metanoia*.

Actually, Gandhi thought about deepening this more interior path when he went back to India. While in South Arica, during the fights for the rights of Asian communities, he already started nonviolent action campaigns which were inspired to the English concepts of passive resistance and civil disobedience.

While trying to give a translation to these two concepts, on December 28th 1907 Gandhi publishes on the *Indian Opinion* a contest thought for children and teenagers who had to invent a word that caught the essence of the fight that was going on. Fulvio Cesare Manara clearly highlights that Gandhi himself did not think of a doctrine, a theory about this. There was the need to give an Indian name (in Hindi, Urdu or Gujarati) a still developing fighting method. The spirit of this fight was clear and it evolves differently compared to the concept developed in English (which was the language of the colonists). The heart of this method lies in the decision of not harming the opponent but to consciously choose for one’s own sorrow (accepting imprisonment, for example) in order to lead a fair fight. A few days later, Gandhi shares submitted proposals and he thinks about the word *sadagraha* which was suggested by his nephew Maganlal. *Sadagraha* means “resoluteness in / adhesion to a good cause”. Starting from *sadagraha*, Gandhi processed the historical word of the nonviolent movement, the *satyagraha*, usually translated as “the power of truth”.

The nonviolent action contains the power of truth but its “capitinian” trait of tireless shows up in a more accurate translation: “to persist in the truth”. Persist. A truly “oriental” concept (please forgive the coarseness of my adjective) of action which rejects the promethean activism moved by a blind faith in the

progress of humanity and believes, instead, in the power of the action rooted in one's consciousness and, therefore, into persuasion.

Reality is not the recipient of this action. Reality understood as impersonal, as a "thing". The recipients are the "yous", all the "yous", the "you-Yous". The transmutation of reality, its transformation towards liberation, does not happen with the action "onto what", but through the relation with the "yous".

Even conflicting relations are part of a new vision of relations if lived and led under the openness to the "you" and to the co-presence. For this reason we cannot overlook in this synthetic work to mention the co-presence. Not a theory, not a concept, but "life to be lived", eschatological horizon which recalls the fulfillment of time (the Kingdom of God for Christians, the newly found Eden) as well as a completely achievable reality in every single act because:

The nonviolent act is singularly apt to bring out and immediately from the usual natural and social dimensions, to add to the roots of this reality another reality, immediately and without a utopian expectation¹⁰.

The relationship that arises from the nonviolent framework introduces the distinction between "opponent" and "enemy" within the conflict. The fight is nonviolent because it realizes both with the purpose and the medium the founding principle of minimizing everyone's suffering,

opponent's suffering included. The relationship is inspired by the principle according to which it is just to fight to reduce and to eliminate the suffering of all the people that endure violence at many levels and fulfills the fight by methods that do not differ too much from the purposes, in other words they are nonviolent in their being processual.

The enemy in this context ceases to exist. No one is an enemy anymore. I might still talk about "opponent" but I will not bring any destructive action upon them, not physical nor psychical, not total nor partial. I shall get closer, unarmed from whichever point of view. I will respect their religious festivities. I will not disturb their family's serenity. I will honour their kindness and I will cooperate when he will take steps towards me or in towards the group for which I fight. I will recognize their value because they were born to life as I was and most of all I will believe (this is the major religious qualities of nonviolence) in their ability to become conscious of what is good in their moral potential.

This is the purpose of the radical choice not to carry weapons of any kind: to be unarmed is everything but an act of cowardice (and we have nothing to do with the nonviolence of the cowards, Gandhi used to say; better the daring violence of the brave). It is not surrendering use of weapons because of fear but because there is a clear will to offer myself to my opponent in the purity of my intentions, letting them know that my

trust in their ethical ability to outdo themselves: “Well, I believe in you, I believe in the possibility that you will not hurt me, that you will not answer with evil to my being unarmed”.

In this view, to “re-ethicize the conflict”¹¹ means to merge it in the human game of relation possibilities up to the point that a “literacy teaching”¹² in conflicts management becomes necessary, especially in education. It was easier to illuminate this dark area with an idealistic harmony vision in the Italian context. Behind this fantasy lays educators’ great inability to manage conflicts because they are not trained to fully live the conflict, to “stand in the conflict”¹³ and to pass through it with the right slowness. It is preferable to let go or to be repressive. This blocks the always slow learning of very different relation and communication abilities.

Among the reasons of this spread ineptitude there is the difficulty of living the negative part of the relation and to recognize it as a complement to the relation itself. Conflicts bring sorrow, anger, frustration, powerlessness, sadness and depression. They let one discover the disturbing and unsettling aspects of our being because they have to do with what Gustav Jung calls “shadow”. These dark aspects are still socially unacceptable if we consider that the spread daily pedagogy is based on two repressive imperatives: do not cry (do not express depressive emotions) and do not get angry (do not express aggressive emotions) that

merge in the imperative “do not fight”. It is a hypocritical and self-righteous vision that keeps a part of the child secluded, it keeps the child from knowing it and from defusing it. This results in an apparent low infighting which hides the child’s a high violence potential (violence towards others and towards themselves). Emotions that are not recognized are clockwork bombs.

These emotions, instead, should be legitimated in all of their tones to let the conflict deploy all of its transformation potential and to let it show itself as one of the most dynamic factors at all levels: psychic, interpersonal and social. The discriminating element consists not in the result but in the process and its quality. Nonviolence represents a qualitative addition to the relation which certainly aims to achieve satisfactory results for everyone but in order to reach them it improves the process.

Johan Galtung by going beyond the idealization embedded in the expression “conflict solution” introduces the idea of “transcending” conflicts introducing the Transcend method¹⁴. Conflicts cannot be solved so we go back to the starting point: nothing happened. They introduce a perturbation in the relation game which modifies and demands the insertion of new elements in the game. To not introduce them means blocking out the narration and to close in a safe negative emotions which might become explosive material and detonate.

As Alberto L'Abate writes, “the extension of nonviolent practices [tends not to] does not eliminate the conflict but it makes it more human. In other words, it makes it less fierce and more manageable, it can add it with rules”¹⁵. To make it a subject to be learnt systematically in a micro, meso and macro field, in education as

well as in social dynamics represents an immense chance for human transformation thus improving human relations with other living beings. This perspective – *the dream we have* quoting Martin Luther King – appears to be spread but we have all the instruments, philosophical and empirical, to declare it possible..

Note

- ¹ Aldo Capitini, *Le ragioni della nonviolenza. Antologia degli scritti*, M. Martini (coord.), ETS, Pisa, 2004, p. 60.
- ² Idem, *Attraverso due terzi di secolo. Il potere di tutti*, L. Binni – M. Rossi (coord.), Il Ponte, Firenze, 2016.
- ³ Idem, *Le tecniche della nonviolenza*, Feltrinelli, Milano, 1967, p. 10.
- ⁴ Idem, *Il potere di tutti*, N. Bobbio (coord.), La Nuova Italia, Firenze, 1969.
- ⁵ Idem, *Elementi di un'esperienza religiosa*, Laterza, Bari, 1937.
- ⁶ Idem, *Le ragioni della nonviolenza*, loc. cit., p. 52.

- ⁷ Carlo Michelstaedter, *La persuasione e la rettorica*, S. Campailla (coord.), Adelphi, Milano, 1995.
- ⁸ Aldo Capitini, *Le ragioni della nonviolenza*, loc. cit., p. 55.
- ⁹ *Ibidem*, p. 61.
- ¹⁰ *Ibidem*, p. 62.
- ¹¹ Alexander Mitscherlich, *Die Idee des Friedens und die menschliche Aggressivität*, Suhrkamp Verlag, Berlin, 1969.
- ¹² Daniele Novara, *La grammatica dei conflitti. L'arte maieutica di trasformare le contrarietà in risorse*, Sonda, Casale Monferrato, 2011.
- ¹³ *Ibidem*.

Bibliografia

AA. VV., *Dieci parole della nonviolenza. Forza della Verità, Coscienza, Amore, Festa, Sobrietà, Giustizia, Liberazione, Potere di tutti, Bellezza, Persuasione*, Edizioni del Movimento Nonviolento, Verona, 2003.

Idem, *Per una psicologia della pace. Nuove prospettive psicologiche per approcci integrati interdisciplinari*, A. Sapio (coord.), Franco Angeli, Milano, 2004.

ALTIERI Rocco, “Gandhi e il satyagraha in Sud Africa”, *Azione Nonviolenta*, n. 8-9, 2009, pp. 23-25.

Idem, “La nonviolenza del forte”, in *L'11 settembre di Gandhi. La luce sconfigge la tenebra*, R. Altieri (coord), *Quaderni Satyagraha*, n. 12, 2007, pp. 11-27.

ARIELLI Emanuele, SCOTTO Giovanni, *Conflitti e mediazione*.

- Introduzione a una teoria generale*, Bruno Mondadori, Milano, 2003.
- CAPITINI Aldo, *Attraverso due terzi di secolo. Il potere di tutti*, L. Binni – M. Rossi (coord.), Il Ponte, Firenze, 2016.
- Idem, *Elementi di un'esperienza religiosa*, Laterza, Bari, 1937.
- Idem, *Il potere di tutti*, a cura di N. Bobbio, La Nuova Italia, Firenze, 1969.
- Idem, *Le ragioni della nonviolenza. Antologia degli scritti*, M. Martini (coord.), ETS, Pisa, 2004.
- Idem, *Le tecniche della nonviolenza*, Feltrinelli, Milano, 1967.
- Idem, *Teoria della nonviolenza*, Edizioni del Movimento Nonviolento, Perugia, 1980.
- COZZO Andrea, *Conflittualità nonviolenta. Filosofia e pratiche di lotta comunicativa*, Mimesis, Milano, 2004.
- FALCICCHIO Gabriella, *I figli della festa. Educazione e liberazione in Aldo Capitini*, Levante, Bari, 2009.
- GALTUNG Johan, *Transcend and Transform. An Introduction to Conflict Work*, Pluto Press, London, 2004.
- GIUSTI Luca, "Un potere del tutto nuovo: la forza della persistenza nella verità", *Azione Nonviolenta*, n. 8-9, 2009, pp. 21-22.
- KING Martin Luther, *Lettera dal carcere di Birmingham. Pellegrinaggio alla nonviolenza*, Edizioni del Movimento Nonviolento, Verona, 1993.
- L'ABATE Alberto, *Conflitto, consenso e mutamento sociale. Intra una sociologia della n*, Franco Angeli, Milano, 19
- MANARA Fulvio Cesare, "Johannesburg, 11 settembre 1906: il problema delle origini del satyagraha", in *L'11 settembre di Gandhi. La luce sconfigge la tenebra*, R. Altieri (coord.), *Quaderni Satyagraha*, n. 12, 2007, pp. 29-46.
- Idem, "Un concorso per inventare la parola giusta per definire il movimento. La 'nascita' del Satyagraha – IV – Gennaio 1908", *Azione Nonviolenta*, n.1/2, 2008, pp. 14-16.
- MICHELSTAEDTER Carlo, *La persuasione e la retorica*, edizione critica a cura di S. Campailla, Adelphi, Milano, 1995.
- MITSCHERLICH Alexander, *Die Idee del Friedens and die Menschliche Aggressivität*, Suhrkamp Verlag, Berlin, 1969.
- MULLER Jean-Marie, *Momenti e metodi dell'azione nonviolenta*, Edizioni del Movimento Nonviolento, Verona, 1996.
- NOVARA Daniele, *La grammatica dei conflitti. L'arte maieutica di trasformare le contrarietà in risorse*, Sonda, Casale Monferrato, 2011.
- PATFOORT Pat, *Se défendre sans attaquer. La puissance de la nonviolence*, Jeugd & Vrede/Baekens Books, Mechelen, 2004.
- PONTARA Giuliano, *Il Satyagraha. Definizione di violenza e nonviolenza nei conflitti sociali*, Edizioni del Movimento Nonviolento, Perugia, 1983.

Nonviolent words. Introduction to a glossary for a Capitinian lexicon

Daniele TAURINO

Abstract. *Aldo Capitini (1899-1968) is the most important philosopher for the nonviolence in Italy. In this article I will try to write a brief philosophical introduction about his complex thought, focusing on Capitini's peculiar use of language. By throwing the proposal of a Capitinian Lexicon, here I'll speak about three coordinates of Capitini's philosophy: nonviolence, persuasion, co-presence. In my opinion these coordinates give the idea of revolutionary scope of his thought: trying to clarify the meaning of these terms is essential for the understanding of its influence and to imagine future researches and nonviolent actions.*

Keywords: *nonviolence, persuasion, co-presence, Pietro Pinna.*

Who assures you that I have a nonviolent nature? It seems to me that I have a thousand violent instincts, and I often feel ready to fight back violently. However, I started from long time to work in order to curb the violence inside me [...] This means that nonviolence is a persuasion supposed to work inside of us, and that it's not instinctive. For this reason it's more a matter of personality (which gets formed as time goes on) than a habit you are born with [...] The problem, therefore, is not to be in one way or the other, but to choose to work for an inner persuasion to nonviolence¹.

Aldo Capitini's thought was an epiphany that brought me to my

present lifestyle. For me, it was not a simply study of an author, in which you analyze ideas or concepts, but a source of meaning for the personal existence – and its enhancement. So, I liked the possibility that the journal *Polis* gives to its readers more knowledge about Capitini's nonviolent perspective and influence outside the Italian academy. I want to thank my friend Gabriella Falcicchio for including me in this initiative. For a Revolutionary² like Capitini who went against the grain “in the Fascist and Post-Fascist era. Maybe it was too much for a single life. But surely beautiful”³ every borders isn't enough. Capitini's philosophy is complex and woven by his life and actions. So, it's

hard to write something about him without considering his peculiar use of language and words. For this reason, my purpose in these pages is to firstly introduce Capitini in the context of his life and works, saying something in general about his philosophy and then to outline a specific *Glossary* (such a list of words and expressions used from the elected Author, explaining or defining their problems and their unusual use with respect to the tradition and common sense) that will be the heart of a future *Capitinian Lexicon* (a large book containing an alphabetical arrangement of the words in his particular language and their definitions, with specific references to the entire corpus of texts and to development and clarification of the various terms over time). I think that this *Lexicon* could be a useful instrument for researches on Capitini, both for understanding specific concept and for comprehending his present-day importance; but above all to have a common starting point to use for confrontations with other authors and traditions.

Aldo Capitini (1899-1968) is the most important philosopher *for the* nonviolence in Italy⁴. He was born in modest circumstances in Perugia (bell-ringer's son of the Umbrian city) and went to a technical school, although his passion was literature. So, at the same time, he was committed to the study of Latin and Greek languages. Capitini's health was weak but he drove himself to study and won a scholarship to study

philosophy and literature in Pisa's University, precisely in the Graduate School called 'Normale': an excellent research center that has been under the leadership of the idealist philosopher and Fascist Minister of Education Giovanni Gentile after 1932. Capitini took up active politics when he observed the Concordat between the Roman Catholic Church and the State in 1929. He believed that the Church could have brought down the fascist regime by noncooperation, but disgracefully compromised. From then on he made a sharp distinction between religious institutions and a free religious faith exemplified by Jesus, St. Francis, Buddha *et cetera*. After a scandal in academia for his choice to become a vegetarian, Capitini also dismissed from his teaching post in University 'Normale' of Pisa because he would not join the Fascist Party⁵ – declaring this intention in front of Gentile - and returned to Perugia where he began to hold private lessons and writing. His first book (after numerous clandestine sheets drawn up together with his friend Claudio Baglietto and some work about Leopardi's conception of poetry), was published in 1937 with the Benedetto Croce's providential help: *Elements of a religious experience*. It seems to me clear up until from this first work that the starting point for understanding Capitini is his refusal to accept the *reality*, "so how it is". The big fish has necessarily to eat the small fish over time? No, he says. Capitini refuse to accept that sort of *reality*, so

strongly colored by violence and death. In his prospective, *reality* is not immutable, we can change it here and now; we can transform, or transmute, it. Hence, his lifelong, unflagging activity amid the hostility of some and the indifference of many in an effort to bring about this complete revolution using the nonviolent method⁶. Capitini “he had always clearly in mind that the ideal of nonviolence, in the realistic tradition of Italian political thought, was the absolute novelty of his work”, as writes Norberto Bobbio in his preface to the Italian reprint of *Elements of a religious experience*. Thanks to him “also in Italy a long way has made the conviction that nonviolence is no longer a visionary dream, an illusion of the weak-minded, a way to escape reality, something not to be taken too seriously by strong spirits, if not as an extravagance. Instead nonviolence is an ideal to be pursued without illusions, with tenacity, with seriousness, with the belief that the power of violence’s instruments is so strong that it requires a radical change in our reflections on the past and on our way to face the future”⁷.

However, Capitini remains a stateless person within the Italian culture, a philosopher but not idealist, a politician but independent from political parties, a free religious but declared heretical. So, his figure stands out like a monolith so bulky as to make difficult his placement. Almost a contrappasso⁸ for a thinker who has always talked about opened education and religion, reality and

power of everyone, choral values. For the same reason that Capitini touches existentialism, but he is not an existentialist, thus he takes on some of the Leopardi’s themes, but he is not a Leopardian (if not negatively): in fact Leopardi’s infinity is the sea in which “being shipwrecked is sweetness”, it’s a contemplative moment; instead Capitini’s infinity is experienced in the co-presence plan (of which we’ll talk about further on), it becomes a practical act, a moment of “religious praxis”. In other words, Capitini tells us that in doing (not simply contemplating) any horizon has already exceeded: the active and contemplative lives are no longer as two ways of life in conflict with each other. Bobbio sums up the philosophy of his friend in this formula: eschatology here and now.⁹ But perhaps it is not enough. Of course for Capitini transcending is not referring to transcendence, it is not waiting for liberation from outside or from above, but ongoing liberation ongoing through the infinite openness to all, dead and living, humans, other animals, plants and things. His notion of reality, as we have already mentioned, infers different levels of depth. Into impetus of his philosophical speech and his life experience, full of both tension and familiarity, even evil becomes a temporary category, not eternally needed: you must not vote or accept the lesser evil, but you can overcome it, he says. More than by following Marx¹⁰, in which the utopian project is vitiated in its formulation by the

use of the Hegelian dialectic, there is with philosophy of Capitini the concrete and always opened possibility to change the world and society *hic et nunc*. The high point of the value, by which is meant the unfolding of individual histories, is the authentic experience of the *Thou*.

After doing these partial considerations, it seems to me that we can still say that the thought of Aldo Capitini, in its originality, is a profound criticism of the West's cultural code. In fact, he calls into question what are the four key pillars that dominated the historical life of the West:

1. $A=A$, $B=B$ *et cetera*. The principle of an unique identity, in which every relation becomes a conflict.

2. Power (as a masculine idea). The means and the ends are usually measured by their efficiency¹¹, excluding the sharing as natural practice to arrive at important achievements.

3. Property. The Other is an object in the best case, or an enemy. In the relations with things and emotions is in force the *apparatus* of sovereignty.

4. Sacrifice. It is always considered as an exit from present contradictions a destructive moment as unique possibility able to achieve a greater good in the future. This concept was also called "Creative destruction".

The Italian philosopher of non-violence fight against the principle of a unique identity presenting the co-presence of the dead and living. The

ethical value does not lapse at the death of the body, because values' enhancement and nonviolent methodology it allows you to draw fully from energies of everyone. The *will to power* instead is joined to the power of mildness, which is able to hold contradictions without multiplying lacerations in the spiritual and social context. His lifestyle, for example, was never a barrier to the Other. He deconstructed property and sovereignty's *apparatus*, which always produces vertical lines of power, with the concept of "free addition" (*libera aggiunta*): what you give is what you never lose. Free addition is the ability to express oneself by feeding the value's experience. So, radical non-violence has to be rooted in inner being, but without forgetting that the horizon of meaning is beside oneself (*Thou's* act). Finally, the sacrifice is disjointed from Capitini in his conception of forgiveness, understanding it as the capacity to climb, in front of a wound, towards an internal point where I can feel "Mother of him". According to Capitini this is the authentic way of reconciling love and justice. If for the Greeks the human being is a political animal, or *Logos*, for the philosopher of kindness is the being who has the possibility to daily learn to be receptive to love's power. In particular:

The nonviolent has to be really active in order to know the reasons of violence, to discover the implicit violence disguised as legality and to fearlessly unmask it, both to supply the efficiency of violent methods

through the increasing of nonviolent method (similarly to small beasts which are more prolific and survive the species of bigger beasts), and to win the accusation and intimate danger of nonviolence being chosen as the easiest and less dangerous way. The nonviolent is always supposed to be on the front line of every action, of every right cause, in order to cure his possibly stagnant sentiment and to be forgiven by society for his singularity¹².

**The Capitini's Coordinates:
Nonviolence, Persuasion, Co-
presence**

We will now try to clarify what I consider to be the three most important terms in Capitini's philosophy due to their frequency and conceptualism. Investigating these terms, we will come across many others, whose meaning in the philosopher's use diverges from common sense. These terms should form the core of a Glossary dedicated to him (we will underscore these other words throughout the text). "Non-violence – in the famous, non-limiting definition of Aldo Capitini – is an opening to existence, freedom and development of all beings, and for this it is supposed to take part to social and political fields, orienting them". During his speech on the "Techniques of Nonviolence" at the Perugia Seminar 1963, recordings of which have been recently found and made available thanks to the collabo-

ration between the Nonviolent Movement and Radical Radio, Capitini's voice uses the adjective "affectionate" to qualify the type of opening he is talking about, remarking once again the ability to transform the act of love into a practice addressed to "you-all" (Tu-tutti). Another distinction: instead of "non-violent", at most, we should call ourselves "friends of nonviolence" because we should remember that yesterday we were all violent, that there are no damned and elected. The ability of this friendship to open is endless, up to including everyone's sacredness, where the sacred should be understood as an eternal foundation that keeps growing and goes unseen because, the way we live, we are deeply and tragically limited. We must strive every day to see everyone and address each one of them as "Thou", this is the gift. The above mentioned definition makes it immediately clear that there is difference between a-violence, nobly practiced by an individual who rejects the use of violence to achieve his goals, and nonviolence, which needs the Other, whose starting point is its own deficiency, an "impassioned conscience" about its finitude – and opens chorally to live with a prophetic strain towards a different reality, freed from the limits of violence and death. Capitini does not want to build hierarchies of value between these two attitudes. If they are aware of the constituent difference there is between the two of them, they can communicate and

work together to build a better world. Nonetheless, nonviolence, in the strict and historically appropriate sense of the word, is a persuaded philosophy that puts forwards and defends the use of nonviolent means even in extreme situations (for instance, in the case of resistance against unbearable oppression), in cases when public opinion considers violence legitimate, even when traditional theories morally justify the use of war. These beings the characteristics of nonviolence, the imputation of being absolute, dogmatic, or metaphysical done to it, condemnation or weakness, is pointless. Nonviolence is this way – whether we like it or not, it is something else: this is the moral asymmetry between killing and not killing that characterizes Capitini's nonviolence. Without this asymmetry, the very concept of nonviolence would not have arisen. In fact, the author defines its two sources of meaning as “nonkilling” and “nonmendacity”. To talk about nonviolence without considering its foundation means to step outside nonviolence and deny its “openness”. In the political field, for instance, nonviolence is a religious supplement that sets in motion, hence throws into crisis, the common acceptation of democracy as having the aim of enhancing its value as much as possible: “omnicracy”, the power of all, which excludes no one. Only by virtue of this strain, nonviolence it is intimately and politically revolutionary. There is only one constant question those who undertake the

task of making nonviolence the center of their political action have to ask themselves: what have I done so far, faced with the certain prevision of what would be a horrendous succession of human tragedies, to make nonviolence enter the consideration of political thought, popular consciousness, and everyday costume, and what can I do at present to work in its service, open it to everyone, and organize it?

Nonviolence is one possible language, not the only one, but possible nonetheless: it is up to us to try to argue why it is the best one. Reality, as Capitini has taught us, is not a description of what it is, but the portion of the world we can change. Nonviolence is in opposition to reality, it does not even accept the fact of death (co-presence), its horizon contains the liberation, in whose bosom the big fish will no longer be forced to eat the small fish. Through his open definition of nonviolence, Capitini also invites us to abandon the false rhetoric of pluralism or relativism: some societies are better than others, those where violence is minimized, up to its total extinction. A passage is opening in front of us, an open horizon that requires us to put a spotlight on it, and the ability to share things with as many people as possible. We must not allow the fact that prospects are widening, embracing also other pressing issues and compromises, to make us forget the crux of the nonviolent “addition” (*aggiunta*): antimilitarism. Let us remember the words of Pietro Pinna, Capitini's closest collaborator:

I don't accept this orientation not to talk (as usually done by nonviolents themselves) about the request of immediate and complete unilateral disarmament, which is the only possible way according to us to avoid war. Proposing a mediation, on which society may rest satisfied until another tragedy comes, we do consider ourselves responsible for not letting the consciousness of an immediate and complete disarmament slip away and be forgotten. For this reason, those who believe in this idea have the firm obligation – anytime, anywhere and in any circumstance – to set people and situations this way, knowing that the world absolutely and desperately needs this pure novelty as vital path in our story full of death.¹³

Is it thinkable that by letting reality be as it is, unless we foster a fertile preparatory ground, nonviolence can establish itself suddenly and overcome the rooted violence which dominates social and economic loop of the globalized world? No, because nonviolence – as articulated by Capitini – is not support injustice; it escapes the misunderstanding of identification with the peace (and its activists with the pacifists); in fact, nonviolence is not only rejection of past and present violence, but desire to build a better world. Believe that nonviolence is equal to peace is not the only common mistake: it is often likened to the desire for order, to the passivity, to the desire for a “quiet sleep, weddings and children in abundance”. But you cannot be persuaded of Capitini's

nonviolence with nothing of broken in your things, no dings in your body, because it is “not the literal and symmetrical antithesis of war”, indeed:

Nonviolence itself is war; more properly, it is a fight, a continuous fight against circumstances, existing laws, your own and other's habit, against your inner being and subconscious, against your own dreams full of fear and desperate violence. Nonviolence means being prepared to face intimate chaos, social disorder, evil people's prevarication; it means preparing yourself to a tormented situation. Nonviolence has good reasons not to promise anything but the cross¹⁴.

Individual energy and strength to lead this ongoing struggle arrives, according to Capitini, by an inner persuasion. The Capitini's Persuasion is rooted in that of which Carlo Michelstaedter was prophet - because he announced it without finding the way to practice it – and it escapes explicitly to logic of *cogitare*, or rather, of mere *non entia coagitare*. Capitini looked for and found what was missing to the understanding, which is the specific quality of that Action, of that activity (*energheia*) by which it's only possible to make experience of the persuasion itself, in his dual role – that can only be *rettoricamente* (i.e. in artificial and violent way) split – being persuaded (*arghia*) and persuade (to benefit, give). Our present precarious condition – but in a sense is the human condition of all time – in which it is easier to feel fragments still meaningless, than to

build aims (an absolute to which offer our commitment), brings us to lead a dull existence, partial, obtuse, not free, indeed powerfully bound by the chains of that dish utilitarianism that is only able to produce what is artificial and alien from the love-unity of All. The Useful is only repetition, does continue the *reality*, the Value transmutes it. Here is in what sense, well caught by Capitini, the conflict is no longer on the human action plan, i.e. what of the free choices, but it is touches the ontological dimension. Even the individual himself is overthrown by an illusory stable subjectivity, becoming Contention, *Polemos*, which is the “come to loggerheads with own life”. What inevitably escapes: this is the Persuasion. One who philosophize assuming such removal is, before being a philosopher, a human being capable of entering into loving contact with their own kind and not. It is a prophet because he lives in the world and operates in it turning his gaze towards universal ethical criteria, not intended them as an abstract set of principles and rules, but as a point of reference or guidance which obliges every time and always again to a free choice within a given context. Freedom, in this perspective, it is a continuous and endless liberation from the limits, seemingly absolutes, of the fact of death. It is the opening a passage to a new form of life, opening that obviously leaves its traces also in the use of a particular language. In fact, “he who is persuaded is silent because it has no

longer any motive to speak. One who is not persuaded is silent too, because it has nothing to say. He speaks only one who thinks of being persuaded”, says to us Michelstaedter. The keywords of Capitini’s philosophy is, therefore, used in a way different from the current one, which reveals not only numerous influences, but, above all, his relentless pursuit of space for the birth of the Novelty. On the other hand, is the way of Persuasion that does not allow us to slavishly follow in the footsteps of those who have drawn before us because during this journey, “everyone is always the first and the last one” and must be the “way-life” by himself:

The way of persuasion is not run by *omnibus*, it has no signs, instructions that you can communicate, learn, repeat. But everyone has in himself the need to find her, and in her grief the index, each must again open the way for itself, because everyone is alone and cannot hope for help if not from himself: the way of Persuasion has only this indication: you do not adapt to the sufficiency of what gave thee. The few individuals who have walked this way with honesty, they then found themselves at the same point, and to those who intend them, they appear in different ways on the same luminous way¹⁵.

The human being can keep within the limits: enclosed in its singularity, as a separate being and fighting with other singularities. In this case he precludes himself the way of

Persuasion. Or it can become a choral subject, “become a Centre” of that possibility, he can open up to others, cancel his limit, saying *Thou* to other humans, to nonhuman animals, to nature, to things. The Persuaded, must have the strength to say, “they are blind – I have already given everything”; in fact, “he – explains Michelstaedter – must feel in itself the inadequacy and respect for them what they themselves do not respect in themselves; because attracted from his love they will take the person that he loves in them: then the blind will see”¹⁶. That’s what Capitini called “act of unity-love”. And the philosopher rightly speaks of act, because being persuaded is only possible in the concrete exercise of the activity of Persuasion, exercise that makes us in turn as persuaded, in tautological not of *Logos*, but of life, and thus indeed utopian and dangerously impossible: experiment with the truth, in its concreteness and historicity. The way of Persuasion remains the only valid alternative – compared to our decadence – for a possible happiness for mankind, for a “company among those who seek the good” really achievable. Just approaching the complexity of persuasion, we also understand that we cannot stop us, and that for us there’s always something to do, to give without receiving in return the soul peace: the *arghia* is our endless task, our tomorrow hoped, our reality liberated, the breach of the Celebration. In fact, since from the beginning it is clear in Capitini the quality of addition and

transformation that persuasion can bring forth from deep in all of us; a kind of quality which is able to give tirelessly guidance to the actions:

I must transform myself in persuasion, that is, take all the content into my soul, which in this way shows all its infinity: it is near even to the entire universe, near to blade of grass, the truly infinite to be placed next to, it is not another universe but the impassioned consciousness that is total nearness. This persuasion of all content, and above all, of my limits as a suffering being and sinner is, unfortunately, irregular, weak; but when it is there it is no longer a glance, like a collision of one thing against another, a cold awareness, almost a measuring, with the hands outstretched and the closed eyes¹⁷.

Any individual or choral response is given to the thrust of Persuasion, this response will not remain only on the level of theorizing since Persuasion is one of the expressions of the way to be of reality. So, you can only waiting for you radical impact on the options of daily life – the persuasion forces us to do these things with power. It forces us to continue persuaded the path to nonviolence service. A path that does not allow separating theory and practice, means and ends, words and actions, indeed imposing to reduce whole life to exceeding form of this vision. Now we can try to define the act persuaded: persist at one point and live each moment like a century of life of others, but by peace (hopefully future) to activity (here and now in

order to benefit) – and conversely. On the other hand we as living individuals should require us to pay the debt to justice for the violence with endless activities; and there is no other way to be able to share and build chorally this practice unless the consciousness of our finitude, preferably impassioned, against the pain of such a life fatally destined to individual defeat. So, we are in the order of the impossible? The answer is yes both Michelstaedter and Capitini, but we are in this order with courage and love. “Yet: the impossible! Since the possible is what is given [...] limited power given to continue [...] the courage of the impossible is the light that breaks the fog, in front of which the terrors of death fall and the present becomes life”¹⁸. Persuasion, this set unspeakable and unthinkable, risks being even unworkable – and then barren – unless it is open to a method, that of nonviolence, of which it’s *in nuce* content and container at the same time. Supreme task of nonviolence friends is and shall be then to find in all times and places prophetic language able to trace the path of Persuasion, a way in which “every man is the first and the last”; a way in which *experimenta* become valid only if they acted chorally, in so far as, escaping the individual logic, they do not exclude anyone. Then Persuasion can be called, perhaps with the voice of all, living and dead, abandoning this way the voice of the *self*, which is destined to live with “desperate devotion” the struggle between ideal and real. In this

perspective one can begin to understand how the co-presence of the dead and living is an opened completion of the path of Persuasion...really its transmutation¹⁹:

I deeply suffered seeing, right in the center of my attention, that there are people struck by the actual reality: the sick, the exhausted, the fool, the dead, and I put myself into a relation (being close using *thou* to that unhappy one) with a reality which doesn’t exclude him, but keeps him in contact with others beings who are born and makes him equal to others and compensates him developing into infinite cooperation to the values as those who are healthy, strong, living²⁰.

The conception of co-presence of the dead and the living is probably one of the main characteristics of Capitini’s nonviolence. His conception was able to act as a *trait d’union* between the philosophical system and religious feelings, between collective history and intimate stories, nature and civilization, Being and Praxis. Although this complex conception works on multiple levels, not only by influencing the nonviolence’s theory and action of the persuaded ones but it also finds in several nonviolence friends elements of justified concerns. There are some who think the co-presence as a sophisticated and almost incomprehensible way of enhancing the memory we have of those who are passed away, as the feeling of closeness to them, as the force that sometimes we feel we get from the

examples of the past; there are still those who interpret it as a close view to the oriental philosophies, specifically to certain currents of Buddhism. But we must be careful not to make the co-presence of a slice of “Heaven”, a free pass to a peaceful acceptance of the fact of death, because few things would be far from the intention of Capitini; let’s listen to his words:

For love, for caring to the *thou*, of the living being, for a desire of proximity, of participation to his existence, for unity with the fact that he’s born, I find unequal to him the fact that he’s struck by a limit such as dying or being mad, insufficient, and sick. I do not recognize to natural facts a prominent dignity on the fact that he is born and has entered somehow in relation, actual or potential, with other beings. There’s an absolute iniquity between the being that I love for what he and can be, as he is coexisting with me, and the fact that a shingle falls on his head killing her. I’m closer to him than to the fact of the shingle²¹.

In July 1966, exactly 50 years ago, Capitini’s philosophically densest book was released *The co-presence of the dead and the living*. The fact that nowadays the book is unobtainable is already in itself very significant. If we got the chance to hear and understand more about Capitini’s concept, we owe it to the leader of the Radical Party Marco Pannella and to his Sunday interviews on Radical Radio. Pietro Pinna, who unfortunately passed

away before Pannella, would always listen to those interviews and when we would find ourselves talking on the phone, he expressed his amazing irony in sentences like “Marco is always there ready to quote Capitini’s co-presence, lucky him for being able to understand it!” or “I wish he could explain it to us once!” This was our way of introducing this difficult topic that in recent times became very dear to Pietro who regretted not having had the opportunity to request more clarifications to Capitini himself because of the intense amount of work dedicated to the first years of organization of the nonviolent movement. That’s when he granted me the difficult task of explaining it. The intimate feeling each of us may get to experience that we can call “co-presence” can be quite hard to explain so it needs some practical examples. In what way does an oyster and Hitler cooperate for the construction of nonviolence? How is a relationship with the dead that is not a spiritualist presence possible? Now I will briefly try to outline the analogy I’ve sketched out with the help of Pietro during our last meeting which I find interesting as it uses the operation of drones heuristically. The drones teletechnology clarifies how we can be both near and far in a field of action²².

It is sufficient that there is coverage of a network (although virtual) so that the co-localization is no longer a necessary precondition of presence to each other. The co-presence of the dead and living act as

a network in which each individual (every single *thou*) is connected with the other without allowing hierarchical relations to be formed. It is to maximize this possibility that Capitini repeatedly stresses the inclusion of the dead in this perspective: the dead as a guarantee of “unanimity of condition”. So, only openness can go beyond the memory without being restricted to limited categories of the living. Drones also introduced the possibility to cause mortal violence anywhere and at any time that managed to radically change our perspective in interpersonal relationships starting a revolution. Drones are controlled by devices that work through non-mutual fundamental choices (basically it allows exercising such a powerful influence on other lives). This process can make actions happen unconsciously and forget they produce effects in reality. Therefore it is not a matter of simple co-existence for which the existence simultaneity would be necessary and sufficient. In fact co-presence implies an addition that is explicable in a special causal relationship: the instantaneous possibility, even if not always ongoing, for a term to have effects on another or suffer effects from it. This total – and naked – accessibility of a term to another redefines the idea of range and, thanks to drone’s teletechnology, means that the entity in connection may also not be given at the same time, because everything, through the network, can be programmed. The co-presence, in praxis, is defined

only in the relationship between the various entities involved (beings, monuments, events) and is autonomous from the co-localization. It may be unknowingly, that is, without a consciousness of being simultaneously present; it is not reducible to a subjective feeling; it has an effect on reality without requiring a univocal place for the action. All these elements can help me to clarify conversely, the Capitinian co-presence under the sign of nonviolence: a metaphysics of praxis that, precisely because it can’t accept the fact of death (the possibility for people – especially the most vulnerable – to be continually subject to the power of death) asks us the effort of producing continuous additions to the inadequacy of the current reality. Who’s to say that the various modes of explanation of unity (natural, spiritual or technological) should always be used to repeat the violent laws of today? A special praxis as that of co-presence, which takes note of all the possibilities to connect, may be the pick available to us for opening of a beauty’s and justice’s swathe – within a reality completely exposed to violence. Finally, I propose to be guided by one of the most successful and famous Capitini’s quotes:

I don’t say: in a short or long time we’re having a perfectly nonviolent society, reign of love we’ll be able to see with our own eyes. I know there will always be many and many obstacles, which may also keep on existing, even if it’s not that absurd hoping for a certain improvement. I

basically care about the purpose of this modest life of mine, of my hours and my few days, and putting on the intimate scale of history the weight of my persuasion²³.

Sure enough, one of the main points I like to underline when talking to a person that is first approaching the non-violence vision (especially Capitini's nonviolence) is to focus on denying the existence of passive nonviolence. Instead, it is an active mechanism that manages to transform our rejection and our indignation into an essential union between theory and practice that makes the basis of Persuasion that there will always be something we can do. In my opinion this is the real meaning of Gandhi's saying "Be the change you want to see in the world". Those who live the reality liberated from the limits of death are "persuaded of the value of presence", persuaded "that, when pressed, they feel like mothers of the others and give without wanting anything back", priests "because they are openers of presence", intellectuals because they

are "reverent to values", politicians because they are also "men-multiplicity". Who is persuaded keeps always in mind and in hands "at once the means and the ends", so collecting his confidence and the confidence of others in the use of non-violence's techniques. We can now understand well that he who is persuaded makes the jump, or rather has built a bridge, from the mere absence of violence in a given fact or action, and nonviolence that allows us to live already now the feast in its highest expression of infinite openness to the novelty. We can then envision Capitini's nonviolence like an underground river which on the surface appears only through its tributaries. Although maintaining the course seeking the source (just listening to the sound of the deep water) doesn't remain a small quest, we must act - letting ourselves be guided by the coordinates that Capitini gives us - like lovers who do not know and cannot wait for everyone else to fall in love to declare their feelings.

Note

¹ Aldo Capitini, *La nonviolenza oggi*, Edizioni di Comunità, Milano, 1962, p. 99. All the translations concerning Aldo Capitini's works are by Jessica Todaro.

² E.g. see Aldo Capitini, *Rivoluzione aperta*, Parenti, Milano, 1956, p. 9: "More and more times up to now there have been several revolutions and some people still want a

revolution. We don't fear this word; on the contrary, we do consider ourselves revolutionaries, since we can't accept society and reality to keep on being this way, with this social evil represented by oppression, exploitation, fraud, violence, bad administration, unjust laws. Revolution means changing all these things,

it means liberations, reborn as liberated and now united people”.

- ³ A piece of speech declared by Socialist leader Pietro Nenni at Capitini’s funeral.

- ⁴ He was responsible also the insight to write the term “nonviolence” without spaces or hyphen, to positively connote meaning of this word.

- ⁵ As Rocco Altieri writes in his biographical work about Capitini: “Non-violence seems the highest spiritual teaching, a religious idea of absolute purity, to love for its own sake, the only power able to defeat fascism. If Mussolini in order to assert himself resorted to sinister means – deceit, lies, murder – Capitini counterposes the highest values of truth, nonmendacity, nonkilling” (See Rocco Altieri, *The Nonviolent Revolution. An Intellectual Biography of Aldo Capitini*, translated by Gerry Blaylock, IGINP, Madurai, India, 2008).

- ⁶ See, Aldo Capitini, *Attraverso due terzi del secolo*, the author’s short autobiography consultable online: “The lesson was to prepare the strategy and the nonviolent relationships before, for them to be ready when necessary; it is undeniable that in Italy during Matteotti’s assassination in 1924 and in Germany in 1933 a vast and complex nonviolent cooperation would have been able to obstruct and defeat governments” (<http://www.webalice.it/chicomendes/Autobiografia%20di%20Aldo%20Capitini.htm>).

- ⁷ Aldo Capitini, *Elementi di un’esperienza religiosa*, Cappelli, Bologna, 1990, p. XIX.

- ⁸ I just wanted to point out that in this context, according to Dante, *contrappasso* (retaliation) does not

correspond to the Biblical concept of “eye-to-eye” etc. This is a misinterpretation of the real meaning of the biblical principle. The ancient Jewish lawmen tried to establish a principle on which compensation, not punishment, should be based. In other words, if someone lost an eye, he should receive a compensation corresponding to the damage, and not that the person found guilty should undergo the mutilation of an eye!

- ⁹ See Norberto Bobbio, *Il pensiero di Aldo Capitini. Filosofia, religione, politica*, Edizioni dell’Asino, Roma, 2011.

- ¹⁰ In this way Capitini addressed the Marxist circles: “You are right to be unsatisfied about this wrong and unjust society, but how will you be able to immediately change everything with your own hands? Do you want to destroy those you see as enemies and the ones who are suspected not to be revolutionaries? Do you want the revolution to advance with massacres, with tortures, with the absolute government of a group denying others the freedom to talk, to get informed, to criticize, to live? We want society to be everybody’s; will we do this through the killing of thousands of people? We want a loving society; will we grow and encourage hate? We want a free society; will we empower tyranny and absolutism? We want a good and clear end; will we use unclear and terrible means?” (Aldo Capitini, *Rivoluzione aperta*, loc. cit., p. 10).

- ¹¹ On the contrary, for Capitini the matter of the relation between means and ends is “way more important than if it were about scruples”. It is about making an action’s end “not just

- something painted in the background”, initially focusing instead exclusively on the efficiency of the mean to get it; in fact the end already exists “in the quality and assumption of the mean”, and it is supposed to be perfectly recognizable even from that. Capitini continues: “Putting time in the interval and postponing the harmony between the mean and the end until an undefined moment means not being interested in the life of the end, in its choice, in its pursuit. If you love the end, this already exists and changes the present, instead of being indefinitely procrastinated” (Aldo Capitini, *Religione aperta*, Laterza, Roma-Bari, 2011, pp. 155-157).
- ¹² Aldo Capitini, *Il problema religioso attuale*, Guanda, Parma, 1948, p. 24.
- ¹³ See Pietro Pinna, *La mia obiezione di coscienza*, Movimento Nonviolento, Verona, 1994.
- ¹⁴ Aldo Capitini, *Il problema religioso attuale*, loc. cit., p. 21.
- ¹⁵ Carlo Michelstaedter, *La persuasione e la retorica. Appendici critiche*, Adelphi, Milano, 1995, p. 43.
- ¹⁶ *Ibidem*, p. 45.
- ¹⁷ Aldo Capitini, *Elementi di un'esperienza religiosa*, loc. cit., p. 44.
- ¹⁸ Carlo Michelstaedter, *La persuasione e la retorica*, loc. cit., p. 65.
- ¹⁹ About the concept of transmutation in Capitini is curious the analogy with the meaning given to the term by Gadamer in *Truth and Method*. For the latter, according to the concept of transmutation, the so-called reality is defined “as the non-transmuted and art as overcoming that places this reality in its truth” instead in a Capitinian perspective this reality is insufficient “and is defined as transmuted and *versus* the reality liberated thanks to nonviolence is able to overcome this reality towards the co-presence plan”.
- ²⁰ Aldo Capitini, *La compresenza dei morti e dei viventi*, Il Saggiatore, Milano, 1966, p. 11.
- ²¹ Idem, *Educazione aperta*, vol. II, La Nuova Italia, Firenze, 1968, p. 18.
- ²² See Gregoire Chamayou, *Teoria del drone. Principi filosofici del diritto di uccidere*, DeriveApprodi, Roma, 2014.
- ²³ Aldo Capitini, *Elementi di un'esperienza religiosa*, loc. cit., pp. 115-116.

Bibliografie

- ALTIERI Rocco, *The Nonviolent Revolution. An Intellectual Biography of Aldo Capitini*, translated by Gerry Blaylock, IGINP, Madurai, India, 2008.
- BOBBIO Norberto, *Il pensiero di Aldo Capitini. Filosofia, religione, politica*, Edizioni dell'Asino, Roma, 2011.
- CAPITINI Aldo, *Educazione aperta*, La Nuova Italia, Firenze, 1967.
- Idem, *Elementi di un'esperienza religiosa*, Laterza, Bari, 1937.
- Idem, *Il potere di tutti*, Guerra, Perugia, 1969.
- Idem, *Il problema religioso attuale*, Guanda, Parma, 1948.
- Idem, *La compresenza dei morti e dei viventi*, Il Saggiatore, 1966.

Idem, *La nonviolenza oggi*, Edizioni di Comunità, Milano, 1962.

Idem, *Religione aperta*, Guanda, Modena, 1955.

Idem, *Rivoluzione aperta*, Parenti, Milano, 1956.

CHAMAYOU Gregoire, *Teoria del drone. Principi filosofici del diritto di*

uccidere, DeriveApprodi, Roma, 2014.

MICHELSTAEDTER Carlo, *La persuasione e la retorica. Appendici critiche*, Adelphi, Milano, 1995.

PINNA Pietro, *La mia obbiezione di coscienza*, ed. Movimento Nonviolento, Verona, 1994.

Tolstoj tra anarchismo e nonviolenza **(Tolstoj between anarchism and nonviolence)**

Antonio VIGILANTE

Abstract: *The study examines the philosophical, religious and political thought of Lev Tolstoy. Because of an existential crisis which brings him almost to suicide, the great Russian writer “converts” himself to a new conception of life, based on unconditional love. On the basis of this vision, which is inspired by Gospel, Tolstoy fights against social injustice and opposes the Orthodox Church, which he accuses to justify the domination of the rich over the poor. According to Tolstoy a State is an institutionalization of social and economic oppression, and therefore must be fought; (but) not, however, with violence, but with the method of nonresistance taught by Gospel. This belief will deeply influence Gandhi, with whom the Russian writer will be in touch for some time. The opposition to the State approaches Tolstoy to anarchists, from which he differs for both the rejection of violence and (for) his religious belief. The author shows that in fact Tolstoy can’t be considered Christian, because he rejects the idea of the divinity of Christ and is skeptical about the very existence of God. All his religious beliefs are, ultimately, rational. His political and ethical proposal is about the overcoming of the ego, considered to be the origin of every kind of violence and of the social oppression of the capitalist system.*

Keywords: *Tolstoy, anarchism, nonviolence, peace studies.*

Nel dramma di Stefan Zweig *Fuga e morte di Tolstoj* due studenti rivoluzionari chiedono di incontrare il grande scrittore russo pochi giorni prima della sua morte. Con la durezza propria dei giovani, e con la durezza venata di fanatismo dei giovani rivoluzionari, gli fanno una sola domanda: perché non siete con noi? Voi, aggiungono, ci avete insegnato a combattere contro questo stato di cose. “Ma non con la violenza”,

corregge il vecchio scrittore. E rivendica il suo essere rivoluzionario, l’aver sempre cercato, con una radicalità anche maggiore di quella dei due giovani, una trasformazione completa dei rapporti sociali. Per i due giovani non è possibile alcuna rivoluzione, alcun rovesciamento dello stato delle cose, senza ricorrere alla violenza. È una dura, triste necessità. Tolstoj oppone ostinatamente il suo rifiuto dell’odio, ed afferma che “è cento

volte meglio soffrire per una convinzione, che uccidere per rispettarla". A questo punto uno dei due studenti colpisce lo scrittore nel vivo. Se pensa questo, perché non lascia la sua casa? "Perché negli altri glorificate sempre il martirio, mentre Voi sedete al caldo della Vostra casa e mangiate su stoviglie d'argento, mentre i Vostri contadini – l'ho visto con questi occhi – girano coperti di stracci e gelano mezzo morti di fame nelle capanne?"¹. È la domanda alla quale il vecchio Tolstoj, esasperato dalla effettiva contraddizione tra le sue convinzioni e il suo modo di vivere, nonostante i generosi tentativi di semplificazione che scandalizzavano molti dei suoi conoscenti, cercherà di rispondere fuggendo da casa per andare a morire nella piccola stazione di Astàpovo.

Il dialogo dello scrittore con i due giovani è un'invenzione letteraria di Zweig, ma è una situazione drammatica di grande efficacia, che conduce al cuore della riflessione di Tolstoj e delle sue contraddizioni.

La prima delle due questioni poste dagli studenti è una questione che ancora oggi, nel tempo del trionfo di un capitalismo finanziario che accentua le differenze tra ricchi e poveri a livello globale e negli stessi paesi industrializzati, ed è basato sullo sfruttamento di miliardi di lavoratori, torna ad interpellarci ed inquietarci. È possibile il cambiamento – quel cambiamento radicale che chiamiamo rivoluzione – senza il ricorso alla violenza? Se la seconda questione, quella che riguarda la coerenza per-

sonale di Tolstoj, lo costringe ad una scelta, sulla prima questione lo scrittore non ha dubbi, e può rispondere senza tentennamenti. L'unica vera rivoluzione è la rivoluzione che non fa ricorso alla violenza. È una rivoluzione interiore, un cambiamento nel modo di vedere e di sentire le cose, che conduce ad un nuovo, diverso modo di stare con l'altro, alla cessazione delle relazioni di sfruttamento e di dominio: ed è da questi due cambiamenti, interiore e relazionale, che nasce la nuova società. Poiché la dimensione dell'interiorità e della visione del mondo è la dimensione religiosa, questa rivoluzione sarà una rivoluzione religiosa. Ma, poiché la religione è anche, nell'analisi di Tolstoj, uno strumento nelle mani delle classi dominanti per giustificare il loro dominio, questa rivoluzione religiosa dovrà colpire e travolgere in primo luogo la religione istituzionalizzata.

Lettore appassionato di Rousseau – uno degli autori decisivi per la sua formazione – Tolstoj ha analizzato sé stesso con una durezza e sincerità non minori di quelle dello scrittore francese. Attraverso i suoi diari ed opere come *La confessione* è possibile cogliere i passaggi progressivi che lo hanno condotto dalla vita brillante dello scrittore famoso e nobile, ammirato in tutto il mondo, alla ricerca inquieta di una vita semplice, in accordo con la verità, che lo porterà a considerare capolavori della letteratura universale come *Guerra e pace* e *Anna Karenina* quali sciocchezze, e a dedicarsi ad opere

filosofico-religiose che oggi sono quasi del tutto dimenticate (ma sarebbe meglio dire: rimosse). Tra le due epoche della sua vita c'è, a fare da netto spartiacque, la crisi che lo colpisce alla soglia dei cinquant'anni. Prima di allora, Tolstoj si presenta come un uomo del suo tempo, che aderisce alla fede nel progresso propria della borghesia europea di fine Ottocento. A spazzare via questa fede saranno, nel corso del Novecento, due guerre mondiali, i campi di concentramento e l'atomica. A Tolstoj basta molto meno: una prima incrinatura nella sua visione ottimistica si crea a Parigi, quando assiste ad una esecuzione capitale. Nell'istante stesso in cui la testa del condannato si stacca dal tronco, qualcosa si spezza anche nell'animo dello scrittore. Come è possibile che l'Occidente civile, che crede nel progresso e nel perfezionamento dell'umanità, compia una barbarie simile? Una seconda incrinatura, nello stesso periodo, sarà provocata dalla morte del fratello. Perché, se il mondo è razionale, come assicura la filosofia hegeliana, e progredisce verso il meglio, accade che un uomo buono muoia in giovane età?² Occorreranno anni ancora prima che queste incrinature diventino crepe profonde e facciano crollare l'insieme di convinzioni ottimistiche sulle quali era fondata la sua vita di uomo di fine Ottocento. Per qualche tempo si dedicherà alla scrittura, all'educazione dei figli suoi e di quelli dei contadini, alla sua funzione di arbitro territoriale.

La sua inquietudine, descritta con l'abilità del grande scrittore nella *Confessione*, sfocerà alla soglia dei cinquant'anni in una crisi talmente grave da fargli prospettare il suicidio quale via d'uscita. È ricco, famoso, ammirato in tutto il mondo, ma tutto ciò gli appare nella sua assoluta vanità. Anche la gloria nel campo letterario gli appare come ben poca cosa. Le pagine in cui lo scrittore racconta la sua crisi richiamano quelle, più note, di *Essere e Tempo* di Heidegger, il capolavoro dell'esistenzialismo. La differenza è che Tolstoj trova una via d'uscita positiva, etica religiosa e politica. La crisi, che lo getta sulla soglia del nulla, al tempo stesso gli consente di aderire in modo più autentico all'essere. Per un interprete profondo dell'anima russa quale è Tolstoj, questa adesione all'essere non può che presentarsi, in prima battuta, come adesione alla vita del popolo. Alla sua ansia esistenziale non è estranea la sua condizione di classe. È la classe dei ricchi che viene presa dalla noia, dal nonsense, dalla crisi spirituale, mentre il popolo, sottoposto ad ogni sorta di privazione, sopporta la vita con gioia. Dov'è la differenza? Il popolo ha fede, una fede ingenua, materiata anche di superstizioni, ma semplice, forte, in grado di dar senso alla vita. Lo scrittore cerca una prima via d'uscita dalla crisi nel tentativo di aderire a questa fede. Partecipa ai rituali religiosi, fa la comunione, va a messa. Ma è una soluzione solo parziale. Da un lato i rituali e i dogmi della fede, come la transustanziazione, gli resta-

no incomprensibili ed inaccettabili, dall'altra aderire alla fede del popolo vuol dire appartenere alla chiesa ortodossa, di cui ora lo scrittore coglie due limiti: essa è separata dalle altre chiese cristiane, come quella cattolica, e dunque costituisce un ostacolo alla conquista del senso di umanità e di fratellanza universale, e inoltre, non diversamente dalle altre chiese, non si oppone a due cose che gli ripugnano profondamente, la guerra e la pena di morte. "Che nella dottrina cristiana sia contenuta la verità è per me indubitabile; ma è altrettanto indubitabile che in essa ci sia anche la menzogna e io devo identificare la verità e la menzogna, e separare l'una dall'altra. Ed è proprio questo che mi accingo a fare"³. Così, nel 1879, conclude la *Confessione*. Ed è quello che in effetti farà negli anni successivi. Le critiche alla chiesa ortodossa si radicalizzeranno, giungendo a denunciare anche il significato ideologico della religione ed il suo essere funzionale agli interessi delle classi dominanti, pur costituendo al tempo stesso la base morale del popolo russo; il rifiuto della guerra e della pena di morte si radicalizzerà nel rifiuto di qualsiasi forma di violenza e dei sistemi istituzionali che su di essa di fondano; la ricerca di una fratellanza universale lo condurrà al rifiuto di ogni chiesa e di ogni religione istituzionale. Nascerà così il *tolstojsmo*, che sarà fonte di ispirazione religiosa, morale e politica per milioni di persone tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento (Gandhi tra queste, come ve-

dremo), ed il cui manifesto è *Il Regno di Dio è dentro di voi*.

Quello di Tolstoj è il dramma di un uomo che coglie con straordinaria lucidità la miseria morale ed umana della sua classe sociale, denunciata in capolavori come *Anna Karenina*, e cerca non solo una visione del mondo che sia alternativa alle mode intellettuali di quelle classi e che non possa diventare a sua volta una moda intellettuale, ma anche una classe sociale di riferimento. Troverà quest'ultima nei contadini, dai quali imparerà anche i tratti essenziali della sua nuova visione del mondo. Sono due contadini ad insegnargli il valore spirituale del lavoro manuale e l'importanza di rinunciare alla proprietà privata. Il primo è Vasilij Sjutaev, un contadino che aveva letto il Vangelo e, come spesso succede a chi il Vangelo lo legge *sine glossa*, come farà lo stesso Tolstoj, era rimasto colpito dalla discrepanza tra gli insegnamenti di Gesù e la vita ordinaria di coloro che si dicono cristiani. Spinto dall'urgenza di mettere in pratica il Vangelo, Sjutaev non solo rifiutava le pratiche ed i riti esteriori della Chiesa ortodossa (fu denunciato per essersi rifiutato di battezzare il nipote), ma giunse all'idea del comunismo: il primo passo per creare una società fondata sull'amore, come insegna il Vangelo, è quello di rinunciare alla paura dell'altro che si esprime nella difesa della proprietà. Sjutaev espone il suo progetto agli altri contadini, che però restano scettici; ed allora passa alla dimostrazione pratica: lascia aperti i suoi

granai, e quando dei contadini vicini arrivano di notte e cominciano a caricare i sacchi di grano sui loro carri, Sutjaev entra nel granaio e carica sui carri l'ultimo sacco. "Visto che ne avete bisogno, prendete, per amor di Dio!"⁴. Impressionati, i contadini gli riportarono il suo grano il giorno dopo.

Tolstoj incontra Sjutaef, che può contare su un centinaio di seguaci (i *sjutaevcy*), nel 1881, e l'anno seguente lo accoglie a Mosca. In quel periodo lo scrittore è impegnato nel censimento ed ha modo di constatare la terribile povertà di alcuni quartieri moscoviti. Mosso dal desiderio di fare qualcosa per quella massa di disperati, raccoglie fondi da offrire in beneficenza. Il contadino è scettico sul valore di quest'opera. Se davvero si vuole aiutare i poveri, gli dice, non basta dar loro qualche soldo. Uniamoli a noi, propone; portiamoli a vivere nelle nostre case, facciamoli vivere insieme a noi, lavoriamo con loro e sediamoci alla stessa tavola⁵. Si affaccia qui il progetto di una condivisione reale della condizione dei poveri, che Tolstoj troverà espressa nell'opera di Timofei Bondarev, *Operosità e parassitismo, ovvero l'esaltazione dell'agricoltore*, da lui letta nel 1885 e di cui curerà la traduzione francese. Il contadino Bondarev insegna che esiste un comandamento che viene prima di ogni altro, una sorta di legge originaria: il lavoro per il pane. "Tu lavorerai il pane con il sudore della fronte", dice la Bibbia. Questa non è una maledizione, ma un comandamento; e se è una maledi-

zione, è una maledizione che non può cadere solo su alcuni. Ognuno deve lavorare per procurarsi ciò di cui ha bisogno per sopravvivere. Il lavoro manuale, che nelle nostre società pesa solo sulle classi umili, dev'essere compiuto da ognuno come un dovere morale e religioso. Ciò permetterà di superare le divisioni di classe e libererà i ricchi della immoralità del lusso. "Non si può lavorare la terra e scavare pozzi con abiti eleganti, mani pulite e nutrendosi di un cibo fine e delicato", scrive Tolstoj nella introduzione alla traduzione francese del libro. E aggiunge: "Sarà attraverso lo svolgimento di una occupazione buona e santa per tutti che gli uomini si riavvicineranno"⁶. La condivisione del lavoro manuale da un lato consentirà agli schiavi di sviluppare le proprie facoltà intellettuali, dedicandosi ad attività negare loro dalla necessità brutta del lavoro, ed in questo modo potranno riconquistare l'umanità negata, e dall'altro libererà le stesse classi agiate di dedicarsi "ad un'occupazione interessante e gioiosa che Dio o la natura hanno riservato agli uomini"⁷. Proprio perché lavorare è una cosa sensata e gioiosa, oltre che un dovere morale e religioso, Tolstoj confida nel fatto che le classi agiate vorranno convertirsi al lavoro senza essere costrette a farlo. La Russia è cristiana, come tutto l'Occidente: ed il Vangelo per Tolstoj questo insegna, e non altro. Occorre amare e servire il prossimo, e non c'è prassi per rendere concreto ed effettivo

questo amore e questo servizio che sia valida più del lavoro manuale.

Ho chiamato senz'altro schiavi i contadini dell'epoca di Tolstoj. È questa la tesi che lo scrittore russo argomenta ne *La schiavitù del nostro tempo* (1900). La schiavitù non è mai finita; anzi, i lavoratori vivono in condizioni anche peggiori di quelle degli schiavi. Come considerare, se non schiavi, degli operai della ferrovia addetti al carico di merci che lavorano trentasei ore di seguito? Quando glielo raccontano, Tolstoj stenta a crederci, ma ha modo di verificare di persona. Sono per lo più contadini che vivono a Mosca da soli e risparmiano per mandare i soldi a casa. Perché accettate questo lavoro?, chiede. "Dobbiamo pur mangiare. 'Se non ti va bene puoi andartene'. Per un'ora di ritardo il nostro conto è presto regolato e si è messi alla porta. Ci sono almeno dieci uomini pronti a prendere il tuo posto"⁸. Non è una eccezione. La società industriale, la società del benessere e del progresso, si regge su una base di sfruttamento e di negazione della stessa umanità della classe operaia, che viene giustificata dalla classe dominante. A Tolstoj non sfugge la realtà dell'ideologia⁹. In passato, come meglio vedremo, la disuguaglianza sociale e lo sfruttamento erano giustificati ricorrendo alla religione, una giustificazione che risultava efficace quando i poveri erano ignoranti e inconsapevoli. Man mano che è aumentata la consapevolezza degli sfruttati, è stato necessario ricorrere ad un'altra giustificazione, che si ammantasse di

scienza: quella dell'economia politica. Non è (più) Dio che vuole che alcuni siano ricchi ed altri poveri, ma sono le leggi sovrane ed indiscutibili dell'economia. Ritenere che la condizione di vita possa cambiare organizzandosi in sindacati o lottando per la socializzazione dei mezzi di produzione per Tolstoj vuol dire accettare quelle leggi nel momento stesso in cui ci si oppone ad esse. Il problema degli operai – che sono per lo più contadini che volontariamente, e non perché costretti da qualcuno, hanno abbandonato i campi – non è che i mezzi di produzione non sono di loro proprietà: è che vivono e lavorano in condizioni disumane. Se il suo ragionamento ha limiti evidenti nel considerare poco rilevante la riduzione dell'orario di lavoro, con l'argomento che i contadini lavorano per molte ore di fila eppure sono felici (e lo sono davvero?)¹⁰, è difficile oggi contestare l'affermazione che la socializzazione dei mezzi di produzione può non cambiare la condizione dei lavoratori. Il comunismo (o capitalcomunismo) cinese fornisce oggi al capitalismo i milioni di nuovi schiavi di cui ha bisogno per funzionare. Soprattutto, Tolstoj (pre)vede con chiarezza che la futura società comunista non differirà, in essenza, da quella capitalista. Ottenuto il controllo dei mezzi di produzione, gli operai continueranno a lavorare nelle fabbriche ed a vivere in città malsane, invece che nei villaggi, a contatto con la natura. Il problema non è quello del possesso dei mezzi di produzione. Il problema è la dire-

zione che ha preso la civiltà occidentale con l'introduzione delle macchine, che costringono ad un lavoro disumano. Tolstoj è con Marx e con i comunisti nella denuncia dell'ideologia e dell'alienazione del lavoro, ma non li segue nella soluzione proposta. Non diversamente dal capitalismo, il comunismo persegue l'ideale di uno sviluppo economico e tecnologico, mentre per Tolstoj, che anticipa l'attuale riflessione sulla decrescita, è necessario piuttosto la riduzione dei beni a disposizione. Non è il caso di illudersi: non esiste alcuna possibilità di mantenere il livello di sviluppo tecnico-economico occidentale consentendo al tempo stesso una esistenza dignitosa ai lavoratori. A rendere effettivamente schiavi i lavoratori, a far sì cioè che accettino volontariamente la loro condizione di schiavitù, è per Tolstoj principalmente la moltiplicazione dei bisogni che deriva dallo stile di vita dei ricchi. Osservando la vita agiata dei ricchi, i poveri desiderano avere i loro stessi beni; ma questo possono ottenerlo (solo in parte, naturalmente: ed in parte minima) a patto di lavorare come schiavi. È il meccanismo della società dei consumi, che Tolstoj coglie già al suo primo inizio. È chiaro che liberare i lavoratori dalla schiavitù è possibile solo ridefinendo i bisogni. Ci troviamo di fronte ad una scelta: o la civiltà o la giustizia. Il che non vuol dire rinunciare del tutto al progresso tecnologico. "Certamente – scrive – non sarà necessario lavorare la terra con i bastoni o con le

mani o far luce con le torce"¹¹. Si tratta di capire cosa è essenziale alla civiltà e cosa no, e soprattutto quale forma di civiltà e quale forma di sviluppo tecnologico sono compatibili con la giustizia e non richiedono sfruttamento.

Per i comunisti, la via d'uscita dalla violenza strutturale della società capitalista è nella rivoluzione, necessariamente violenta, cui seguirà l'instaurazione della dittatura del proletariato, con la creazione di uno Stato che lascerà il posto all'auto-organizzazione della società. Come Bakunin, Tolstoj ritiene invece che non si tratti di sostituire ad uno Stato borghese uno Stato proletario, ma di abolire senz'altro lo Stato. C'è consonanza tra i due grandi russi anche sul tema del lavoro manuale. Ne *L'instruction intégrale*, pubblicato nel 1869, Bakunin, nel rivendicare un'istruzione universale (che Tolstoj rigetta con forza) quale strumento per combattere la distinzione tra una classe di intellettuali ed una classe di lavoratori-schiavi, afferma l'ideale di una società in cui il lavoro manuale sarà condiviso da tutti: "tout le monde doit travailler et tout le monde doit être instruit". Alla obiezione che così si danneggiano tanto il lavoro manuale quanto quello intellettuale, risponde che nell'uomo completo le due attività, quella fisica e "muscolare" e quella intellettuale, devono essere ugualmente sviluppate. Per questa via, non si avranno "ni ouvriers ni savants, mais seulement des hommes"¹². Soltanto uomini. Ma cosa vuol dire essere uomini? La

risposta a questa domanda conduce Tolstoj molto più lontano di Bakunin. È un problema religioso, anzi spirituale. Dietro, oltre, prima del problema di come costruire una società autentica, ossia non diseguale né alienata, c'è il problema di trovare l'autenticità nella propria stessa esistenza. Quella verità che si vuole stabilire sul piano sociale, occorre prima trovarla in sé; il cambiamento radicale, che si esige fuori di sé, deve essere prima realizzato in sé.

Restando sul piano politico-economico, una importante fonte di ispirazione per Tolstoj è stato il pensiero di Henry George. L'economista socialista americano sosteneva, in *Progress and Poverty* (1879), la necessità di introdurre una forte tassazione della rendita fondiaria. Come Tolstoj, George vedeva nella proprietà terriera la causa principale della disuguaglianza sociale e della vera e propria riduzione in schiavitù dei lavoratori. Non proponeva tuttavia di abolire la proprietà privata, bensì di tassare la rendita. "Gli individui, che ora lo hanno, conservino, se loro abbisogna, il possesso di quella, che essi chiamano la loro terra, e continuino pure a chiamarla così; continuino a poterla vendere, legarla, dividerla – noi potremo ben lasciar loro il guscio se ci prenderemo la nocciola. Non è punto necessario confiscare la terra; è solo necessario confiscare la rendita"¹³. Prendersi la nocciola, lasciando il guscio, significava abolire tutte le tasse tranne quella sulla rendita fondiaria. In questo modo, le ricchezze

ottenute attraverso la terra – ed il lavoro dei contadini – sarebbero state restituite alla comunità: un modo sostanziale per riaffermare la proprietà comune della terra, pur conservando formalmente la proprietà privata.

Dopo una iniziale perplessità, Tolstoj vede nella proposta di George una via pratica ed efficace per introdurre i cambiamenti sociali ed economici che considera urgenti senza ricorrere ad una rivoluzione violenta, e si fa propugnatore della proposta presso i contadini. Nel 1896 George e Tolstoj sono sul punto di incontrarsi, ma la visita dell'americano viene annullata per i suoi impegni elettorali come candidato sindaco di New York¹⁴. C'è una evidente contraddizione in questa presa di posizione: Tolstoj è anarchico, rifiuta lo Stato ed il suo sistema di dominio, ma la proposta di George si rivolge appunto allo Stato ed al governo, attribuendogli il compito di stabilire la giustizia sociale. Lo scrittore è consapevole della contraddizione. La sua prima reazione è di rifiuto. Con il tempo, tuttavia, si convince che in quella proposta c'è una via praticabile per stabilire quella giustizia sociale che, nel suo pensiero, è anche un dovere religioso. In una lettera del 1909 ai sostenitori della tassa unica scrive che Henry George "deve essere apprezzato soprattutto da coloro che professano il vero cristianesimo perché non solo i fondamenti del suo insegnamento, ma anche i suoi metodi sono profondamente cristiani"¹⁵. Ma il punto

decisivo resta un altro. Nel corso di una conversazione con il social-democratico Pavel Axelrod, parlerà di George come di “una concessione, una debolezza”: “Per un vero cristiano non esiste né Henry George né nient’altro. Tutti i suoi sforzi sono diretti solo verso ciò che è in suo potere, ovvero verso se stesso, e nello stesso tempo vive in lui una convinzione inflessibile che non c’è attività più utile al mondo di questo lavoro su se stesso”¹⁶. Tolstoj non è, né vuole essere un riformatore sociale. La riforma sociale è l’aspetto esteriore – ma non inessenziale – di un cambiamento che deve nascere a due livelli: quello interiore, del rapporto del singolo con sé stesso e con la verità, e quello relazionale, del rapporto con l’altro. Due livelli nei quali si tratta di scoprire, realizzare, praticare una sola cosa: l’amore che consuma l’oppressione, la sottomissione, lo sfruttamento, l’odio.

Facciamo un passo indietro. Nel 1855 Tolstoj ha ventisette anni ed è interiormente scisso. Da una parte generosi slanci, progetti di riforma, l’impegno letterario, dall’altro la passione per il gioco, che lo riduce quasi sul lastrico. A gennaio perde al gioco anche la casa di Jasnaja Poljana: “mi faccio un tale schifo, che vorrei dimenticare la mia esistenza”, scrive sul suo diario¹⁷. Ma non riesce a fermarsi: gioca ancora, perde ancora. Ma per quella particolare dialettica di basso ed alto, di miseria ed elevazione spirituale che caratterizza la sua personalità, è in questo periodo che si presenta in lui

l’idea di un ripensamento generale della religione. Scrive all’inizio di marzo: “Ieri discorsi sulla fede e la divinità mi hanno suggerito un’idea grande, enorme, alla cui realizzazione mi sento di consacrare la vita; la creazione di una nuova religione corrispondente allo sviluppo dell’umanità, la religione di Cristo, ma ripulita della fede e del miracolo, una religione pratica che non prometta la felicità futura, ma dia agli uomini la felicità sulla terra”¹⁸. E sarà, in effetti, l’impresa della vita, più importante, nella sua percezione, della sua opera di scrittore. Non sarà propriamente una nuova religione in senso istituzionale, perché della religione comprenderà i pericoli, ma una nuova comprensione religiosa della vita.

Il punto d’inizio della riflessione filosofico-religiosa di Tolstoj ha molti punti di contatto con quella hegeliana sulla lotta per il riconoscimento. Ogni individuo cerca il suo bene personale, e per realizzare il proprio bene personale è disposto a distruggere il bene o la vita stessa di qualsiasi altro individuo. Il mondo umano è costituito da una totalità di individui disposti, per il bene individuale, alla distruzione di tutti gli altri, da cui pure dipendono. Tolstoj parla di individualità animate “dal desiderio di sterminarsi e di divorarsi l’un l’altra”¹⁹. Hegel scrive, nella *Filosofia dello spirito jenese*, che la coscienza, per essere riconosciuta, “deve volgersi alla morte dell’altro e alla sua propria morte; ed è soltanto nella realtà della morte”²⁰. Ma c’è un’altra possibilità, per Tolstoj. È

possibile conquistare una diversa visione della vita, se ci si sofferma sulla impossibilità di raggiungere quel bene personale per il quale si è disposti anche ad uccidere. C'è una soluzione alla contraddizione della vita, ed è una soluzione che è stata proposta da tutti i grandi maestri dell'umanità, da Zarathustra al Buddha, da Confucio al Cristo, anche se il loro messaggio è stato sistematicamente stravolto da quelli che Tolstoj chiama "scribi", i quali rispondono al nonsenso della vita proponendo non un cambiamento radicale nella percezione della vita, e quindi una conversione nella condotta, ma la credenza in una vita dopo la morte, da conquistare attraverso una serie di rituali (e con la mediazione necessaria dell'istituzione religiosa e del clero). Questa convinzione che esista una verità universale che è però universalmente tradita si ripropone nelle prime pagine de *La persuasione e la rettorica* di Carlo Michelstaedter, un libro che si può leggere in parallelo con *Della vita* di Tolstoj. Se il filosofo goriziano presenta l'alternativa drammatica tra la via difficile della persuasione e quella comune della rettorica, Tolstoj parla di *individualità animale* e di *coscienza razionale*. L'individualità animale ci spinge a cercare il nostro piacere, la nostra affermazione individuale (la *philopsychia*, nei termini di Michelstaedter), ma in modo sempre insoddisfacente, parziale, fragile. È una via illusoria, perché il bene individuale, il piacere per sé è impossibile: ogni piacere è incon-

sistente di fronte alla verità della morte. La consapevolezza della morte, pienamente accettata e non rigettata con la credenza nell'immortalità dell'anima, che non è che un modo per illudersi di mantenere in eterno la propria individualità illusoria, consente la conversione alla nuova visione della vita. Con metafora evangelica, Tolstoj parla del chicco di grano che deve morire affinché la pianta germogli. E la pianta è la coscienza razionale. La contraddizione fondamentale della vita viene ora risolta in modo semplice. Ognuno vuole essere amato e riconosciuto, e per questo ognuno cerca di sottomettere l'altro a sé, di costringerlo al riconoscimento. Il risultato è l'odio universale. Ma se ognuno ama l'altro più di sé stesso, ognuno ottiene il riconoscimento e l'amore che chiede. Il bene – il riconoscimento e l'amore universale – può essere realizzato solo se ognuno rinuncia all'individualità animale e si apre ad una percezione sovraindividuale della vita. Se cerca il bene dell'altro, non il bene per sé. È questa l'essenza del cristianesimo. Ed è di questa ragione che parla il Vangelo di Giovanni nell'incipit: In principio era il Logos²¹. Tolstoj tenta di caratterizzare questo Logos come una Ragione universale che domina il manifestarsi di tutti i fenomeni e che regola la vita vegetale e animale. Fortunatamente, si tratta di nulla più di un abbozzo di fondazione metafisica dell'etica, la cui fragilità è evidente: il mondo animale e perfino quello vegetale, se a livello intraspecifico

mostrano in qualche caso quel mutuo appoggio che Kropotkin contrapponeva alla selezione naturale di Darwin, a livello interspecifico sono caratterizzati dalla reciproca lotta e distruzione; quanto ai pianeti, alle galassie, ai fenomeni naturali, sembrano seguire leggi che nulla hanno a che fare con i criteri di bene e di male.

Il centro del discorso non è metafisico, ma esistenziale ed etico: si tratta della conversione ad una percezione della vita che potremmo definire transpersonale. Il transpersonale è la dimensione propria dell'etica, della vita vera. Fino a quando si resta nella dimensione personale, si vive la vita inautentica, e si è incapaci di amore. L'etica è possibile solo nell'ottica transpersonale che ci fa vedere il nostro io circoscritto solo come parte di un insieme che lo trascende, e ci induce a cercare il bene non nel soddisfacimento dei bisogni individuali, ma appunto in questo altro ed in questo oltre da noi.

Si noti l'apparente contraddizione: il discorso di Tolstoj è religioso, è intessuto di costanti riferimenti al Vangelo, e del Vangelo vuole essere una interpretazione; ma la coscienza di cui parla è *razionale*. La percezione della vita di cui s'è detto può essere raggiunta con un procedimento puramente razionale, non ha bisogno di alcuna rivelazione divina. Non è un caso che vi siano giunti i grandi maestri dell'umanità; e con loro può giungervi chiunque. Il messaggio evangelico conta, dunque, non perché esprima una verità oltre la

ragione – quella della incarnazione, morte e rinascita di Cristo come salvatore dell'umanità –, ma perché addita a chiunque, con grande semplicità e chiarezza, quella via della ragione la cui verità ognuno può comprendere e scoprire da sé, solo che si fermi a riflettere sulla dolorosa contraddizione della sua esistenza.

Igor Sibaldi ha visto una affinità tra la coscienza razionale tolstoiana ed il superuomo di Nietzsche²². Sembra piuttosto di poter dire che il superuomo nietzscheano – di cui sono molte, come è noto, le interpretazioni – abbia a che fare con l'*individualità animale*. Scrive Tolstoj nei suoi diari, dopo aver letto tutto Nietzsche, insieme a *La signora col cagnolino* di Checov: "Gente che non ha elaborato in sé una concezione del mondo capace di distinguere il bene dal male. Prima erano timidi, cercavano: ora, invece, pensando che loro sono di là dal bene e dal male, restano di qua, cioè quasi animali"²³. Un giudizio durissimo, ma non privo di una sua legittimità, anche prescindendo dall'uso che del pensiero nietzscheano faranno i nazisti. È il disgusto di un anarchico verso un pensatore che pensa già di sostituire i lavoratori europei, sempre più scontenti, con i cinesi, che "porterebbero con sé il modo di pensare e di vivere che si conviene a formiche industriali"²⁴. Ad accomunarli, certo, è la critica della morale corrente, compresa quella cristiana, e la ricerca di nuovi valori. Ma la direzione che prende questa ricerca è diametralmente opposta. Dal punto di vista

tolstojano Nietzsche, con la sua pretesa di trascendimento dei valori occidentali, sta invece tutto dentro la realtà occidentale e la sua logica della forza. Si direbbe che l'ingenuità di Nietzsche sia consistita nel ritenere che l'Occidente si sia davvero edificato sull'etica cristiana (un'etica del debole, nella sua interpretazione), mentre Tolstoj scorge nel tradimento del Vangelo da parte del clero l'atto fondante dell'Europa cristiana, la cui logica è sempre stata quella della potenza, quella della sopraffazione del forte sul debole, anche il nome del Vangelo, e nell'etica cristiana un messaggio altissimo la cui riscoperta ed attuazione costituisce la vera trasmutazione di tutti i valori occidentali.

Le Chiese cristiane non sono semplicemente poco fedeli al Vangelo. Se così fosse, si potrebbe provare a riformarle, come tante volte è stato fatto. Esse, invece, sono essenzialmente anticristiane: rappresentano il pieno rovesciamento del messaggio evangelico. È questa una delle tesi centrali de *Il Regno di Dio è in voi* (1893). Gesù Cristo non ha inteso creare nessuna Chiesa. Ha insegnato l'etica dell'amore e della non resistenza al male. Ha insegnato il primato degli ultimi, degli umili, dei poveri. Ha mostrato agli uomini la via per realizzare sé stessi nel modo più alto, per raggiungere la perfetta nobiltà dello spirito, realizzando anche per questa via una società perfetta, quel regno di Dio che non è un mondo a venire, realizzato in modo soprannaturale, ma questa stessa società, trasformata e liberata dalla pra-

tica dell'amore e della non resistenza al male. Il Vangelo è anti-istituzionale ed anarchico²⁵. Non è compatibile con alcuna Chiesa e con alcuna forma di Stato; mostra anzi la via per transcendere le Chiese e gli Stati. L'una e l'altro sono strutture di dominio costruite sulle spalle del popolo, al servizio dei ricchi. L'etica altissima del Vangelo passa sullo sfondo, anzi è del tutto rimossa, ed in primo piano viene un sistema di superstizioni, di rituali, di pratiche e cerimonie che irretiscono il popolo e lo mantengono in uno stato di ignoranza e di sottomissione, mentre il clero cresce in potenza e ricchezza offrendo sostegno e giustificazione ideologica alle disuguaglianze sociali.

Tutta l'umanità è in catene. Sono in catene gli oppressi, costretti ad un lavoro massacrante ed ingannati con la promessa di una vita liberata dopo la morte, ma sono in catene gli stessi oppressori, che vivono una vita inautentica, vittime della stessa violenza che impongono agli sfruttati. L'unico libero, in questo sistema di universale schiavitù, è il cristiano. "Il cristiano non può non essere libero"²⁶, perché ha da obbedire ad una sola legge, quella di Dio. Obbedendo a Dio, il cristiano è libero nei confronti di qualsiasi potere mondano. Ma questa legge cui obbedisce non ha nulla di realmente soprannaturale: è la legge della sua stessa ragione, che come abbiamo visto indica la via dell'amore e della non resistenza. Dio non comanda, come ad Abramo, nulla che vada oltre l'etica. La legge di Dio è, al contrario, la legge del

perfezionamento morale. È importante sottolineare questo punto. Se Tolstoj si limitasse ad affermare il diritto di disobbedire alla legge dello Stato in nome della legge di Dio, la sua tesi potrebbe giustificare qualunque forma di fondamentalismo e di terrorismo. Dio sarebbe l'istanza trascendente che consente di sottrarsi non solo alle leggi dello Stato, ma anche alle regole morali. In Tolstoj, invece, da un lato Dio non è realmente una istanza trascendente, o lo è solo in parte, perché la legge di Dio non è che la stessa legge dell'essere umano, non è il risultato di una rivelazione, ma una verità cui ognuno può giungere riflettendo sulle contraddizioni della sua esistenza, e che i grandi maestri dell'umanità hanno mostrato in pratica con la loro vita; dall'altro questa legge non è che la legge morale dell'amore, da cui discendono come corollari l'uguaglianza di tutti gli esseri umani (e il valore della stessa vita non umana) e la non resistenza al male.

Essere cristiani vuol dire seguire la legge dell'amore. Ma lo Stato non è che l'organizzazione dell'odio e della violenza. Gli strumenti cui lo Stato ricorre (cioè: cui ricorrono le classi dominanti) per sottomettere e sfruttare i poveri e per mantenerli in "un cerchio di violenza"²⁷ sono quattro: l'intimidazione, ossia la punizione di chiunque tenti di cambiare l'ordine sociale; la corruzione, ossia la creazione di una casta di funzionari che vivono con le tasse del popolo, e perciò sono personalmente interessati a mantenere il popolo sottomesso con

ogni mezzo; l' "ipnotizzazione del popolo"²⁸, di cui si incaricano la scuola ed il clero, e che consiste nel suscitare fin dall'infanzia nel popolo la visione della vita di cui ha bisogno il dominio; e infine la creazione di un esercito formato da persone scelte fin dall'adolescenza ed abbruttite con ogni mezzo, compreso l'isolamento nelle caserme, per renderle feroci e disposte a tutto. Sono, come si vede, quelli che Louis Althusser chiamerà Apparati Repressivi dello Stato ed Apparati Ideologici dello Stato. Il filosofo russo è consapevole della importanza determinante di questi ultimi, e questa consapevolezza è decisiva per la sua teoria della rivoluzione. Il sistema di dominio si fonda, in ultima analisi, sulla non ribellione dei sottoposti, come aveva visto già nel Cinquecento Étienne de La Boétie²⁹; e i sottoposti non si ribellano perché sin dalla nascita hanno ricevuto una *Weltanschauung* che giustifica lo stato delle cose e condanna come peccaminosa ed immorale qualsiasi ipotesi di cambiamento. Per questo la rivoluzione non può che cominciare *in interiore homine*. Se il cristianesimo è l'ideologia che nella Russia ortodossa e nell'Europa cattolica e protestante (si ricordi l'invito di Lutero a massacrare i contadini in rivolta) ha fornito agli oppressori gli strumenti ideologici per dominare gli oppressi, il Vangelo è la buona novella che può rovesciare il sistema di oppressione offrendo agli oppressi una nuova visione della vita.

Il fatto decisivo è la conversione. Essere cristiani in senso autentico,

cioè evangelico, vuol dire vivere secondo la legge dell'amore, del perdono, della non resistenza al male; ma non solo. Se ci fosse solo questo, la vita evangelica sarebbe perfettamente conciliabile con l'oppressione, ed anzi le offrirebbe il sostegno più solido. La conversione invece mostra l'insostenibilità dell'oppressione. Poiché amo, non posso accettare che chi amo venga sfruttato. Nell'amore, ogni essere umano mi appare dotato di uguale dignità; nell'amore, l'oppressione e il dominio si mostrano per quello che sono: uno scandalo. Vivere secondo il Vangelo significa dunque convertirsi all'amore ed al tempo stesso lottare per la giustizia: l'etica personale conduce alla politica.

Ma è possibile una rivoluzione nonviolenta? Torniamo alla domanda da cui siamo partiti. Abbiamo appena visto che il filosofo russo fa un'analisi tutt'altro che superficiale del sistema di oppressione. Gli è chiaro che l'uso della forza, se è il più vistoso, non è l'aspetto decisivo del sistema, che si regge invece grazie alla costruzione del consenso, per la quale sono decisive istituzioni come la scuola, la Chiesa e la stampa. In una pagina tra le meno felici de *Il Regno di Dio è in voi*, chiedendosi come "sottomettere al cristianesimo i popoli selvaggi", fa tuttavia una osservazione di importanza decisiva: "L'unica forza che dirige tutto ed a cui obbediscono gli individui ed i popoli è sempre stata l'opinione pubblica, questa potenza impalpabile, che è la risultante di tutte le forze morali di un popolo e di tutta l'u-

manità"³⁰. La verità di questa affermazione è confermata da tutta la storia del Novecento, che è la storia di dittature, imperi, democrazie e pseudo-democrazie, sistemi economici che si sono sostenuti e si sostengono grazie alla costruzione attenta e capillare di una opinione pubblica favorevole allo status quo. Tolstoj parla ancora dell'opinione pubblica come risultante delle "forze morali" del popolo, ed è convinto che la diffusione dello spirito cristiano, ossia della concezione della vita che abbiamo visto, possa trasformare profondamente la realtà sociale ed eliminare il dominio. Diventerà presto evidente che nella società di massa l'opinione pubblica risulta più che dalle forze morali del popolo, dall'azione straordinariamente pervasiva e persuasiva dei nuovi mezzi di comunicazione di massa. Negli stessi anni in cui Tolstoj elabora la sua visione politico-religiosa, Gustave Le Bon tenta una prima analisi della psicologia delle folle, mostrando come esse possano cadere facilmente nell'irrazionale e ancora più facilmente essere manipolate da un leader. Mussolini, ammiratore di Le Bon, ed Hitler mostreranno a quali vette di follia collettiva possa giungere l'anestetizzazione del senso morale di un popolo attraverso l'azione dei mezzi di comunicazione di massa. Se in passato il problema rivoluzionario era come contrastare sul piano della forza fisica la repressione del dominio, oggi il problema è come contrastare sul piano dell'opinione pubblica l'azione dei

mass-media e le molteplici azioni di persuasione che operano per il mantenimento del sistema capitalistico, o meglio financialcapitalistico.

Che l'impresa di operare profondi cambiamenti politici senza ricorrere alla violenza rivoluzionaria, ma muovendo da una visione etico-religiosa ed agendo con le armi della persuasione, sia una via possibile e praticabile è stato dimostrato da Gandhi. Nella sua autobiografia il leader indiano riconosce l'influenza decisiva che sulla sua formazione ha avuto la lettura de *Il Regno di Dio è dentro di voi*, insieme ad *Unto this last* di Ruskin. In una lunga *Lettera a un indù* del 1908 Tolstoj aveva analizzato a lungo la situazione di oppressione degli indiani, giungendo alla conclusione gli indiani potranno liberarsi dagli inglesi solo se rinunceranno alla logica della violenza, seguendo invece la pratica dell'amore. "L'amore è l'unico mezzo di cui l'uomo dispone per salvarsi da tutte le calamità che lo affliggono. In questo caso, l'unico modo per liberare il vostro popolo dalla schiavitù sta nell'amore"³¹. Letto l'articolo, Gandhi gli scrive per fargli conoscere la lotta nonviolenta che sta portando avanti in Sudafrica per i diritti della comunità indiana, fortemente discriminata. Lo scrittore russo non mancherà di riconoscerne l'importanza. Il 20 settembre 1910, due mesi esatti prima della sua morte, scrive a Gandhi: "[...] la vostra attività nel Transvaal, che ci pare ai confini della terra, è l'opera più centrale, più importante fra tutte quelle che si

svolgono attualmente nel mondo, e di essa saranno partecipi necessariamente non solo i popoli del mondo cristiano, ma quelli di tutto il mondo"³². Si può scorgere in queste parole un passaggio di testimone: il giovane avvocato indiano ha trovato quella via all'azione che lo scrittore russo ha cercato per tutta la vita. Non mancano le differenze tra i due. Comunicandogli la sua intenzione di tradurre e pubblicare la *Lettera a un indù*, Gandhi vorrebbe però tralasciare un passo in cui è criticata la credenza nella reincarnazione. È qui che le vie dei due grandi divergono. Entrambi hanno un sincero rispetto della religiosità del popolo ed entrambi avvertono la necessità di una riforma religiosa nel loro paese. Ma se Gandhi limita questa riforma agli aspetti più vistosamente inaccettabili dello hinduismo, come l'intoccabilità ed il matrimonio tra bambini, senza però mettere in discussione la religione come sistema ideologico funzionale alla disuguaglianza sociale (accetta lo stesso sistema delle caste, pur affermando l'uguale dignità di ogni casta), Tolstoj, che è erede anche della tradizione illuministica, porta la critica della religione fino alle sue conseguenze più estreme, rovesciando le istituzioni cristiane in nome dello stesso Vangelo. Gandhi considera tutte le religioni vere, ma è al tempo stesso uno hinduista impegnato nella riforma della propria religione e nel dialogo con le altre. Tolstoj ritiene invece che le religioni storiche, con i loro cascami ideologici, vadano trascese in favore di una

religione universale che ritenga il nucleo etico delle diverse tradizioni religiose, senza però essere toccata dagli aspetti devozionali, fideistici e superstiziosi. Nell'India contemporanea, forse gli è più prossimo Ram Mohan Roy, che a Gandhi appariva troppo illuminista, lontano dalla sensibilità religiosa, e lontanissimo dai grandi santi dell'India come Sri Chaitanya³³.

L'ultima opera dello scrittore russo è una ricerca di questa religione-filosofia-etica universale. Anticipando la filosofia comparata, va pazientemente alla ricerca dei punti di contatto tra pensatori appartenenti a tradizioni diverse e lontane, mosso dalla convinzione che, essendo la legge dell'amore scritta nel cuore dell'essere umano, non possa che trovare espressione in ogni luogo. Il frutto di questo suo lavoro è stato pubblicato postumo con il titolo *Il pensiero dell'umanità*, e si apre significativamente con una analisi dell'importanza e dell'irrinunciabilità della fede. Ma cos'è la fede? In cosa consiste? Consiste nel credere che "Dio è amore e l'amore non ha che uno scopo: il Bene"³⁴. Credere nell'amore, praticare l'amore è l'unica legge della vita, l'unico modo per dar senso alla propria esistenza. Tolstoj la chiama fede perché, come la fede, non ammette il dubbio. Al di fuori di questa legge semplice non è possibile alcuna felicità, ma nemmeno alcuna realizzazione della propria umanità. "La vita di un uomo senza religione è quella di una bestia"³⁵. Una affermazione perentoria, dopo la

quale però spiega che delle dottrine degli antichi saggi e santi dobbiamo "accettare ciò che è conforme alla ragione e rifiutare quello che è contrario ad essa"³⁶. Nessuna abdicazione alla ragione, dunque. La fede di cui parla è una scelta razionale ed esistenziale.

Esiste Dio? Tolstoj parla spesso di Dio, ma nega che Dio si possa conoscere. Come il noumeno kantiano, il Dio tolstojano è esistente, ma non conoscibile; e se la manifestazione sensibile del noumeno è il fenomeno, ciò che possiamo conoscere di Dio è la sua legge, ossia la legge dell'amore. Avere fede vuol dire null'altro che seguire questa legge. È evidente che il Dio di Tolstoj non è un Dio da venerare, ma un Dio da praticare. E ci si può chiedere se non si possa fare a meno di parlare di Dio. In una annotazione del suo diario del 1909 si legge:

Dio è amore: ecco che cos'è. Noi lo conosciamo solo in quanto amiamo. E che Dio ci sia in sé stesso, questo è un ragionamento spesso superfluo o anche dannoso. Se mi domandano: c'è Dio in sé stesso? io devo rispondere e rispondo: sì, probabilmente; ma io di lui, di questo Dio in sé stesso, non so niente. Ma con l'amore non è come con Dio. Questo, l'amore, so per certo che cos'è. È tutto per me. La spiegazione e lo scopo della mia vita³⁷.

E tre anni prima aveva scritto: "C'è Dio? Non lo so. So che c'è la legge del mio essere spirituale. Chiamo Dio la fonte, la causa di questa legge"³⁸. A rigore, chi fa affermazioni

simili non può essere considerato credente, nonostante sostenga l'importanza della fede. Per le religioni storiche, credere in Dio vuol dire avere fede nell'esistenza di un Ente, che è certamente anche autore di una legge morale che è possibile seguire e praticare, ma è soprattutto un Ente trascendente, fonte ed origine dell'essere. Riguardo all'esistenza di questo ente, Tolstoj è propriamente agnostico. Ciò in cui crede è la possibilità di praticare l'amore. Anche questa, a dire il vero, è una fede, e probabilmente richiede uno sforzo, un salto non inferiore a quello della fede nel Dio tradizionale, perché di questa capacità di amare pura, non contaminata da scopi egoistici, l'umanità dà prove sporadiche. E certo non si può definire cristiano un autore che, oltre a sospendere il giudizio sull'esistenza di Dio, nega risolutamente che il Cristo sia un essere divino. Nel suo diario si legge:

(Ora ho dimenticato, ma mi sembra molto importante.) Ah, ora ricordo: io non voglio essere cristiano, come non vorrei e non consiglieri agli altri di essere induisti, buddisti, confuciani, taoisti, maomettani eccetera. Tutti noi dobbiamo cercare nella propria fede quello che è comune a tutti, rifiutando quello che vi è di esclusivo, tenere quello che unisce³⁹.

È una affermazione che fa pensare a Buddhadasa⁴⁰, in ambito buddhista, o al Balducci de *L'uomo planetario*, che non esita ad affermare: "La qualifica di cristiano mi pesa", ed auspica "l'opzione per una

identità nuova in cui potenzialmente si ritrovino tutte le identità elaborate dal genere umano nel suo lungo cammino"⁴¹. Una affermazione talmente chiara, che sorprende davvero che si continui a considerare Tolstoj un pensatore cristiano. Se essere cristiano vuol dire avere fede nel Figlio di Dio, credere nella sua incarnazione e nella sua resurrezione, nella vita eterna e negli altri dogmi delle Chiese, allora difficilmente Tolstoj può assolutamente essere considerato cristiano. Per Tolstoj essere cristiano vuol dire, semplicemente, seguire l'insegnamento del Vangelo.

Io sono stato battezzato e ho vissuto da pagano, e quindi non considero cristiano chi è stato battezzato; e dicendo: 'Sono cristiano', non intendo dire né ho adempito l'insegnamento né che sono migliore degli altri, dico solo che il senso della vita umana è nell'insegnamento di Cristo, la gioia della vita umana è nel tendere all'adempimento di questo insegnamento, e per questo tutto ciò che è conforme a tale insegnamento mi è caro e gioioso, tutto ciò che gli è contrario mi è doloroso e disgustoso scrive nel suo diario nelle *Note di un cristiano*, del 1881⁴². Tolstoj dunque non crede in Cristo, ma nell'insegnamento di Cristo. Non ha la fede, che è ciò che distingue un cristiano da un non cristiano. Rifiuta risolutamente non solo le chiese con i suoi rituali ed i suoi dogmi, ma anche, come abbiamo visto, l'idea di una vita oltre la morte. La sua prospettiva è dunque interamente laica, razionale, etica. Vero è che lo scrittore russo parla

quasi ovunque di Dio, ma abbiamo appena visto che quello che intende con questo termine non è un Ente trascendente. Sbaglierebbe chi facesse di lui un teista, come chi ne facesse un ateo. L'esistenza di un Dio-Ente è una pura ipotesi in lui: ed una ipotesi tutto sommato irrilevante. Dio non è un Ente in cui credere, da venerare, da pregare. È una realtà da realizzare. E questa realtà che bisogna realizzare è l'amore. Nel momento in cui si ama, si è in Dio, e si sarebbe in Dio anche se Dio non esistesse. Una persuasione molto simile si trova, autonomamente da Tolstoj, nel nostro Aldo Capitini, il cui difficile concetto di *compresenza* va compreso proprio a partire dal rifiuto di pensare Dio come Ente trascendente. Per il filosofo perugino, in questo profondamente influenzato da Ferdinando Tartaglia (che ha a sua volta influenzato; è da ricordare che insieme hanno fondato il Movimento di Religione), mettere Dio all'inizio vuol dire considerare la realtà, questa realtà con il suo carico di violenza e sofferenza, opera divina, ed il male come una fatalità che occorre accettare con rassegnazione. È un Dio di potenza, non di trasformazione. Il Dio della compresenza, che Capitini chiama anche Tu-Tutti, non è un Ente (e per questo si può anche non chiamarlo Dio), ma una realtà che accade nel momento in cui un io si apre ad un tu (tu che per il filosofo italiano, come per Tolstoj, include anche l'animale, e perfino la pianta) e lo ama. In questa pratica dell'amore è la realtà della compresenza. Come

per Tolstoj, per Capitini "noi viviamo praticamente Dio"⁴³. Il filosofo italiano *aggiunge* (il concetto di aggiunta è centrale nel suo pensiero) la convinzione che questo atto di apertura ed amore, oltre a fondare nuovi rapporti socio-politici ed a far crollare la vecchia società autoritaria e diseguale, giungerà ad incidere anche profondamente nella natura delle cose, aprendo una nuova realtà liberata dal male, dalla violenza, dalla morte. Una persuasione escatologica che indica anche e soprattutto la direzione dell'azione morale: agisci come se questo-ente-qui, sofferente e limitato, avesse un valore assoluto (lo ha, di fatto, nel momento in cui mi apro ad esso), e per questo non potesse morir; e ancora: agisci come se tutto potesse e dovesse obbedire al tuo amore per questo-ente-qui.

Il rifiuto di un Dio-Ente principio del mondo è un gesto anarchico, nel senso che rigetta l'*ἀρχή*, il fondamento, l'origine. Il Dio-Ente è troppo implicato con i poteri mondani, per poter fondare sulla sua presenza una qualsiasi pratica liberatrice. Di qui due vie: o la negazione di Dio, che caratterizza gran parte del pensiero anarchico, o un suo profondo ripensamento, che Tolstoj avvia e Capitini opera con maggiore consapevolezza filosofica.

L'anarchismo di Tolstoj ha provocato e provoca tra gli anarchici un imbarazzo, dovuto alla mancata riflessione su questa seconda possibilità. Può un anarchico essere credente? Può essere cristiano? A questa seconda domanda risponde Jacques

Ellul. In risposta a Guy Debord, che gli aveva negato la possibilità di aderire al movimento situazionista in quanto cristiano, il filosofo francese ricorda che esiste una tradizione cristiana di rifiuto del potere e dell'autorità, che va da Tertulliano a fra' Dolcino, da Francesco d'Assisi a Lutero (ma non quello che invita a massacrare i contadini), dagli Anabattisti a Christoph Friedrich Blumhardt, e cerca le ragioni di un anarchismo cristiano nonviolento nella stessa Bibbia – non solo nel Vangelo, ma anche nella Bibbia ebraica⁴⁴. Se le interpretazioni di Ellul appaiono in qualche caso discutibili, è innegabile che esista una tradizione di cristianesimo antiautoritario, quando non rivoluzionario, benché assolutamente minoritario. Ma è una questione che riguarda solo parzialmente il nostro discorso, perché abbiamo visto che in realtà Tolstoj, pur richiamandosi al Vangelo e dichiarandosi spesso cristiano, non è affatto cristiano. È tuttavia religioso, e questo crea non meno problemi. In Italia, pesa su di lui e sul movimento nato dal suo insegnamento il giudizio di Errico Malatesta. In uno scritto del 1896, l'anarchico italiano scorgeva nel tolstismo un pericolo per l'anarchismo non inferiore a quello rappresentato dal terrorismo. Da una parte i terroristi che scambiano il mezzo della violenza per fine, dall'altra quanti, influenzati da Tolstoj, abbracciano "il partito della resistenza passiva, il quale ha per principio che bisogna lasciare opprimere e vilipendere se stesso e gli altri piuttosto

che far del male all'aggressore". Per Malatesta le due posizioni, benché agli antipodi, giungevano ad effetti simili: "Quelli non esiterebbero a distruggere mezza umanità pur di far trionfare l'idea: questi lascerebbero che tutta l'umanità restasse sotto il peso delle più grandi sofferenze piuttosto che violare un principio". E conclude: "Per me, io violerei tutti i principi del mondo pur di salvare un uomo: il che sarebbe poi infatti rispettare il principio. Poiché, secondo me, tutti i principi morali e sociologici si riducono a questo solo: il bene degli uomini, di tutti gli uomini"⁴⁵. È un giudizio di fine Ottocento, quando la possibilità di una opposizione nonviolenta all'ingiustizia ed allo sfruttamento rappresentava soltanto un'ipotesi. Il nuovo secolo dimostrerà, da Gandhi in poi, che non si trattava di una convinzione ingenua.

Lo scrittore russo annota nel suo diario nel 1894, due anni prima del giudizio di Malatesta: "Come posso non gli anarchici non vedere il danno della violenza? Come vorrei scrivere loro di questo. Va tutto bene, è tutto giusto quello che essi dicono e fanno, difendendo l'idea dell'inutilità, del male della violenza statale. Una sola cosa devono cambiare: violenza, assassinio – *non partecipazione alle violenze e agli assassini*"⁴⁶. Quello che gli anarchici non comprendono, dal punto di vista di Tolstoj, è che c'è una continuità tra la violenza dell'oppressore e quella dell'oppresso. Esercitare la violenza significa aver introiettato la logica dell'oppres-

sore, secondo quella dinamica che studierà Frantz Fanon e di cui terrà conto Paulo Freire per creare la sua pedagogia degli oppressi. I dominatori da sempre portano la violenza nel mondo. Combattere il dominio vuol dire seguire un'altra logica. Quest'altra logica parte dal rifiuto di distinguere l'umanità in due fronti, quella degli amici e quella dei nemici. Malatesta, del resto, parla del bene "di tutti gli uomini". L'anarchismo nonviolento – si potrebbe dire la nonviolenza *tout court*, ma esiste anche una nonviolenza che non condivide il rifiuto dello Stato e della Chiesa come istituzioni finalizzate al dominio – prende sul serio queste parole. Tutti gli uomini: gli amici, ma anche i nemici; le vittime, ma anche gli oppressori. Senza questa apertura totale, si giunge inevitabilmente ad una nuova oppressione, ad un nuovo sistema di dominio. La dittatura momentanea degli oppressi, una volta conquistato il potere, si cristallizza in un nuovo Stato, nel quale si ripresentano le strutture di oppressione del vecchio Stato borghese.

Per Giampietro Berti la società anarchica pensata da Tolstoj "si fonda su una premessa decisiva, quella del cristianesimo"⁴⁷. Si tratta, come ho cercato di mostrare, di un equivoco. Tolstoj non è cristiano. Ha una visione del mondo fondata su una analisi razionale e filosofica della condizione umana. Una analisi che lo conduce ad una conclusione: amare è l'unico modo per sottrarsi all'assurdo dell'esistenza. Trova questa verità nel Vangelo, ma la considera il fon-

damento di tutte le tradizioni religiose. Parla ovunque di Dio, di legge di Dio, di Regno di Dio, ma tutto il suo pensiero si può tradurre in termini laici e razionali, senza che se ne perda nulla. In nucleo del suo pensiero è morale. Moralistico, nell'analisi di alcuni; forse anche paternalistico. Affidando il cambiamento sociale ad una rivoluzione interiore, ad una conversione radicale della propria visione del mondo, Tolstoj sarebbe un rappresentante perfetto di quella posizione dello *yogi* che Arthur Koestler contrapponeva a quella del *commissario* in una raccolta di saggi del 1942⁴⁸. Lo *yogi* pretende di trasformare il mondo partendo dall'interno, dalla persuasione interiore, etica e religiosa, mentre il commissario – Koestler si riferisce al comunismo – agisce all'esterno, operando sulle strutture economiche e sociali. La convinzione, in questo caso, è che le strutture nuove creeranno l'uomo nuovo. Ma si potranno realmente creare strutture nuove, senza aver posto ad esse nuove basi nella psiche e nella cultura (e senza aver indagato i rapporti tra psiche e cultura)? Se non si identificano le radici della violenza nell'interiorità umana, sarà realmente possibile liberare dalla violenza la società? Essa non si riproporrà nelle strutture nuove?

Sono domande che attraversano tutto il Novecento, e si propongono più attuali che mai in questo inquieto inizio di millennio, caratterizzato dal dominio di un capitalismo finanziario che si sostiene grazie ad uno sfruttamento del lavoro su scala mondiale e

che divide l'umanità in una piccola minoranza di privilegiati, possessori delle ricchezze e delle risorse, ed una maggioranza di disperati, costretti alla sopravvivenza, quando non alla morte per fame. Un sistema che si presenta talmente solido, onnipervasivo, capace di assorbire qualunque colpo ed opposizione, da rendere improbabile una rivoluzione sul piano delle strutture. La lotta, osservava Baudrillard in un libro per molti versi profetico come *Lo scambio simbolico e la morte* (1976), deve avvenire sul piano simbolico. Poiché il sistema è un sistema di morte, non si può sfidarlo simbolicamente che rilanciando: con la propria stessa morte: “*Sfidare il sistema con un dono al quale non possa rispondere, se non con la propria morte e il proprio crollo*”⁴⁹. Si può leggere una tale sfida negli attentati suicidi dei

terroristi, ma anche negli omicidi di massa sempre più frequenti in paesi come gli Stati Uniti e la Finlandia. E c'è da dubitare che il sistema, accettando la sfida simbolica, giunga a suicidarsi in seguito ad essi. Restando sul piano simbolico, c'è una sfida che può essere più efficace: la sfida del mistico. In questo caso a suicidarsi è l'io, con il suo portato di possessività, di violenza, di appropriazione. Il mistico svuota l'io in favore dell'altro. Fa dono completo di sé stesso: un dono simbolico che, in una società fondata sull'individualismo e sul narcisismo, rappresenta in effetti una sfida al sistema. È, oltre che una sfida, anche una strategia efficace per cambiare le strutture? È una forma di lotta vincente contro il capitalismo finanziario? Difficile dirlo. Ma, certo, è una via.

Note

¹ Stefan Zweig, *Fuga e morte di Tolstoj*, Stampa Alternativa, Viterbo, 1992, p. 11.

² Lev Tolstoj, *La confessione*, Studio Editoriale, Milano, 2000, pp. 21-22.

³ *Ibidem*, p. 96.

⁴ Andrej Sinjavskij, *Ivan lo scemo. Paganesimo, magia e religione del popolo russo*, Guida, Napoli, 1993, p. 411.

⁵ Lev Tolstoj, *What is to be done?*, in *The Complete Works of L. N. Tolstoy*, Crowell, New York, 1899, pp. 67-68. Sull'incontro con Sjutaev si veda Pavel Basinskij, *Fuga dal paradiso. La vita di Lev Tolstoj*, tr. it., Castelveccchi, Roma, 2014.

⁶ Lev Tolstoj, *Il lavoro e la dottrina di Bondarev* (1890), in *La schiavitù del nostro tempo. Scritti su lavoro e proprietà*, Bruna Bianchi (coord.), Ortothes, Napoli, 2011, pp. 53-54.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Lev Tolstoj, *La schiavitù del nostro tempo*, loc. cit., p. 80.

⁹ “...quando le persone agiscono male si costruiscono sempre una concezione della vita in base alla quale le loro azioni sono tutt'altro che cattive, bensì il risultato di leggi immutabili al di fuori del loro controllo”, *Ibidem*, p. 84.

¹⁰ *Ibidem*, p. 88.

¹¹ *Ibidem*, p. 99.

- ¹² Mikhail Bakunin, "L'instruction intégrale", *L'Égalité*, n. 28-31, 1869 (corsivo nel testo).
- ¹³ Henry George, *Progresso e povertà*, UTET, Torino, 1888, p. 239.
- ¹⁴ Bruna Bianchi, *Lavoro e proprietà nel pensiero di Lev Tolstoj*, in Lev Tolstoj, *La schiavitù del nostro tempo*, loc. cit., p. 30.
- ¹⁵ Lev Tolstoj, *Lettera ai sostenitori inglesi della tassa unica* (1909), in Lev Tolstoj, *La schiavitù del nostro tempo*, loc. cit., p. 141.
- ¹⁶ Bruna Bianchi, loc. cit., p. 34.
- ¹⁷ Lev Tolstoj, *I diari*, Garzanti, Milano, 1997, p. 83 (28 gennaio 1855).
- ¹⁸ *Ibidem*, pp. 84-85 (2, 3, 4 marzo 1855).
- ¹⁹ Lev Tolstoj, *Della vita*, Mondadori, Milano, 1991, p. 53.
- ²⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Filosofia dello spirito jenesse*, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 50.
- ²¹ *Ibidem*, p. 90. Nella Unificazione e traduzione dei quattro vangeli Tolstoj traduce il logos del prologo del Vangelo di Giovanni con l'espressione *razumenie zizni*: "Prima di tutto è divenuta la sapienza di vita. E la sapienza di vita rappresenta Dio. E questa sapienza di vita è divenuta Dio. Essa rappresenta il principio di tutto". Così spiega il ricorso al termine *razumenie*: "*Razumenie* non è solo ragione, ma l'attività della ragione che porta a qualcosa: non solo causa, ma anche la sua ricerca; non solo ragionamento, ma ragionamento che cerca una causa, e non solo relazione, ma attività razionale in relazione a una causa...". Come notava Pier Cesare Bori, l'espressione aveva "un contenuto essenzialmente etico, e lo connotava con tinte illuministiche, estremamente negative verso ogni teologia" (Pier Cesare Bori, *Tolstoj. Oltre la letteratura (1876-1910)*, Edizioni Cultura della Pace, S. Domenico di Fiesole, 1991, pp. 34-35, 37).
- ²² Igor Sibaldi, *Introduzione*, in L. Tolstoj, *Della vita*, loc. cit., p. 24.
- ²³ Lev Tolstoj, *I diari*, loc. cit., p. 445 (16 gennaio 1900).
- ²⁴ Friedrich Nietzsche, *Aurora*, 206, in *Opere filosofiche*, tr. it., UTET, Torino, 2002.
- ²⁵ "In mezzo alle regole religiose complicatissime nel mondo giudaico – dove, secondo Isaia, c'era regola su regola – e alla legislazione romana, spinta ad alto grado di perfezione, sorse una dottrina che negava non solo tutte le divinità, ma anche tutte le istituzioni umane e la loro necessità. In cambio di tutte le regole delle antiche credenze, questa dottrina non dava altro che un modello di perfezione interna, di verità e di amore nella persona del Cristo, e, come conseguenza di questa perfezione interna, la perfezione esterna, predetta dai profeti: il regno di Dio, nel quale tutti gli uomini, non sapendo più odiare, saranno uniti dall'amore, e nel quale il leone starà presso all'agnello". Lev Tolstoj, *Il Regno di Dio è in voi*, Bocca, Roma, 1894, p. 57.
- ²⁶ *Ibidem*, p. 230.
- ²⁷ *Ibidem*, p. 211.
- ²⁸ *Ibidem*, p. 213.
- ²⁹ Tolstoj cita ampi stralci del *Discorso sulla servitù volontaria* nel pamphlet postumo *Guerra e rivoluzione*, Feltrinelli, Milano, 2015.
- ³⁰ Lev Tolstoj, *Il Regno di Dio è in voi*, loc. cit., p. 275.
- ³¹ Lev Tolstoj, *Lettera a un indu*, in Pier Cesare Bori - Gianni Sofri, *Gandhi e Tolstoj. Un carteggio e dintorni*, il Mulino, Bologna, 1985, p. 191.

- ³² *Ibidem*, p. 212.
- ³³ Su questo rimando al mio *Il Dio di Gandhi. Religione, etica e politica*, Levante, Bari, 2009, p. 111 segg.
- ³⁴ Lev Tolstoj, *La pensée de l'humanité*, L'Edition Moderne-Librairie Ambert, Paris, 1912, p. 3.
- ³⁵ *Ibidem*, p. 18.
- ³⁶ *Ibidem*, p. 22.
- ³⁷ Idem, *I diari, loc. cit.*, p. 612 (23 novembre 1909).
- ³⁸ *Ibidem*, pp. 517-518 (30 luglio 1906).
- ³⁹ *Ibidem*, p. 614 (3 dicembre 1909).
- ⁴⁰ Cfr. Buddhadasa, *Io e mio. Gli insegnamenti di un maestro buddhista thailandese*, Ubaldini, Roma, 1991.
- ⁴¹ Ernesto Balducci, *L'uomo planetario*, Edizioni Cultura della Pace, San Domenico di Fiesole, 1994, pp. 157, 160.
- ⁴² Lev Tolstoj, *I diari, loc. cit.*, p. 230.
- ⁴³ Aldo Capitini, *Religione aperta*, in *Scritti filosofici e religiosi*, a cura di M. Martini, Protagon, Perugia, 1994, p. 530.
- ⁴⁴ Jean Ellul, *Anarchia e cristianesimo*, tr. it., Elèuthera, Milano, 1993.
- ⁴⁵ Cfr. Lev Tolstoj, *Una rondine fa primavera. Scritti sulla società senza governo con i giudizi degli anarchici italiani (1894-1910)*, a cura di Piero Brunello, Edizioni Spartaco, Santa Maria Capua Vetere, 2006.
- ⁴⁶ Lev Tolstoj, *I diari, loc. cit.*, 18 agosto 1894, p. 365 (corsivo nel testo).
- ⁴⁷ Giampietro Berti, *Il pensiero anarchico dal Settecento al Novecento*, Piero Lacaita, Manduria, 1998, p. 689.
- ⁴⁸ Arthur Koestler, *Lo yogi e il commissario*, tr. it., Liberal, Firenze, 2002.
- ⁴⁹ Jean Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, tr. it., Feltrinelli, Milano 2009, p. 53 (corsivo nel testo).

Bibliografie

- AMICI DI TOLSTOJ, *Tolstoj il profeta. Invito alla lettura degli scritti filosofico-religiosi*, Il Segno dei Gabrielli, San Pietro in Cariano, 2000.
- BALDUCCI Ernesto, *L'uomo planetario*, Edizioni Cultura della Pace, San Domenico di Fiesole, 1994.
- BAKUNIN Mikhail, "L'instruction intégrale", *L'Égalité*, nr. 28-31, 1869.
- BASINSKIJ Pavel, *Fuga dal paradiso. La vita di Lev Tolstoj*, Castelvechi, Roma, 2014.
- BAUDRILLARD Jean, *Lo scambio simbolico e la morte*, tr. it., Feltrinelli, Milano, 2009.
- BERTI Giampietro, *Il pensiero anarchico dal Settecento al Novecento*, Piero Lacaita, Manduria, 1998.
- BIANCHI Bruna, "Lavoro e proprietà nel pensiero di Lev Tolstoj", in L. Tolstoj, *La schiavitù del nostro tempo. Scritti su lavoro e proprietà*, Bruna Bianchi (coord.), Biblioteca Franco Serantini, Pisa, 2010.
- BORI Pier Cesare – SOFRI, Gianni, *Gandhi e Tolstoj. Un carteggio e dintorni*, il Mulino, Bologna, 1985.
- BORI Pier Cesare, *Tolstoj. Oltre la letteratura (1876-1910)*, Edizioni Cultura della Pace, S. Domenico di Fiesole, 1991.
- BRUNELLO Piero, "Tolstoj e l'anarchismo in Europa", in *Fa' quel che devi, accada quel che può*. Arte, pensiero, influenza di Lev Tolstoj,

- Isabella Adinolfi – Bruna Bianchi (coord.), *Orthotes*, Napoli, 2011.
- BUDDHADASA *Io e mio. Gli insegnamenti di un maestro buddhista thailandese*, Ubaldini, Roma, 1991.
- CAPITINI Aldo, *Religione aperta*, in *Scritti filosofici e religiosi*, Mario Martini (coord.), Protagon, Perugia, 1994.
- ELLUL Jacques, *Anarchia e cristianesimo*, Elèuthera, Milano, 1993.
- GEORGE Henry, *Progresso e povertà*, UTET, Torino, 1888.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Filosofia dello spirito jenese*, Laterza, Roma-Bari, 2008.
- KOESTLER Arthur, *Lo yogi e il commissario*, Liberal, Firenze, 2002.
- MICHELSTAEDTER Carlo, *La persuasione e la retorica*, Vladimiro Arangio-Ruiz (coord.), Formiggini, Genova, 2013.
- NIETZSCHE Friedrich, *Opere filosofiche*, UTET, Torino, 2002.
- SINJAVSKIJ Andrej, *Ivan lo scemo. Paganesimo, magia e religione del popolo russo*, Guida, Napoli, 1993.
- TOLSTOJ Lev, *What is to be done?*, in *The Complete Works of L. N. Tolstoy*, Crowell, New York, 1899.
- Idem, *Il Regno di Dio è in voi*, Fratelli Bocca, Roma, 1894.
- Idem, *La pensée de l'humanité*, L'Edition Moderne-Librairie Ambert, Paris, 1912.
- Idem, *Della vita*, tr. it., Mondadori, Milano 1991.
- Idem, *Diari*, tr. it., Garzanti, Milano, 1997.
- Idem, *La confessione*, Studio Editoriale, Milano, 2000.
- Idem, *Una rondine fa primavera. Scritti sulla società senza governo con i giudizi degli anarchici italiani (1894-1910)*, Piero Brunello (coord.), Edizioni Spartaco, Santa Maria Capua Vetere, 2006.
- Idem, *La schiavitù del nostro tempo. Scritti su lavoro e proprietà*, Bruna Bianchi (coord.), Orthotes, Napoli, 2011.
- Idem, *Guerra e rivoluzione*, Feltrinelli, Milano, 2015.
- VIGILANTE Antonio, *Il Dio di Gandhi. Religione, etica e politica*, Levante, Bari, 2009.
- ZWEIG Stefan, *Fuga e morte di Tolstoy*, Stampa Alternativa, Viterbo, 1992.

La responsabilità di ciò che si dice. Una proposta nonviolenta per una nuova dinamica linguistica

(The responsibility for one's words. A nonviolent proposal for a new linguistic dynamics)

Alessandro PERTOSA

Abstract. *The article deals with the complex dynamics between violence, power and the words we use in everyday life. According to the violent Western culture we belong to, not always aware of our responsibilities, language is metaphorically a murderous dispute between speakers struggling to assert an incontrovertible truth, although they have no monopoly on it. Those who talk with pretensions to truth have a fundamentalist attitude and speak in a belligerent manner. Basically we can avoid it only by changing our reference conceptual system as well as the way we observe reality.*

A sort of linguistic violence occurs because dialogue takes place "in a state of war" according to the stringent logic of the principle of non-contradiction. But we should consider the multifaceted dimensions of reality and also that complexity cannot be said once and for all, nor can it be resolved according to the principle of non-contradiction.

We should then make a theoretical effort, i.e. get accustomed to considering the single opening of the ego to reality as a mere relative point of view among many other relative points of view. Different opinions can stand together with/in a plurality of positions according to a non-belligerent confrontation style.

However, the words which "save" us from violence are not saved once and for all. The one who linguistically acts in a libertarian and nonviolent area should always bear in mind that his words can turn fundamentalist and shouldn't forget that, despite an attitude based on mutual understanding and reciprocal interesse, the total liberation from dominion is not a fixed goal but a moving one, because the liberation from tyranny is not either a fact or an object but a process, something you achieve (if ever) along the way.

Keywords: *nonviolence, reciprocity, conviviality, responsibility, utopia, eutèleia.*

La realtà indicibile

La realtà non sarebbe ciò che appare – e non si darebbe a ognuno di noi nelle forme in cui siamo abituati a ri-conoscerla – se non esistesse la possibilità di dire le cose (enti) che appaiono, chiamandole per nome. E dare un nome agli enti significa de-finirli, porli in ordine, collocarli all'interno di un contesto ontologico unitario, costituito dai variegati 'modi d'essere' (forme delle *res*), che chiamiamo realtà.

Se si scava in profondità, le cose – prese per sé stesse – sarebbero ontologicamente innominabili, perché il nome comporta una definizione sostanziale della cosa che non possiamo dare. Definire è, infatti, dire ciò che la cosa è. Ma la cosa è in sé inconnoscibile, e per certi versi è inconnoscibile anche la sua forma esterna, il suo fenomeno, il modo d'essere, che non si dà a tutti nello stesso modo e una volta per sempre, ma si mostra nel corso del tempo e nelle relazioni in-numerabili (in-numerabili dal singolo parlante) con il contesto. Chi 'dice la cosa', dice solo la relazione che lo lega, in quel preciso momento in cui parla, alla cosa: ma nomina la relazione alla cosa, non la cosa stessa. E nel nominare, nomina un aspetto del fenomeno; nomina quel fenomeno che lo costituisce come parlante, perché proprio nella relazione con la cosa chiamata, il parlante è appunto un parlante.

L'essere è uno in tutte le cose, che si distinguono per il «modo d'essere» (che i filosofi chiamano forma, i

cristiani anima, e i greci ψυχή-psy-ché). Ogni fenomeno-«modo d'essere» è ciò che è, in virtù dei legami che costituisce con gli altri modi d'essere, con le altre cose. Per questo, nel 'chiamare' le cose, il parlante (ovvero, il modo d'essere di chi si esprime a voce nominando le cose) costituisce una relazione ontologica con la cosa chiamata, tanto che il suo modo d'essere ne risulta condizionato.

Reciprocamente, le parole, che dicono i nomi di ciò che appare, non sarebbero proprio quelle stesse parole, se non esistesse la realtà (che ad ognuno si mostra nei modi e nelle forme del suo linguaggio, ovvero nei modi e nelle forme condizionati dalle relazioni linguistiche, oltre che fisiche) a renderle precisamente in quel dato modo. Ciò sta a significare che, per un verso, la parola dice la realtà – e nel dirla la rende al suo cospetto tale – ma, per un altro, la realtà condiziona la parola nominante e tutti gli altri insiemi di parole che formano quel linguaggio che usiamo per dare un nome all'essere che ci circonda e che chiamiamo realtà.

La realtà viene dunque chiamata ma non definita, dal momento che eccede il linguaggio. E la realtà non può essere pienamente significata in parole, non solo perché non tutto può esser detto, ma anche perché essa contiene il parlante: questi, infatti, ne è parte (appartiene alla realtà), e ciò che è parte non può dire ciò di cui è parte. La realtà di cui si parla non è dunque la realtà in sé, bensì la realtà

apparente, ovvero la realtà con cui il parlante si relazione.

Questa prima considerazione fa sorgere una questione irrisolvibile, ma che ciononostante non possiamo evitare di porre: è la realtà che apparendo ci fa dire le cose nel modo in cui le diciamo, o è il linguaggio che chiamando le cose apparenti in un certo modo, le fa essere proprio in quel modo e non in un altro? Più semplicemente: è la parola che crea la realtà apparente, o è la realtà apparente che *modella* il linguaggio condizionandolo?

La domanda non ha una risposta risolutiva, dicevo, non solo perché non siamo in grado di abitare l'origine, ovvero il momento in cui la parola originaria e la realtà apparente si sono incontrate per la prima volta. Ma anche perché la parola è sempre originaria, ovvero origina una realtà apparente; e parimenti ogni realtà apparente è sempre originaria, conformando un linguaggio a se stessa. Mi pare si possa quindi pensare che il linguaggio e la realtà apparente si presentino come rapporto originario e inscindibile: in tal senso, affermiamo con Wittgenstein che «i limiti del mio linguaggio significano i limiti del mio mondo» (*Tractatus logico-philosophicus*, 5.6)¹. Con ciò si vuole intendere che la realtà apparente condiziona le nostre parole, e che viceversa le parole nominanti conferiscono alle varie forme dell'essere circostante lo *status* di realtà. E se si può dire che la realtà apparente è tale in virtù della parola nominante, si può anche sostenere che la parola e la

realtà apparente esistono solo in un contesto relazionale. Ovvero, esistono come parola nominante detta di qualcosa a qualcuno con cui si può entrare in relazione. Non basta, infatti, dire la cosa e darle realtà, ma bisogna anche comunicare la realtà apparente di questo qualcosa a qualcuno, che possa ascoltarci e che presumibilmente crediamo ci comprenda.

Orbene, se i limiti del mio linguaggio sono i limiti del mio mondo, e se il mio modo d'essere è un modo d'essere diverso nella forma (anche se non nella sostanza, perché l'essere è lo stesso in tutti) rispetto agli altri modi d'essere, allora il linguaggio è di fatto incomunicabile. Il singolo parlante – ovvero il modo d'essere di quell'essere che attualmente parla – si relaziona al mondo dal suo angolo prospettico. Egli instaura una serie di relazioni, con la realtà apparente, diverse dalle relazioni instaurate dagli altri parlanti. La realtà apparente, allora, non è la stessa in tutti: ognuno, dal suo angolo visuale, abita i limiti del proprio mondo, quindi abita anche un linguaggio singolare, incomunicabile.

Chi dice che il verde che vedo è lo stesso verde dell'altro qui davanti a me? Chi può dire se le parole che ascolto, e a cui credo di dare il medesimo significato del mio interlocutore, dicano davvero a tutti la stessa cosa? Se i limiti del mio linguaggio sono i limiti del mio mondo, nulla è comunicabile: eppure parliamo, esprimiamo idee, sensazioni e finiamo persino per comprenderci: o forse è solo un'illusione?

Da questo punto di vista, le parole alla base del linguaggio assumono il ruolo di legante relazionale fra chi parla e chi ascolta, fungendo da vettore sociale e politico interpersonale. Ciò sta a significare che la parola non esiste di per sé, non potrebbe essere pronunciata senza un ascoltatore: chi parla da solo, infatti, non sta parlando, ma ragiona ad alta voce. La parola pronunciata diventa linguaggio solo nella relazione interpersonale e comunitaria: si parla a qualcuno, si parla per qualcuno e con qualcuno.

La parola che dice gli enti è un vettore sociale che parla a qualcuno – con cui si entra in relazione dialogica – non a qualcosa. Essa viene quindi detta solo agli esseri senzienti in grado di capirla. Ma la realtà è costituita dall'insieme degli esseri senzienti e non senzienti, che si trovano fra loro in un rapporto ontologico inscindibile². Gli enti, infatti, sono proprio quegli enti in virtù dei legami ontologici che costituiscono con l'essere circostante di cui fanno parte. Ciò che distingue ogni singolo ente dagli altri, l'abbiamo visto, non è l'essere – che è unitario in tutti – ma il modo d'essere. I modi d'essere – senzienti e non senzienti – sono fra loro in un rapporto ontologico costitutivo: e la modifica di un polo della relazione comporta la modifica del contesto, perché tutto è in relazione con tutto.

La parola, però, viene detta solo ai parlanti, che dopo averla ascoltata ne subiscono la «potenza» e finiscono per assumerla modificando il proprio modo d'essere. Questa trasformatio-

ne diventa ontologica, perché l'essere del senziente si trova in un rapporto ontologico inscindibile col contesto.

Pertanto, la realtà tutta intera – senziente e non senziente – condiziona il linguaggio: perché il parlante è in relazione ontologica con tutta la realtà. Mentre la parola condiziona direttamente i senzienti, e solo attraverso questi anche la realtà.

Possiamo presumere che prima della parola in relazione con la realtà c'era l'essere indicibile, che costituiva il modo d'essere del non-ancora-parlante e il modo d'essere del contesto con cui questi era in relazione fisica, anche se non linguistica. Ma, a questo livello, il contesto di cui si parla non era ancora la realtà. Perché la realtà esiste solo nel momento in cui la si può nominare e se ne ha, quindi, coscienza. Aver coscienza di qualcosa significa saper collocare questo qualcosa nel contesto che si abita. Per questo motivo, senza linguaggio non c'è realtà; non c'è consapevolezza della realtà. La realtà esiste dal momento in cui la si chiama, non prima, e la parola dice solo ciò che può esser detto nei limiti della realtà. Nel senso che oltre la realtà non c'è linguaggio, e allora, anche in questa prospettiva, la parola de-finisce la realtà, e la realtà de-finisce la parola.

La parola come veicolo relazionale

La parola di qualcuno è parola nominante o pronunciata, che fa da

sempre tutte le cose. Le ha fatte in principio, le fa in ogni istante del divenire che chiamiamo presente, e continuerà a farle fino alla fine dei tempi. Ma questo fare le cose non consiste in un atto generatore *ex nihilo*, bensì in un atto di riconoscimento ontologico di ciò che c'è e che deve essere portato in superficie; che deve essere messo in vista; che deve essere chiamato. La parola, quindi, dice all'ente ciò che l'ente stesso è. Ma l'ente non è ciò che è prima di essere chiamato, in quanto assume il suo modo d'essere – la sua forma – nel momento in cui la parola lo de-finisce, lo inquadra all'interno di un contesto relazionale semantico facendolo essere proprio quella *res* e non un'altra. Per questo motivo le cose non sono mai né in assoluto, né in astratto, ma sono ciò che sono in virtù della relazione linguistica che costituiscono fra loro i parlanti quando nominano quelle cose.

La parola, quindi, riconosce l'ente attraverso il linguaggio, e nel riconoscerlo gli conferisce realtà, lo fa essere vivo.

Da questa prospettiva, la parola esiste come potenza relazionale generatrice. Crea, ordina e nomina le cose dandole realtà. Chiamare qualcosa, riconoscerlo come ente determinato con cui si è disposti ad entrare in rapporto, è dare a questo qualcosa dignità ontologica, è considerarlo un bene reale. E chiamare qualcosa vuol dire mettersi in relazione, collegare il proprio spirito a quell'ente che si ha dinanzi e a cui ci si rivolge nominandolo. In tal modo, la relazione parlante costituisce ontologicamente

gli enti circostanti con i quali ci si pone in relazione. Da un certo punto di vista, possiamo dire che la realtà esiste proprio perché la chiamiamo, le parliamo, la riconosciamo come insieme di modi di quell'essere di cui siamo fatti.

Chiamare le cose col loro nome consente di stabilire un rapporto positivo e «buono» col mondo circostante. Mi pare, quindi, di poter leggere proprio in questo senso ciò che ebbe a scrivere Simone Weil nei suoi *Quaderni*: «È bene ciò che dà maggiore realtà agli esseri e alle cose, male ciò che gliela toglie»³. Dare maggiore realtà agli esseri significa farli esistere per ciò che sono, ovvero consentire loro di mostrarsi nominalmente secondo il proprio modo d'essere.

La parola ha una realtà ontologica; è un essere che plasma la realtà di cui fa parte. Nel senso che è impossibile scindere la parola dal contesto entro cui viene pensata e detta, perché la parola è quel contesto. John L. Austin dice che le parole fanno le cose, ovvero creano e organizzano lo spazio circostante, e a loro volta da questo spazio vengono condizionate⁴. Tutto è in relazione, d'altronde, e l'essere della parola non può venire scisso dall'essere del contesto.

Ora, proprio perché le parole illuminano una realtà, fanno – e disfano – le cose, è importante avere lucida consapevolezza dei sistemi che determinano il funzionamento della realtà stessa, così come delle ragioni che ne producono il deterioramento.

Noi siamo le parole che parliamo, abitiamo quelle parole ed esse abi-

tano noi. Proprio per questo sono importanti e non ne possiamo fare a meno. Le parole rendono possibile il dialogo, ci immettono in una trama relazionale che ci costituisce ontologicamente. Il nostro essere è il risultato delle relazioni che stringe con gli enti che gli sono contestuali. Nessuno di noi sarebbe pensabile senza ciò che lo circonda, perché con il contesto noi costituiamo delle relazioni, degli incroci di sguardi, che ci rendono proprio ciò che siamo e non un'altra *res*. Noi siamo le relazioni che instauriamo e che abitiamo. E alla radice della relazione costitutiva – per usare un tecnicismo, potrei dire della relazione ontologica, ovvero quella relazione che fa essere le cose –, c'è il linguaggio. Per questo il vangelo di Giovanni, che rilegge l'incipit del libro in cui è riportato il mito fondatore della nostra civiltà, la *Genesi*, non poteva che iniziare con «in principio era la parola».

La parola è un atto performativo e generatore. La parola ordina le cose nominandole, le fa essere ciò che sono. Gli atti linguistici costruiscono letteralmente la realtà. Ma in un sistema di mutua relazione, la realtà, una volta costituita, finisce a sua volta per condizionare le parole che l'hanno nominata, e quindi «creata». Così, anche i termini che usiamo, delineano lo spazio che viviamo e subiscono da questo spazio delle spinte a compiere continue torsioni semantiche. È questo il senso dell'adagio wittgensteiniano di cui si è già detto: «i limiti del mio linguaggio significano i limiti del mio mondo». Il linguaggio e l'orizzonte estremo

del «proprio mondo», entro cui si rendono pensabili e dicibili le parole, appaiono in una relazione ontologica inscindibile: l'uno condiziona l'altro e viceversa.

Se la parola costituisce la persona e il mondo, e se la realtà condiziona la realtà e la persona stessa, i singoli gesti compiuti, la volontà di rendere conviviale un rapporto, la tensione a rendere comunitaria e condivisa la vita sulla terra sono anch'essi gesti che comportano una trasformazione della realtà e del linguaggio. L'essere umano, quindi, non vive una condizione di passività. Il mondo in cui vive e le parole che parla non sono ineluttabili. Egli ne è responsabile fino in fondo. Un cambio di registro linguistico rende possibile un'altra realtà e quindi nuovi modi di abitare il mondo. In tal senso, il parlante abita le parole che dice, e nel dirle le condiziona inesorabilmente, le inserisce in un contesto relazionale che conferisce un significato esplicito alla parola stessa⁵.

Di conseguenza: se il parlante è responsabile delle parole che dice e delle relazioni che costituisce, parole di violenza daranno vita a rapporti verticali, basati sul dominio, sulla competizione e sul potere che schianta. La parola violenta abita la realtà violenta. Per ripensare i rapporti in senso nonviolento e libertario è necessario, allora, ripartire dagli atteggiamenti, dalle relazioni, dalla conformazione del mondo.

Dalla parola violenta al dialogo salvato

L'idea che la metafora costituisca la radice del nostro pensiero – e non sia invece solo una figura del linguaggio, o una forma estetica letteraria – è stata già ampiamente dimostrata da George Lakoff e Mark Johnson, in un loro lavoro divenuto ormai imprescindibile per qualsiasi studio dei nessi metaforici esistenti fra la cognizione, la realtà e il linguaggio, nonché fra la singola idea e la sua cultura di riferimento⁶. La tesi di fondo espressa da Lakoff e Johnson, da me condivisa, è che il sistema concettuale umano, in virtù del quale pensiamo e agiamo, sfrutta la metafora per tradursi in linguaggio. Sicché non può sfuggire all'osservatore accorto un dato piuttosto rilevante. Ovvero, se la metafora è il risultato di un determinato sistema concettuale reso con parole che concepiscono una cosa nei termini di un'altra, è chiaro che cambiando i riferimenti culturali (o anche solo le opinioni dei singoli soggetti appartenenti ad un medesimo contesto culturale) mutano pure i modelli metaforici dei parlanti.

Per chiarire quest'ultima affermazione si può forse dire meglio così: la relazione metaforica fra la cognizione e il linguaggio si strutturerà diversamente all'interno di linguaggi e culture differenti. Perciò, un italiano, un cinese e un americano elaboreranno modelli metaforici diversi, perché il loro sistema concettuale attinge a culture e tradizioni diverse.

Ma vale la pena di ribadirlo, anche due italiani con culture e pensieri diversi daranno vita a metafore diverse, perché sebbene la loro cultura si riferisca ad un immaginario comune e condiviso, essi sviluppano comunque filtri o modelli alternativi di pensiero che modificano in modo sostanziale i loro personali sistemi concettuali.

Anche l'affermazione della verità incontrovertibile è sempre relativa ad un sistema concettuale definito linguisticamente dalla metafora. E chi, ad esempio, pensa nell'ottica del PNC afferma verità *forti*, percepite dai singoli parlanti come strumenti di battaglia. Il soggetto che elabora il proprio pensiero secondo questo sistema concettuale vive le discussioni nei termini di una guerra. Tanto che molte delle cose che fa, quando discute, sono il frutto di una strategia militare – assunta in linea di massima in modo inconsapevole – con cui difende le sue posizioni e attacca quelle avversarie. L'inconsapevolezza consiste nel fatto che il singolo è abituato a ragionare nei termini delle cosiddette verità incontrovertibili, tanto che abita senza accorgersene i luoghi metaforici della violenza e della guerra (da Parmenide ai nostri giorni, e tuttavia non senza qualche lodevole eccezione, questo modello culturale si è imposto in Occidente con palese predominio).

In linea generale, la cultura *violenta* dell'Occidente – di cui siamo figli non sempre consapevoli – esprime il senso metaforico del linguaggio dialogico come uno scontro *mortale*

fra i parlanti, che combattono per affermare una verità incontrovertibile di cui tuttavia non dispongono. E il parlare con pretesa di verità è un'operazione fondamentalista che si sviluppa secondo modalità belliche, da cui possiamo salvarci solo rimodulando il sistema concettuale di riferimento, nonché lo sguardo con cui osserviamo la realtà che ci circonda. Lo sforzo teoretico consiste allora nell'abituarsi a considerare la singola apertura dell'Io, apertura all'essere circostante, come un semplice punto di vista relativo, fra tanti altri relativi, in grado di convivere colla/nella pluralità di posizioni, seguendo modalità di confronto non belligeranti.

Pensiamo infatti a come potrebbe strutturarsi un dialogo in cui, alla fine del confronto, nessuno pretenda di soffocare le singole aspirazioni dei parlanti, e dove le posizioni di ognuno, pur irriducibili una all'altra, manifestino appieno la loro gloria, dando conto della complessa poliedricità del reale. E a quel punto, solo a quel punto, i singoli interlocutori non fondamentalisti scamperebbero la guerra grazie ad un nuovo registro metaforico che salva dalla barbarie. Non è più una storia da *homo puerilis* del tipo *mors tua, vita mea*, ma diventa una narrazione gloriosa da *homo vere sapiens* che dice: *vita tua et vita mea*. L'altro, l'interlocutore, è il salvato da me, e a sua volta anche lui mi salva dal conflitto, perché solo attraverso il reciproco e universale riconoscimento di essere singoli soggetti relativi – che pretendono di dire indebitamente l'assoluto – la

guerra viene scongiurata nel *dià-lógos*, ch'è un vero e proprio stare non violento fra parole mortali; ovvero fra parole che, prima di sparire nella dimenticanza, dicono solo ciò che possono, in modo esteticamente piacevole e il più possibile coerente con le premesse assunte per *fede*⁷.

Per quanto si provi a liberare il linguaggio dalle strettoie del dominio, il rischio di *fare del bene* ricorrendo alla violenza, seppure in modo inconsapevole, è sempre dietro l'angolo: e forse proprio quando il desiderio di sopraffare l'Altro matura senza consapevolezza, perché non si riconosce come tale, anzi vorrebbe apparire addirittura liberante, ecco quando un tale desiderio si manifesta, lo fa al massimo della potenza, non ha quasi rivali, perché appare più subdolo e sfuggente. Il linguaggio, allora, persino nel dialogo salvato presenta insidie costanti e rischia ogni momento di trasformarsi in *lógos* di guerra. I parlanti possono farsi del male nonostante si amino, ferirsi mentre si abbracciano, dominarsi a vicenda proprio quando pensano invece di liberarsi l'un l'altro, dichiararsi la guerra mentre predicano la pace. Il desiderio di sottomettere l'altro, di sottometterlo magari per fargli del *bene*, è infatti il male radicale dell'Occidente, è quel male che uccide senza accorgersi del livello di brutale predominio espresso dal soggetto anche quando desidera rivolgersi al bene, o a qualcosa che suppone tale.

Per spezzare la catena che lega l'uomo al male radicale – e per

immaginare quindi una eradicazione di questo stesso male – è indispensabile avere la consapevolezza che la violenza è più forte e pervasiva di quanto comunemente si creda. La ragione di ciò non va rintracciata nella supposta propensione naturale dell'essere umano a fare del male, quanto piuttosto nell'incapacità del singolo di concedere al suo interlocutore uno spazio vitale autonomo, di lasciargli la sua libertà di scelta. E proprio per questo motivo anche «fare il *bene*» – ammesso ma non concesso che «fare il *bene*» sia possibile, e soprattutto che esista un unico bene universalmente riconosciuto – può uccidere con violenza: e in senso ancor più radicale, «fare il *bene*» uccide proprio perché è un fare che vuole salvare l'Altro ad ogni costo, uccide perché vuole disperatamente l'amore dell'Altro, che però non ha alcuna intenzione né di farsi salvare, né di essere amato nel modo in cui l'Io-dominatore (inconsapevole) lo desidera.

In questo volere oltre ogni misura il *bene* per l'Altro (e il *bene* voluto per l'Altro è un *bene* soggettivo, individuale, perché colto a partire da un certo punto di vista: ma nel momento in cui propongo all'Altro un *bene* che ritengo assoluto – un *bene* oltre misura – l'Altro subisce il dominio di questo *mio bene* parziale imposto come universale) si nasconde la forma radicale della violenza che si insinua fra le pieghe della realtà; violenza che penetra negli angoli più reconditi della coscienza umana, violenza che sembra quasi

impossibile da estirpare, che assume atteggiamenti camaleontici e talvolta prende per l'appunto in modo subdolo la forma di ciò che gli si oppone con maggiore nettezza, l'amore. Si perché, lo ribadisco, se l'uomo non si libera dalla colpa originaria di voler imporre la sua visione all'Altro, quand'anche desideri salvare l'umanità intera dal *male* che vede dilagare, trasforma il suo desiderio d'amore in autentica tirannia. Perché la potenza che esprime quel desiderio amoroso impone con violenza e senza condizioni – è per l'appunto incondizionato – agli interlocutori e alla realtà di diventare altro da ciò che sono, di trasformarsi in altro: l'amore dice all'odio che deve morire; l'amore dice all'odio che non ha alcuna speranza di sopravvivergli; l'amore dice all'odio che l'amore deve vincere e l'odio perdere, perché l'amore è un bene e l'odio un male.

Ma se la realtà è odio e se l'interlocutore che si presume malvagio adora il conflitto, la potenza che vuole l'amore – la potenza che impone all'odio di morire nell'amore – dice alla realtà e all'interlocutore che bisogna volere ad ogni costo l'amore e non l'odio. Ma questo volere ad ogni costo, questo volere assolutamente l'amore, è il vero problema. Perché un volere siffatto può giustificarsi solo nella verità incontrovertibile, che è appunto assoluta e incondizionata, ovvero priva di condizioni, una verità che non scende a patti, che non lascia all'altro la libertà di dire «no», che non gli consente di affermare la sua preferenza per

l'odio, e pretende quindi l'asservimento – ch'è un farsi servo – dell'odio agli scopi dell'amore. Ma proprio nel momento in cui l'amore domina l'odio imponendogli la sua subordinazione al *bene*, la violenza emerge di nuovo dagli abissi in cui si pensava di averla ricacciata e torna – semmai se ne fosse davvero andata – a svolgere il suo potere onnipervasivo.

Ciò avviene se il dialogo persiste nella guerra e segue la logica stringente del principio di non contraddizione. Tuttavia, l'ho già accennato, anche il dialogo salvato, anzi anche il dialogo che si presume salvato, corre lo stesso rischio di far esplodere la violenza verbale.

Chi opera linguisticamente nel campo libertario e nonviolento deve allora tener sempre presente dinanzi a sé la possibilità della caduta fondamentalista del suo discorso, e non può dimenticare che per quanto si dialoghi seguendo il metodo della mutua comprensione e dell'inter-esse reciproco, la completa liberazione dal dominio è una meta in continuo movimento, perché la liberazione dalla tirannia non è un dato, un oggetto, ma è un percorso, una conquista che si ottiene (se si ottiene) lungo la via. Chi si ferma è perduto, elabora un'ideologia, un modello, un pensiero che si pretende fondato sulla roccia! E non c'è nulla di più pericoloso di un dialogo che formalmente si presume salvato dalla violenza e che invece parla con volontà di potenza violenta, che parla con una volontà violenta che vuole liberare dal dominio l'orizzonte dialogico, e

nel farlo usa un linguaggio di guerra.

Quando avviene ciò, il desiderio più altruistico, l'aspirazione più solidale, l'intenzione più fraterna, la condivisione più ampia diventano volontà di potenza incondizionate, volontà di organizzare il mondo secondo principi e scopi ritenuti «buoni» e «giusti» in assoluto, e non rappresentano affatto una visione relativa a un singolo aspetto, a una cultura o a luoghi parziali. Ma in quel contesto, anche se verbalmente si predica l'amore e la condivisione, le relazioni umane continuano a strutturarsi secondo logiche di dominio verticale. Non è certo quello lo spazio dell'utopia, che altrove ho chiamato *eutélēia*⁸, né tanto meno la via di autentica liberazione dal dominio economico.

Chi infatti continua a ragionare nell'ottica del *potere* dispotico, anche quando vuole la bontà e la giustizia, radica il proprio desiderio sulla verità incontrovertibile e non sulla convivialità libertaria. In tal modo, però, rischia di far rientrare dalla finestra il dominio che aveva tentato di cacciare dalla porta. Perché il volere che vuole in assoluto la salvezza dalla tirannia, l'uguaglianza fra gli uomini, la liberazione di tutti, la giustizia distributiva e un conviviale accesso alle risorse (e la «salvezza dalla tirannia», l'«uguaglianza fra gli uomini», la «liberazione di tutti», la «giustizia distributiva» e un «conviviale accesso alle risorse» vengono concepiti dal teorico della verità incontrovertibile come assolutamente volibili perché buoni oltre ogni condizione) è un volere che

la realtà si organizzi in un certo modo piuttosto che in un altro, è un volere che esprime una potenza rigida, una potenza che non ammette smentita, e che in tal senso assume proprio le sembianze della violenza cieca.

Chi resta nell'orizzonte della verità incontrovertibile è costretto ad ammettere allora che dal dominio non si esce, perché il solo tentativo di liberarsi dal potere che schiaccia il singolo dall'esterno verso l'interno, il solo desiderio di oltrepassare il potere dispotico, la mera aspirazione a rompere le imposizioni tiranniche provenienti dall'alto si configurerebbero a loro volta come dominio. Magari preferibile alla tirannia dei pochi sui molti, forse persino infarcito di buone intenzioni – così come la strada che condurrebbe all'inferno – e finanche ispirato dalle idee migliori, ma resterebbe pur sempre un dominio, un volere dispotico che la realtà funzioni in un modo piuttosto che in un altro.

Ribadisco: non è certo questo l'orizzonte entro cui pensare l'utopia fragile della convivialità libertaria: l'*euteleia*. Perché la via o le vie di liberazione dal dominio possono concretizzarsi realmente solo nel momento in cui il singolo individuo comprende che la sua volontà di potenza deve limitarsi a pro-porre e non im-porre una visione, perché la condizione relativa da cui matura la visione personale non consente alcuna universalizzazione di sorta. E allora se si esce dalla logica stringente del principio di non contraddizione, che costringe il linguaggio nel recinto

della violenza, il discorso autenticamente salvato potrebbe manifestarsi come un dipinto o una sinfonia polifonica. La filosofia, a quel punto, si configurerebbe come «gesto estetico» e con la dovuta saggezza che la contraddistingue (la filo-sofia è infatti l'arte del *sophós*, del saggio, che si prende cura di ciò che è *saphés*, di ciò che sta nella luce) potrebbe davvero esimersi dall'esercitare violenza, assumendo come suo oggetto non la verità incontrovertibile, ma la buona conformazione del discorso, il cui obiettivo consisterebbe nella messa in discussione, con una certa coerenza logica (che, lo ribadisco, non può avere alcuna pretesa oggettiva), dei pre-giudizi e del pensiero comune.

Un discorso coerente diverrebbe quindi discorso filosofico presentato all'interlocutore: posto e non imposto nel *dià-lógos*. In questo senso la volontà di liberare il dominio assumerebbe il carattere di una pro-posta libertaria e non di un'imposizione ideologica che tende a produrre modelli *buoni* di libertà, conformati una volta e per sempre.

La consapevolezza di non poter dire nulla con pretesa oggettiva spalanca le porte alla gloria pacifica della salvezza, libera il dialogo dalla barbarie della violenza e converte finalmente i *lógoi* di guerra in *lógoi* salvati dal dominio dispotico. Ma, attenzione, questi *lógoi* non sono mai salvati in modo definitivo, perché se lo fossero, ovvero se si dicesse una volta per tutte «questo, e solo questo, è il modo di liberare la parola dalla

violenza» si cadrebbe di nuovo nel gorgo della violenza. La liberazione dalla violenza è infatti una promessa an-ideologica che dobbiamo rinnovarci insieme ogni giorno: ogni giorno dobbiamo volere – con volontà di potenza salvata dal dominio – che l'Altro esprima pienamente se stesso, e nell'esprimere se stesso, in virtù della comune esperienza di umanità, dobbiamo sperare e desiderare che l'Altro con cui siamo in relazione sia capace di manifestare in se stesso e agli Altri la gloria dell'amore fraterno, nonché il tramonto definitivo della violenza dispotica. Violenza che nell'orizzonte dell'*oikonomia* in cui ci troviamo a vivere ha assunto ormai le sembianze gloriose della tecnica, che ora è davvero in grado di spalancare davanti ai nostri occhi le porte della notte. Di quella notte annichilente, che inghiotte tutto.

Ma la gloria della tecnica e il buio della notte, è questo il punto, non sono un destino! Perché oltre la nebulosa del presente, piagato dalla violenza del linguaggio economico e tecnologico, si profila, infatti, la speranza di riuscire ad organizzare lo spazio umano secondo dinamiche orizzontali che non medino rapporti di forza e di potere violento. Questo nuovo spazio umano è l'utopia libertaria, che chiamo *eutèleia*; è uno spazio che illumina un immaginario popolato dalla fraternità di stampo evangelico (si tratta della fraternità che dona senza aspettarsi nulla in cambio, che dona gratuitamente sé stessa senza risparmiarsi). Ma non è tutto, perché verso quell'orizzonte bisogna costantemente tendere con pratiche *buone*, convincenti, de-potenziante, frugali, capaci di mettere in crisi la razionalità dispotica dell'*oikonomia*.

Note

¹ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* e *Quaderni 1914-1916*, a cura di A.G. Conte, Einaudi, Torino, 2009, p. 88.

² Sul modo in cui intendo l'essere come relazione ho già scritto nel mio *Dall'economia all'eutèleia. Scintille di decrescita e d'anarchia*, Edizioni per la decrescita felice, Roma, 2014 (in particolare si veda il capitolo V, pp. 249-265).

³ Simone Weil, *Quaderni I*, Adelphi, Milano, 1982, p. 199 (or. *Cahiers, I*, Librairie Plon, Paris, 1970).

⁴ John L. Austin, *Come fare cose con le parole*, Marietti, Genova, 1987

(or., *How to Do Things with Words*, Clarendon Press, Oxford, 1962).

⁵ Sul rapporto tra il linguaggio e il potere ho già scritto in Alessandro Pertosa, *Dall'economia all'eutèleia. Scintille di decrescita e d'anarchia*, Edizioni per la decrescita felice, Roma, 2014: si veda in particolare il capitolo IV; e in Alessandro Pertosa - Lucilio Santoni, *Maledetta la repubblica fondata sul lavoro*, Gwynplaine, Camerano, An, 2015.

⁶ George Lakoff-Mark Johnson, *Metafora e vita quotidiana*, Bompiani, Milano, 2012 (titolo originale, *Metaphors We Live By*, University of Chicago Press, Chicago, 1980).

⁷ Per fede si intenda il dare l'assenso a ciò che non si vede. Il termine non rimanda quindi immediatamente alle fedi riconosciute come tali. Ma in senso più generale a tutte quelle «convinzioni» prese per vere, anche se non lo sono. Io sono seduto su una sedia. Non posso dire, incontrovertibilmente, se questa sedia mi reggerà.

Assumo per fede, mi affido, e dico: la sedia mi regge. Ma potrebbe darsi benissimo che io cada fra due secondi. In tal senso, tutti gli uomini vivono compiendo in ogni istante della loro vita, un'infinità di atti di fede.

⁸ Cfr. Alessandro Pertosa, *op. cit.*

Bibliografia

AUSTIN John L., *Come fare cose con le parole*, Marietti, Genova, 1987.

LAKOFF George, JOHNSON Mark, *Metafora e vita quotidiana*, Bompiani, Milano, 2012.

PERTOSA Alessandro, *Dall'economia all'eutèleia. Scintille di decrescita e d'anarchia*, Edizioni per la decrescita felice, Roma, 2014.

Idem, SANTONI Lucilio, *Maledetta la repubblica fondata sul lavoro*, Gwynplaine, Camerano, An, 2015.

WEIL Simone, *Quaderni I*, Adelphi, Milano, 1982.

WITTGENSTEIN Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, a cura di A.G. Conte, Einaudi, Torino, 2009.

A modern political education. Nonviolent perspectives

Claudia SECCI

Abstract. *The article deals with a nonviolent perspective of political education and with some theories that may conjugate these two domains: Nonviolent Culture and Political Education. Methodologically an approach rooted in the theoretical and bibliographical research has been privileged. The discourse investigates the causes of the actual political disaffection, and follows the purpose to highlight the irrevocable role of a structured nonviolent perspective (like Gandhi's one), in the rehabilitation of politics. Nonviolence does not remove Marxist elements of legitimation in their entirety – as Gramsci's theory will highlight – provided that they correspond the “conquest of violence” that needs to succeed first and foremost in the “intimate” individual's awareness. Moreover, the importance of contemporary ecological theories, which embed the nonviolent perspective in a general epistemological view, will be also discussed to reaffirm the crucial significance of the latter. Through this path, different authors, hailing from diverse backgrounds, such as philosophical, pedagogical and anthropological studies, show meaningful affinities and matching points, presenting, in some case, political education in terms of education and training of the “political emotions”. The reflection highlights the relevance of an expanded political participation and experimentation through praxis, as ways of an actual political education, in the belief that emphasizing the pedagogic dimension of political activity, means nothing less than searching for its deepest fundament.*

Keywords: *political education, nonviolence, Antonio Gramsci, Gandhi, Martha Nussbaum.*

Since a democratic society repudiates the principle of external authority, it must find a substitute in voluntary disposition and interest; these can be created only by education. But there is a deeper explanation. A democracy is more than a form of government; it is primarily a mode of associated living, of conjoint commu-

nicated experience. The extension in space of the number of individuals who participate in an interest so that each has to refer his own action to that of others, and to consider the action of others to give point and direction to his own, is equivalent to the breaking down of those barriers of class, race and national territory

which kept men from perceiving the full import of their activity¹.

Introductory Themes

The ongoing relationship between citizens and politics and political engagement is a very difficult issue. There are signs of disengagement, unmotivation, rage and distrust, spread all through the Western countries and beyond. The so called “moral question” expands in different situations and territories, from national parliaments to municipal administrations and has become in some countries *the main political question*, its key-issue.

However, a rapid look at the young people’s attitudes toward politics (which are important for the understanding of a whole society’s inclination), could make us partially change our minds. According to a statistic study referred to 2004², when the highest political application by youth in *twenty years* was recorded, the juvenile attitude had not always been characterized by disaffection and disengagement, but rather by an unavailability towards traditional forms of political activity, such as party work and administration, and the tendency to avoid mandate and to direct participation at democratic life.

So, the question is: Isn’t there a need to shift our view? To move further on from our crystallized look at the 1980’s, where after decades of political enthusiasm, we discovered an ebb that seeped in all social experiences? Politics and political expe-

rience are dimensions that carry a big contradiction: from the inner political apathy (*qualunquismo*, which means, disguised as its opposite, the greatest indifference towards the “human destiny”), to the most authentic sense of responsibility, which, according to Hans Jonas is total and continuous and concerns the human being towards the younger generation.

Investigating the most important philosophical roots of the Western political thought, it is possible to discover the tight link between the care of oneself and political engagement³; this intuition, which we owe to Socrates, though, has gone lost in the further development of the Western civilization, while it has become, on the contrary, a major focus in Gandhi’s view. Gandhi has shown the inner connection between man, animal, nature, regarded as a whole system, while in occidental philosophy, we can find, as for instance in Heidegger’s existentialism, the three dimensions of the “care of oneself”, “care of others” and “care of the world”. In the second half of the XX century, some scholars showed a more integrated perspective. An ecological paradigm, for example, would make it clear how mind, self and society are intertwined; in this *Weltanschauung*, every act of care towards the system is an act of care towards the tiniest part of it, including the individual.

There is no automatism in the relationship between nonviolence and political ideology and action. An out fashioned but important study of Joan

Bondurant, also dealing with the question of the political translation of Gandhi's nonviolence, shows how Gandhi refused to classify himself through an ideology and how nonviolence can somehow go beyond political distinctions. Yet, nonviolent thought and action open a whole new path for politics:

Gandhi did not proceed from any specific political ideology, and yet the significance, for political theory, of his action on the practical field of politics, is inestimable. The contribution has been not alone to the development of a social and political method. It extends further into the realm of political thought and challenges the substantial presuppositions of the mainstream of political theory.⁴

We believe that, even if nonviolence doesn't proceed from any specific ideology, as Bondurant claims, it can certainly approach a socialist, progressive view, as the ideologies with common aims and mission. Nevertheless, the Gandhian philosophy of conflict adds a new quality to the political perspective.

First of all, there is, in Gandhi, no real separation between the political, the philosophical and the religious domain: all of them surround man and nature and are characterized by the unity of ends and means⁵. Traditional political theory tended up to divide, something what Satyagraha, in an uneasy and painful task, wants to reconcile. Reconciliation is a keyword for nonviolence, but it is not to be intended as a simple pacification

or compromise; Gandhian dialectic struggles to resolve conflicts in an effort to bring them on a higher level, making the opponents perceive a new meaning of the circumstances of their origin. Especially this point has to do with confronting with power in an unpredictable (somewhat "un-political") way⁶.

Exactly because of this new opening and openness, nonviolent thought lends to political theory and action, fully touching its unalienable utopian dimension, it has changed for good our idea of democracy and democratic life (even if nonviolent principles are, in reality, more than ever disregarded) and must lead and accompany a modern political education.

Hannah Arendt offers a fundamental contribution in her understanding of the meaning of the essential human activities, describing in *Vita activa. The Human Condition* the political dimension of the human being as a quality of language, namely the active, per-formative character of it, which has already become an issue of another scholar who was deeply influenced by Arendt's work like Judith Butler. The philosopher had developed the per-formative nature of language especially in the shaping of gender oriented acts. For H. Arendt – a thought, which had been carried through by her acolytes – human beings are intrinsically plural and in a condition of co-habitation⁷: this are the authentic reasons that lie on the base of an actual conception of peace and multiculturalism.

It seems to us, that while political culture and a culture of politics as a value touch a bottom of depreciation, by the other hand many search for its ethical roots, finding them lying close to its foundation and essence. All this, though, leaves the question unanswered upon the educational ways to spread out the fore mentioned notions in the society and its institutions and groups and it explains the need for a pedagogical confrontation with this subject.

Hints on Marxism and Nonviolence

A. Gramsci developed a particular point of view on the relationship between society and education. Moving from a Marxist perspective, which assigns a major weight on economic balances of power in shaping all social dimensions, he developed an idea of education, culture and cultural action as structural and not super-structural dimensions. Gramsci laid the focus on the *pedagogic* organization of workers, who would be led by “organic intellectuals” to develop what the Author called a “counter-hegemonic” movement.

According to the Italian author, workers and people belonging to the socially underlying classes should master the hegemonic class’s culture – thing that reflects the big importance assigned to school and school education – in order to elaborate their own cultural synthesis. In Gramsci’s *utopia*, it would be this cultural

movement to carry the politic one, changing the real work relationships and the power balances.

Gramsci believed in the educational task of the “factory councils” (*consiglio di fabbrica*) as spaces of cultural elaboration, moreover, his pedagogical perspective included the view of an *educating society*, in which every institution or association takes part of the pedagogical processes⁸.

Although this author has not been immediately linked to a nonviolent perspective and has been, on the contrary, mainly affiliated to different interpretation schools (especially for his claims upon the pacifist movement⁹), we would draw attention on some points, possibly leading back Gramsci’s thoughts to a general, non-violent conception. Among this issues there can be recalled his position on the way the working class should have carried through its conflict against the owners: the scholar conceived the idea of the “war of position” (*guerra di posizione*) instead of a traditional “war of manoeuvre” (*guerra di movimento*). As some authors suggest, the two different kind of struggle can also be seen as two different phases of the class struggle; in this piece, we point out especially Gramsci’s focus on the war of position as a slow – not open but submerged – conflict, which consists in the step-by-step infiltration of capitalist structures and institutions by people, ideas, claims, linked with the underlying classes¹⁰.

Moreover, Gramsci, inspired by a Leninist principle, thought of war, meant specifically as military opposition, as something that does merely advantage the capitalist and thoroughly exploit the working class, since it provides richness for the first ones and misery for the second.

Finally, the whole Gramscian perspective – that makes it so deeply influential in education – is built upon the primacy of ethic, pedagogic and cultural characters of the class struggle and the aspects that are part of a more traditional Marxist view of the revolutionary conflict appear to be shoved to the edge. All in all, the tools the scholar thought were needed by popular workers against the bourgeoisie, could all be brought back to the specific means of nonviolent resistance, more than to the blood spreading means represented by the Soviet Revolution of 1917.

The fore mentioned interpretation of the links between Gramsci's view and nonviolence could be criticized for being somewhat reductive, bringing back nonviolence to a mere non war situation, which we are aware is an unauthentic understanding of non-violence. Nonviolence, as we know, doesn't describe an absence of physical violence, more than it describes a tendency to rework physical, moral and psychological violence underlying the conflicts spread through all different components of society, into an organic resolution view. It has to be considered, though, how Gramsci's perspective precedes an events-rich century, in which mankind has been

confronted with the destruction of two World Wars, of the holocaust and of other genocides. The Twentieth Century has seen big tragedies (not newly in human history, but certainly new for their cosmic features and internationalization) and at the same time the spreading of a renewed global consciousness, represented by the constitution of organizations like the United Nations. The percept not to kill, even if constantly disregarded, has received new life-blood by the dissemination of the Gandhi perspective and other pacifist movements.

The nonviolent thought did focus especially on the idea that the overcoming of the enemy should have been replaced by the overcoming of the point of contention through the moving on of the involved subjects. In some way, there is always a tight relationship between opponents, whose definition of identity depends from their position in the conflict, but this tight relationship should become the nourishment to move farther and reconsider its own placement¹¹. This is a very important spot in P. Freire's theory as he points out the leaning of the oppressed to "host" the oppressor in himself, having internalized the latter as his only true model. The process of *conscientization* doesn't leave the oppressor to himself, but includes him, in a radically changed position, in a new world's perspective. This process, in other words, saves the oppressor as well as the oppressed¹².

In his Oeuvre, Gramsci never really describes the intention of dele-

ting bourgeoisie in the sense of eliminating its members, but in the sense of removing the historic role of it and, thus, making bourgeoisie disappears as a class. Defining as one of the working class's tasks the mastering of the hegemonic class's culture, he approaches somewhat the nonviolent perspective in an idea of melting and mediation, more than in an issue of breaking and rip. This is a point, in Gramsci's thought, that can be represented as an anticipatory intuition of a more complex idea that would emerge later in the century, upon which the same author couldn't have a clear consciousness, for historic reasons, and that would surface in the view of scholars like A. Capitini and what he did represent for an Italian way towards nonviolence.

Into the nonviolent perspective

Aldo Capitini had been defined "The Italian Gandhi" for his relevance in this country's perspective of nonviolence. His thought does not only carry implications for nonviolent theory, but also for his expressed interest for political education. It would be an uneasy task to give an account of his whole political view, even in a synthetic way, in particular because his perspective is signally interlaced and organic: It can hardly be represented as political, philosophical or pedagogic. It belongs to all the mentioned fields and goes even beyond them.

Capitini believed in an open society, led by the complete openness (*apertura*) to all beings; his conception of *compresenza*, which could be translated into "being present with and to others", describes the complete interaction of all beings: humans, animals, earth, the ones who ceased living, the ones who still live, in every condition, may it be the most precarious and marginalized. On a political level, the com-presence found expression in the original idea of "omnicracy" (*omnicrazia*), as a way to radically redistribute power in the human assembly and its articulations.

Capitini founded and experimented ways (the hint is mainly on *Centri di Orientamento Sociale*), through which people would be allowed to participate to administrative, social and political life by letting the aspects of their all-day life surface in all their political dignity. In this process, Capitini, did no less than shape a political education model: He stated that he was no longer sure as if COS were to be meant as political participation means or as educational structures; Was the main objective to condition a central power through the needs and applications of the popular classes, or to *learn* a way to be part of their own community¹³?

We believe that the latter meaning of Capitini's social work, which is not detached from the whole body of his thought, is the most significant and timely suggestion in order to construct a modern civic and political education, in a way we will explore in the further parts of the text. Of

great importance is also the conception of the educational institutions – above all, school – as democratic *centers*, that mirror, in their inner structure, a model of *open communities*, in which students exercise and learn political participation¹⁴.

The reference on this thinker's thought might show how a definition of political education, and even more of civic education, can't be shaped without resorting to a nonviolent thought. Even if we know all too well how political conflicts use and abuse violence in its many features, politics in itself and in its original definition arises to conquer violence in canalizing its forces into redistributing processes.

There has been many writings and essays on the connection between education and politics in Freire's work, so we will not try to recollect its main features, but only recall how Freire's pedagogy is openly and deeply political¹⁵. Firstly, in the sense that it is aimed at achieving a kind of conscientization that makes an individual aware of the balances and disparity of power they are living in; moreover, in the sense that in his oeuvre Freire stresses liberation through the uniting of people in a community.

Can Freire be thought of as a nonviolent author? While an answer to this kind of question is blatantly clear by Capitini, not the same can be said for the Brazilian pedagogue. Though, Freire has been considered – especially by his pupils and supporters – worth receiving the Nobel prize for Peace and at a nearer observation,

as already noted, all his pedagogy focuses on how to overcome conflicts without eliminating adversaries.

What is possibly more interesting in his theory, as for the shaping of a model for a modern political education, is the tight connection between *learning and education*. This topic in Freire's view has been, interestingly, not often acknowledged by scholars, or at least not as much as the mere political dimension of his thought. That one, elaborated as critical pedagogy, became in the Eighties and Nineties a leading pedagogical approach for some important authors such as Henry Giroux, Peter McLaren and others, but the more epistemological side of his theory has been somewhat neglected, except for some scholars such as Mezirow. What is it about? Freire showed clearly what scholars found out since millenniums but rarely had been represented in such a bright example: the fact that learning processes never take place in a political and social vacuum and that they involve persons in their whole being, in their "reading the word and the world"; that is, even such a basic and *elementary* learning process like literacy.

For Freire (who recognized that Gramsci's thought had influenced him before he even knew his writings¹⁶), it was not much of a question to distinguish a technical from a humanistic or a political education. This point seems to us very important, because it gives us an insight on a format in which political education should or could be organized in modern society.

Particularly interesting for our issue seem to be the deeply ecological conceptions, such as Gregory Bateson's. In some articulations of this scholar's theories (which are philosophical, psychological, anthropological, sociological), he appears to have somehow assimilated theories of Gandhian origin on an epistemological level: Embracing these theories leads to the thought of the total interdependence of the system and the systems. Empiricism and Dewey already proposed the idea of the immanence of mind but now, according to Bateson, the new scientific and philosophical findings, especially in the field of cybernetics, assert this immanence as a matter of fact¹⁷.

Dewey, in particular, was concerned with the critics of the dualistic philosophies. He showed the historic evolution of thinking through which the individual self-detaches himself from a general intelligence:

The identification of the mind with the individual self and of the latter with a private psychic consciousness is comparatively modern. In both the Greek and medieval periods, the rule was to regard the individual as a channel through which a universal and divine intelligence operated. The individual was in no true sense the knower; the knower was the "Reason" which operated through him^{1,8}

For Dewey, the individual, in a progressive society, must regain a place among the general traditional beliefs, but also in no way be considered as an isolated entity.

Especially this latter point is stressed by Bateson and it bears great importance for our discourse: Overcoming the dualism between body and mind, it leads to conceive the interconnection of the individual and the system not only on a physical and organic basis, but also on a mental and moral basis; It tells us that we are constantly related to everyone and everything else, even in what we consider our very own: Our mental identity; Since, although it exists as a single entity, it is related to a greater, general Mind¹⁹.

In this same context, the individual learning, knowing and thinking can be thought of as a tool of self-adjustment and adaptation of the systems. This means that we constantly *learn* to adapt our microsystems to the general systems; political learning and education can be observed as improving the efficiency of the society, as to mend its gaps and lack of democracy.

But all this reflection could seem to remain in a mere deterministic level of thought, in which there is no place for the autonomous and creative play of the single person; On the opposite, Bateson often stresses creativity as the typical human (even if not *only* human) response to the demands of an ecological cosmos. At the same time the existence of interpretation, as the very own way of knowing of the individual, makes sure that the single movement of thinking, learning, knowing and acting differs, if only minimally, from the other. Moreover, no less interest can

be found in the principle of a human intervention that doesn't alter the system's homeostasis, nor in the direction of other living beings (humans and animals) nor in the direction of the living environment (nature), which leads us back to environmental and nonviolent education.

Actual issues

Seeing the difficulties that emerged during the last decades in the relationship between citizens and politics some suggested that the essence *and* the image of politics should undergo a big change. The main problem – as M. C. Nussbaum argues – is the «silent crisis» of all world's societies relative to the loss of human values in the administrative and political action and the stress around profit as the only remaining landmark²⁰. In that sense, what really makes political activity seem far to citizens is the fact that it *is* far, since its aim is no longer the public good. This distorted conception of political essence bears also effects on the evaluating of what public good really is. The only employed measure is the P.N.L. rate, that can't genuinely include a true well-being of a certain population: Initially, because a mere numerical calculation, as we all know, can overlook big economic gaps that exist in the same social group under examination; Later, because economic standards emphasize certain aspects of wellness but completely neglect others, that are, nonetheless, highly predictive for a life quality.

A profit-oriented society and its administration products several victims: The first one is education, since all financing and investment is devoted to other aims, such as plainly economic and/or military advances. This fact could be read more than as a mere carelessness of education, as an orienting of it towards economic aims²¹, while some scholars believe that education should be intended in its integrated dimensions, aimed at promoting the whole human development. Meanwhile, several more radical authors, like Henry Giroux, speak of a real «war on youth», growing in the Western societies, that consists in the economic (disinvestment in public education) and symbolic (surrendering educational values) depreciation of young people^{2,2}.

A society disinvesting in public education, neglects on one hand democracy in all its aspects, not fulfilling its main principles of equal opportunities and creating poor critical sense; and causes on the other hand the use of violence to face internal end international conflicts, as it seems clear enough that the major world conflicts depend on a big deal of irreducible economic interests.

The profit-oriented education and instruction system marginalizes humanities as worthless, denying the importance of imagination and creativity, but also of human attachment, devotion and compassion, a whole pedagogic tradition that from Socrates reaches to Dewey, to Gandhi and Tagore, by whom Nussbaum seems continuously inspired.

Even more interesting, for our subject, is Nussbaum's idea of the education of political emotions: What is political education, if not a meaningful balance of a human's most essential emotions? A young child – writes the author – lives constantly between the feelings of omnipotence and total dependence towards their caring adults. If their environment isn't able to put some boundaries on both of these feelings, the child may grow up either as a totally unsure or shy adult or as a self-centered, narcissistic person. Indian culture can teach some precious points upon this subject, such as the Gandhian idea that the «conquest of violence» has to succeed previously inside the individual and can only that way become a political habit. Such internal conquest leads the way to the achievement of empathy and moral sense, that aren't synonymous, but qualities that complete one another: This intuition, that brings emotional and political education very close, seems to us a poignant peak in Nussbaum's theory, referring to which she speaks of education aimed, at the same time, at the individual and at the situation²³.

The theory of the need of humanities in democracy can be compared with other ideas, which developed in other historical circumstances: E. C. Lindeman, who can be looked at as a key-author in respect of the question politics-education and who draws directly from Dewey's thought, understands science as the crucial human tool to gain power. This exercise, though, has its limits, since:

Man succeeds in accommodating himself and his purposes to the order of nature, by means to adjustment *to* and *with*, not against natural processes. Human nature is itself a part of the order of nature and cannot escape its naturalness.²⁴

In the moment Lindeman recognizes how instrumental science is for human progress, in the field that is most interesting for him and for us: Faith in intelligence, creativity, critical sense, in the same time he sees how this exercise has to be limited in order to maintain that same authentic progress. Especially, science can lead the human being to overlook the most important aspect of dealing with power:

No human being can safely be trusted with power until he has learned how to exercise power over himself²⁵ and this is a task in which the scientific perspective in itself appears to be insufficient and it needs to give in to a more integrated look, although the writing we previously mentioned shows how far we still are from that consciousness.

Finally, we would point out another American philosopher's position, like Judith Butler, with whom Nussbaum started a controversy, maybe denying the true aims of her speech. Butler's conception is one of an intellectual who doesn't "stand still" and although dealing with difficult and specialized texts, constantly seeks the way to join the public opinion, without reducing the significance of the writings they comment. This is a task that political

education, in which understanding different contexts and different subject matters is always implied, can't do without.

Moreover, Butler, highlights the actual crucial problem of dealing with violence and responding to violence without becoming violent. This question is set by the philosopher on a perspective which is more than just individual, but extends on a social, cultural and historical level: On hand of a survey of different authors, who can be seen as connected to the same cultural roots, she shows how collective memory can be relived in order to observe other communities dramas in their real features and to gain a more human and authentic perspective of it²⁶.

Towards an ending: participation, experimentation, praxis; ways of political education

As observed, it is pivotal to regain the ethical and educational roots of political theory and action, accomplishing a deep reaction against the distortion of politics. It is a reaction that seldom finds productive ways to represent itself and often remains an act of depreciation that lacks of a positive perspective.

The centrality of humanities in the political domain, as a way to snatch it from an all technical and also plain economic dimension, crosses the subjects and the scholars' thoughts, confronted in our text, well before its

latter formulation, and is already shown in some versions of the late XIX and early XX century, on which we have previously got a closer look. Politics is a human activity that supposes some degree of control by the human being over the processes he is involved in; In that sense, politics always strives for autonomy from any other domain and is – in its ideal form – irreducible to any of them. This points out the modernity of Gramsci's by dialectical materialism influenced view: It visualizes a human being that creates his history in cooperation with other human beings, an aspect remaining at the core of any proposal of political education.

As we have tried to expose, there cannot be any authentic political education outside of a nonviolent perspective, not just out of a mere historical point of view, but because the reverse gear should concern exactly an actual political scenario, where the uncovered logics of power are at the bottom of a brutal explosion of violence. Thus, nonviolence constitutes ends and means of a political education intended as an autonomous, personal and critical path, made up of individual and collective, formal and informal experiences.

On hand of the theories sketched, we have implied a sort of political instruction that grows out of the people's all day life: Workers organizing themselves in councils, where the questions of their power relationships are discussed; Citizens meeting in given spaces and times to discuss

questions of the civic life and administration; Peasant laborers encountering to achieve literacy. These activities have a meaning in themselves, in their closest aims, but they have also enormously wider aims of symbolic, social, political and existential nature. This has been showed by Freire, regarding the latter example, in a particularly clear way. He pointed out that in the process of learning to read and write words, this same words gain a wider, richer, new meaning, and that individuals see themselves in a new relationship to these words and the concepts they imply.

It becomes possible to enlighten the idea of *praxis* in the suggested direction: Not as mere activism but as a way to work out life experiences in a manner that comes out to be politically educational. Praxis mustn't be confused with practice, since it requires a more complex combination of reflection, action and *critical distance*. The stress that recently, especially in the field of adult education and in all issues regarding adult learners, is put on the idea of validating competences, could be thought of as a way to promote the culture and the knowledge of the socially disadvantaged people, in order to enhance their political weight. The highlighting of individual competences is, instead, more frequently understood in its formal, professional and technical meaning, which tends to leave out the aforementioned categories.

Educators and learners – so we read – need to start from their existential situation. They then engage critically

through praxis, the obtaining of critical distance, to uncover the underlying contradictions of one's reading of the world, history, specific situations etc.²⁷

Moreover, the research about political education deals with issues of "accommodation and resistance", and, as P. Sissel writes:

To think politically is to think critically about how we negotiate, accommodate, or resist hegemonic structures, frameworks, and practices²⁸.

We also believe that an important part of the educational processes under observation, often neglected and erroneously labeled as opposed to them, is, like it was mentioned before, the education of "political emotions", the enhancing of one's most relational, caring and social feelings such as solidarity, compassion, community. The principles we have indicated, like the education of social and political emotions, an active and at the same time reflective attitude, the gaining of critical distance, seem to completely overshadow the issues of formal political education, such as civic training for adults and youth, in school or extra-school contexts. In fact, all this necessarily belongs to the experience we're talking about, but can be effective and avoid the destiny of being merely formalistic, if not directly hypocrite, or worst, covertly violent, only under the features we've mentioned before, that should be seen as *necessary conditions*.

Hence, political education develops through exercise and experi-

mentation, through the joining of Dewey's pedagogical principle of "learning by doing" and forms of "community participation"²⁹. A big part of political education grows out of an individual's consciousness of his capability in solving life problems that have a social resonance and since the human condition is a plural one, in its essence – as Arendt argued – there can be no separation between

politics and life. Participation alone can conquer or at least reduce the gap between masses and political class and this for two reasons: First, the debate upon issues takes the place of the bare parliamentary mandate; Second: political exercise produces politics "recovery" in the sense that it embodies the essential values of its human core.

Note

- ¹ John Dewey, *Democracy and Education. An Introduction to the Philosophy of Education*, The Free Press, New York (NY), 1997, p. 87.
- ² Deborah De Luca, "Giovani divisi fuori e dentro la politica", in *Rapporto Giovani. Sesta indagine dell'istituto Iard sulla condizione giovanile in Italia*, C. Buzzi, A. Cavalli, A. de Lillo (coord), Il Mulino, Bologna, 2007, pp. 289-299.
- ³ Luigina Mortari, "Agire con le parole", in *Educare alla cittadinanza partecipata*, in L. Mortari (coord.), Bruno Mondadori, Milan, 2008, p. 9.
- ⁴ Joan V. Bondurant, *Conquest of Violence. The Gandhian Philosophy of Conflict*, Princeton University Press, Princeton, N J, 1988, p. 189.
- ⁵ *Ibidem*, p. 230.
- ⁶ Mohandas K. Gandhi, *La resistenza nonviolenta*, Newton & Compton, Rome, 2000, pp. 19-45.
- ⁷ Hannah Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milan, 2011, pp. 21-57.
- ⁸ Peter Mayo, *Gramsci, Freire e l'educazione degli adulti*, Carlo Delfino, Sassari, 2007, pp. 60-68.
- ⁹ Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, V. Gerratana (coord.), Einaudi, Turin, 2007, pp. 748, 1775.
- ¹⁰ *Ibidem*, pp. 1614-1615; 1566-1567.
- ¹¹ Judith Butler, *Parting Ways. Jewishness and the Critique of Zionism*, Columbia University Press, New York, 2012.
- ¹² Paulo Freire, *Pedagogia do oprimido*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987, pp. 30-44.
- ¹³ Aldo Capitini, *Educazione aperta 1*, La Nuova Italia, Firenze, 1967, pp. 253-267.
- ¹⁴ Gabriella Falcicchio, *I figli della festa. Educazione e liberazione in Aldo Capitini*, Levante, Bari, 2009, pp. 132-140.
- ¹⁵ Paulo Freire, *Politics and Education*, UCLA Latin American Center Publications, Los Angeles, 1998, p. 106.
- ¹⁶ Peter Mayo, *Gramsci, Freire e l'educazione ...*, p. 25.
- ¹⁷ Gregory Bateson, *Verso un'ecologia della mente*, translated by Giuseppe Longo and Giuseppe Trautteur, Adelphi, Milan, 1977, p. 363.
- ¹⁸ John Dewey, *op. cit.*, p. 292.
- ¹⁹ "Which many call God", states the author: Gregory Bateson, *op. cit.*, p. 502.

- ²⁰ Martha C. Nussbaum, *Not for Profit. Why Democracy Needs the Humanities*, Princeton University Press, Princeton N.J., 2010, pp. 1, 2.
- ²¹ *Ibidem*, pp. 13-26.
- ²² http://www.henryagiroux.com/online_articles.htm.
- ²³ Martha C. Nussbaum, *op. cit.*, pp. 44-46.
- ²⁴ Elena Marescotti, *Il significato dell'educazione degli adulti di E. C. Lindeman. Un classico dalle molteplici sfaccettature*, Anicia, Roma, 2013, p. 146.
- ²⁵ *Ibidem*, p. 154.
- ²⁶ Judith Butler, *op. cit.*
- ²⁷ Peter Mayo, "Learning with Adults: The Role of Practice in The Formation of Adults", *Concept*, Vol. 5, No. 3, Winter 2014, p. 2.
- ²⁸ Peggy A. Sissel, "Thinking Politically: A Framework for Adult and Continuing Education", in *Understanding and Negotiating the Political Landscape of Adult Education*, C. A. Hansman, P. A. Sissel (coord.), John Wiley & Sons, NY, 2001, p. 10.
- ²⁹ Luigina Mortari, *op. cit.*, pp. 55-57.

Bibliography

- ARENDT Hannah, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milan, 2011.
- BATESON Gregory, *Verso un'ecologia della mente*, translated by Giuseppe Longo and Giuseppe Trautteur, Adelphi, Milan, 1977.
- BONDURANT Joan V., *Conquest of Violence. The Gandhian Philosophy of Conflict*, Princeton University Press, Princeton New Jersey, 1988.
- BUTLER Judith, *Parting Ways. Jewishness and the Critique of Zionism*, Columbia University Press, New York, 2012.
- CAPITINI Aldo, *Educazione aperta 1*, La Nuova Italia, Firenze, 1967.
- DE LUCA Deborah, "Giovani divisi fuori e dentro la politica", in C. Buzzi, A. Cavalli, A. de Lillo (coord), *Rapporto Giovani. Sesta indagine dell'istituto Iard sulla condizione giovanile in Italia*, Il Mulino, Bologna, 2007.
- DEWEY John, *Democracy and Education. An Introduction to the Philosophy of Education*, The Free Press, New York, NY, 1997.
- FALCICCHIO Gabriella, *I figli della festa. Educazione e liberazione in Aldo Capitini*, Levante, Bari, 2009.
- FREIRE Paulo, *Pedagogia do oprimido*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.
- Idem, *Politics and Education*, UCLA Latin American Center Publications, Los Angeles, 1998.
- GANDHI Mohandas K., *La resistenza nonviolenta*, Newton & Compton, Rome, 2000.
- GRAMSCI Antonio, *Quaderni del carcere*, V. Gerratana (coord.), Einaudi, Turin, 2007.
- http://www.henryagiroux.com/online_articles.htm (access on 16 juin 2016)
- MARESCOTTI Elena, *Il significato dell'educazione degli adulti di E. C. Lindeman. Un classico dalle molteplici sfaccettature*, Anicia, Roma, 2013.
- MAYO Peter, Gramsci, Freire e l'educazione degli adulti, Carlo Delfino, Sassari, 2007.

- Idem, "Learning with Adults: The Role of Practice in the Formation of Adults", *Concept*, Vol. 5, Nr. 3 Winter 2014.
- MORTARI Luigina, "Agire con le parole", in L. Mortari (coord.), *Educare alla cittadinanza partecipata*, Bruno Mondadori, Milano, 2008.
- NUSSBAUM Martha C., *Not for Profit. Why Democracy Needs the Humanities*, Princeton University Press, Princeton N.J., 2010.
- SISSEL Peggy A., "Thinking Politically: A Framework for Adult and Continuing Education", in C. A. Hansman, P. A. Sissel (coord.), *Understanding and Negotiating the Political Landscape of Adult Education*, John Wiley & Sons, NY, 2001.

(Micro)evidences: a history of the violent sequence

Viorella MANOLACHE

Abstract. *The present study capitalizes the specific meanings of the handbook term, defining the vague and imprecise (imprinted by ambiguity) frame of violence, in order to assign it a visual dimension (a history). Hence, the attention given to the concept of violence which represents both a resource marked by regularity, predictability, latency or action and an interactional model impregnated by disorder and re-ordering, but equally influenced by exciting signals and by a control / normalization impulse. Establishing a connection based on the equivalence between the handbook allegation found in International Handbook of Violence Research and the spectra of violence from the movie A History of Violence, the present study's conviction is that violence can be accepted as an extreme episode of disorder, a chaotic sequence or as an imposed precipitation.*

Keywords: *violent sequences, intermediated condition, microviolence, personal violence, private violence.*

The violent sequence / microviolence: ambiguity and disambiguating imprecision

Firmly and lucidly, Hannah Arendt¹ convincingly states that violence has only sporadically been the subject of special studies, which would plead for a perpetuation of normality, marginality and ignorance – or for the acceptance of accidental – status concepts whose position might already be accidental, inconsequential and unclear. The present endeavor's aim is to confirm any overtaking of hesitating experiences which propa-

gate reflexes in (just the ab)use of addressing violence as a consolidated, self-standing occurrence with nodal points within aporias decreeing that: from a phenomenological point of view, even though it can be partially assimilated to vigor, violence differs from it by its instrumental character; violence can be justified, but it is never legitimate; between power and violence there exists a compensatory relationship through which the status of prime and predominating factor is afforded to power.

With a clear target in underlining the (recent-date) escalation of analyses focusing upon the subject of

violence, and advertising itself as an *international manual for violence research*, the paper Wilhelm Heitmeyer and John Hagan² edit (re)launches the equivocal, ambiguous, diffuse and controversial status of the term “violence”, considered *as one of the most difficult concepts with which the socio-humanistic sciences operate*.

From the series of compositions, causal relations and derivations it accepts, the possible clipping of a certain particular sense, expressed by the word *violence*, would expose the concept’s ability to successively destroy and re-create a specific order, referencing the fracture and re-constitution of an apparently stabilizing perimeter with an accent upon the protean and chameleonic perspective of the term itself³.

In fact, we are being accepted inside a *wider exposure frame* banking upon three coordinates of intersecting *textbook notes* and *cinematographic images*, interested in repossessing a situational grid comprising both violence and its conceptual circulation; by delimitating violence – producing situations from the private domain, exposed to unmediated identification; by an enhancement of stimulating conditions and the perils which can, approvingly, maintain the violent act as a liberating mode and a positive solution, through sequential linking; by a release from the registry of humor while adopting a neutral, perhaps even ignoring, attitude towards any climate of satire and jest⁴.

Not able to nominate a theoretical current which would profoundly reassess the sense of this concept, the

present study will exclusively target a chain of *violent sequences*, of differing degrees and precipitated reifications. We note that *sequence* denominates here any episodic, particular frame with a high degree of contamination and maximal intensity; thus, we opt for a concentrating, monopolizing and exploiting concept of the violent act itself, with (im)mediate repercussions within the sphere dominated by rationing powers.

Without explicitly targeting a certain extended argumentative reflex – from Durkheim and Simmel, to Girard or Bourdieu’s symbolic violence – we can still defer, as theoretical premises of the present study, *sequentially* verified hypotheses stating that social factors imprint an external constraining power by appealing either to determined sanctions or to a degree of resistance which antagonizes any individual enterprise through abuse⁵. In a Simmelian⁶ way, conflict is unavoidable, representing a confrontation between actors and extracting its essence from dissociative factors – hate, envy, need or desire – a frame for solving diverging dualisms by appealing to either victory, compromise, conciliation or a decisive denial of any solution, with the avowed purpose of (re)launching a new co-existence.

The historical route of this concept confirms the inextricable link established between power and violence, a relationship illustrated and proven by an interference of suggestive terms included in the concept series of *possibility, aptitude and*

ability, force and energy, action and resistance, while maintaining at the same time and in the same Arendtian sense (1999) the statement that there can be no gradual difference between power and violence. Hence, the particular significance reattributed to violence by non- conflict, but also by the indication/indicative of conflictual possibilities, suggested by the connected proportion *cause- context- method*⁷.

Microviolence consolidates the status of any individual violent act, which we consider to be engendered by social context. Intentional, deliberate and limited to immediate near space (both inside the public and private sphere) *microviolence* acknowledges personal guilt, engendering remorse, reproach, justifying explanations or personal consolations; and functions at all levels of personal responsibility. The category of *individual or private violence* exposes the sequence of enhanced public space as maneuver area for *microviolence*.

Frédéric Gros⁸ anticipates certain semantic values easily attributable to the concept of *microviolence/violent sequence*, and found also in the anarchical signs/signals specific for strategic fragmentation; they are identical to those *intermediate states* expressed by/through: *situation/ context – positioning the intermediary – the politics of the undefined – the reaction and the effect of passivity towards violence*.

Micro evidences: the violent sequence and its history

After finishing any inventory based upon a *dynamics of violent sequences*, Randall Collins⁹ notes that *microviolence* represents a recording of violent acts, capturing upon celluloid that violence which seals an edge situation, a self-maintaining alloy (*recording – reenacting – observing*) cumulating angst and tensions, and impacting upon the demolition of those [cinematographically] myths referencing violence: the non- infectious impact (distancing and detaching) and the length of the sequence (dramatic time is not real time, because it compresses the essence). Certainly, theorizing violence cannot ignore the physiognomy of a situational process, directed [*as a sequence*] by a careful mixture of tension and fear, approximated by interpersonal energy, with the necessary statement that the exclusive attribute deriving from the *micro* is that of *hard violence*.

A history of *microviolence* is imprinted by the observation that any *violent sequence* acknowledges an accelerated degree of development and is manifestly disinterested in open violence. Alternatively, it flaunts a tendency to project itself upon interactive media, directed towards the anticipation and prevention of conflictual tensions, which preserve certain shades/shadows and their reaction roles.

Randall Collins¹⁰ offers a frame which *microviolence* might use in order to control and coordinate vio-

lent sequences, generically placed under the sign of assault or targeting the weak, through directioning them towards the audience: an appetite for direct confrontation/ deliberate avoidance of violence at a distance; or the use of particular techniques based mainly upon deceit. In fact, all these unified layers certify an amplification and intensification of panic, by underlining a dynamics of *sequences* (the present study endeavors to illuminate just a few of the properties of our particular argumentation) and proving that the *history of violence* is still concerned with/by *dominating emotional factors* which, moderated by equal/unequal graduations, determines both the type and types of violence.

A certain history of violence notes, on one hand, the *situational action form*, which comprises a regulation of moral actions¹¹, and on the other hand, a *base of instrumental strategy* which, although riskily-dangerous, still possesses adaptive-functional formulations¹². From this conjoined perspective (of questioning a general theory of action, or overtaking any methodological blockings found inside a theory of determinisms – be they individual or social/ environmental – and their effect upon individual action in particular) violent acts represent moral actions occurring as effects of perceptions or choices oriented either towards an individual inclination towards violence, or the existence of a favorable context, irrigated in its turn by social conditions and an individual's particular history.

One cannot avoid, at this point in our research, a Foucaultian¹³ analysis maintaining that “micro society appeals to external powers, thus helping them to constitute and extend themselves, to gather a body”. From this perspective, we consider that such an assertion guarantees both “avoiding the trap of one's own history” and a correct approach towards identity in its relationship with the problem of “individuating power”. “The micro-physics of power” contributes to the maturation and development of a strategic concept of power, while at the same time suggesting that avoiding any use of “passive forms” (keeping in mind the “dominated ones”) can lead to an inflexion determined by an imprint of “presentism”, “relativism” or “cryptonormativism”. Thus any optics of synthesizing *political power* is marked by a *new mechanics* (the instating of total discipline; individual isolation and regrouping; localizing bodies; optimal use of forces; control and efficacy improvement, etc.) – and by a *new physiology* (definition of norms; approximation of mechanisms; reestablishing normality by corrective, therapeutically punitive interventions)¹⁴.

The answer a history of violence offers to the seven questions of/in the manual

With the avowed intention of extending (*elasticizing*, we note) the theoretical lines concentrated near the concept of violence, *International*

Handbook of Violence Research offers an essential formulation of its own significance, resorting to *seven* questions about *seven* complementary dimensions of violence/the violent act.

Our first question would reference the definition of a *triggering agent* for violence – perpetrator, initiator and subject of the violent act; the second level concentrates upon *action per se*, activated by the initiation of a violent act (and offering due importance to *particular sequences*, arrayed into a certain phenomenological type of violence which establishes that violence is included into a characteristic space and is produced in a specific moment); the third segment questions *ways of exercising violence*, developing during the violent act; the fourth objective targets the *directioning of violence* and identifies the *object* of a violent act; the following problem addresses *motives of/reasons for violence*, annotating the abstracting perspective and its sets of particular impulses, as well as its irrational factor; the sixth phase states *the objective of violence* – its intentions and purposes, reuniting actual situations and rational approaches, availing itself of hypothetical justifications, but also with an expressively – communicational dimension, of symbolic origin, expressed by relationships between interests – possibilities – contingencies; the last clarifying intervention is destined for *justification models* and *legitimizing strategies* of violence.

Restricted to such an analytical blueprint¹⁵, our *textbook notes* state

that violence comprises, in equal measure, an action and a structuring component, which include both objective conditions and subjective interpretations able to complicate the evolution of any historical coordinate.

Faithful to *its own history of violence*, the movie *A History of Violence* (2005), directed by David Cronenberg, although not straying too much from what Haneke defined as a visual representation of violence (maintaining the double values of *evil* – *doing violence* and *necessary violence*, as *only alternative for escaping from a violent world* and maintaining a connection to a context of humor and satire, as triggering elements of violence) offers, in a succession of visual images included in the field of cinematic art, articulate answers to any dogmatic interrogations we previously mentioned. The particular history of violence subsequently confirms the Arendtian¹⁶ opinion about that type of violence which is neither animalistic nor irrational; to act flamboyantly means to oppose the natural properties of fury and violence, and to accept the idea that fury/rage is not an automatic reaction.

Sliding between arrhythmic deployment, preserving pre-defined transfixions and precipitous tensions or/even that kind of panic which violence engenders, the *history* narrated by Cronenberg's movie confirms a perpetuation of given reality, because "whatever happened in the past is happening now too".

It is not by chance that the movie acts upon a charged registry of *agents*

for the violent act itself – perpetrators, initiators and subjects – in a carousel which is not blocked inside identity questions (questionable in their turn) but forces/forges the dual levels of personality itself: the chameleonic character Tom Stall has a peaceful name, which is “useful” for hiding a violent identity – represented by Joey Cusack, who cannot deny his family sins, as violent as any (his brother Richie Cusack becomes the leader of an organized crime group). If Tom Stall can be identified both as a subject and an initiator of violent acts, their perpetrator is the Mafia leader controlling the East Coast, Carl Fogarty – who served fifteen years for assault, was accused of murder and kidnapping, and whose wounded eye is capable of seeing through everything and distinguishing anyone’s true identity.

The film examines a whole violent array of means, anticipating actions engendered by initiating any violent act, and insisting upon *particular sequences*: it starts with an episode of partially hard violence, real in its anticipated development, depicting Fogarty’s two henchmen who head east, far from big, noisy cities; a decision which expresses a primary form of violence. Because the scene where a little girl is killed is unclear and unexplained, the frame is developed (as a probable source of Romanian language translation of the film’s title) by a nightmare Tom’s daughter, Sarah, has – filled with monsters hiding in the wardrobe.

The filming of sequences concentrated upon the violent act – visually, consciously/unconsciously, verbally abusive – banks upon a symbolic clue which overshadows *ways of exercising violence*; in Tom Stall’s bar someone tells about the shocking incident of a just married girl who, during the night, mistakes her husband for a criminal and attacks him (“one night I found myself with a fork stuck in my shoulder while she was saying ‘I love you’); on the baseball ground, in the halls of the local high school or outside it, Jack Stall (the one who does not understand the purposes of violence – for him violence seems pointless and cruel) is challenged by the alpha male (who decided, in his turn, to give up fighting those criminals he saw driving around) and resorts to the extremely violent gesture which solves the conflict (killing Fogarty by shooting him) even if he is convinced his act is pointless, because “violence is not worth it, it does not mean anything”.

Starting from that type of violence (*seen as a justifying means – a terrible moment which passes*) which transforms Tom Stall into a local American hero, a family man with deep roots in his community, a small entrepreneur, a hard-working type, with a shocking but also very common reaction (in the sense of a legitimizing strategy expressed by an instinctive act – *anyone else would have acted in the same way*) the screenplay fractures any signals a good city, taking care of its good

people, could send, by offering the pretext (*object*) of deviating from *good violence* towards *genuine violence*. Resuscitating his latent alter-ego – Joey – Tom Stall prolongs the violent sequence until the conflict is solved, ensuring the direct participation of his family; Eddie sees the crime being committed, Sarah hides, and Jack, dominated by his violent impulses, shoots Carl Fogarty.

If a majority of comments regarding Cronenberg's screenplay – without addressing numerous fans of both the director and the film, and without offering any privileged space to Cronenberg's screenplay accents or the relationship between the film and the *graphic novel* it was based upon) reveal the exaggerated importance given to those two violent landmark – characters – Fogarty and Richie – expressing an undisguised interest in avoiding the precarious delineation between/in naturalism and the ironic registry, the two landmarks which imbue violence with a certain simplicity, as a distinctive sign (through complicating antagonisms); if Richie is an atypical, theatrical gangster, with a clear role in amplifying the final seriousness of the situation and augmenting the subtlety of word exchanges throughout the film, Fogarty is the perfect type of charismatic promoter, incisive, terrifying, but also profound, able to decree two particular inflexions of violence; the allusive tone and the grave substance.

In Cronenberg's opinion, making history means identifying and activating, with recourse to instruments

and methods identical to this discipline, certain reference points defined both by/through intensity and efficacy. Not forgetting such a contextual approach, underscored by an equidistant reception of the explicit message, but also discernably closer to a range of possibilities which invest the transmitted message with a mission of exploring the surface of any central concept, the movie relies upon the triple nuance of farce, appearance and double, seen as *motives/reasons for violence*.

The ambiguity of Joe's nebulous past, allusively centered upon a dialogue with Richie, opens another registry of generic narrations and retrospectively values violence's different hierarchies, by giving its particular forms/formulas, reunited in an epicenter of violence, the main status, received as a sum, of *micro-sequential links*. In fact, Cronenberg's objective resides in a sublimation of violence – its eruption, with an intentional underlining of repercussions, results and systematic tracings of these sequences.

If, up to a point, the meeting between Joe and Richie (in that East announced/traced from the beginning, but pushed farther and farther away) creates the impression of an absolutely mediatic contact (allusive, by telephone, or intermediated by Ruben) their confrontation involves, though *the rule of the versus*, the *antinomian doubles*; *austerity versus ostentation*, *reserve versus gregariness*, *marriage versus homosexuality*¹⁷, not keeping them at a distance but on the

contrary placing them inside an obvious rapport; the brothers' embrace seems more like the premonitory sniffing preceding a violent confrontation between two carnivores, with a role in the indecisive selection of yet another violent insert. It is not by chance that the scene is subsumed to a tendency of regaining consolidating positions, seen as *an objective of the violent act* (Richie – “you cost me a lot” or “you should have been strangled when in diapers”) and reassesses Cronenberg's lack of interest for brute/brutal violence, and the way he is able to film violent scenes in quick succession, by passing without any pause from one scene (murder by shooting) to another. Hence the notable lack of any *flashback*, predominantly accrediting only the second term of a language- image relationship; Eddie reveals and denounces the identity change which consequently turns Tom into Joey, the extremely easy personality substitution taking place fast, seemingly at the touch of a hidden button, as the scene already suggested by Fogarty's statement and explaining the reason for his violent acts is the one polarizing the central message of personal sequences; Joey does not kill for money but for his own pleasure¹⁸.

If Cronenberg insists upon formatting his scenes depending on correspondences established between *good violence* and *bad violence* (with direct repercussions in family life, or in the sexual act; initially fun, normal, playful, and subsequently forced, abusive, abnormal, violent) the trapped

idea illustrated here is that of empathy with certain forms of violence to the detriment of others, a false observation if we consider the final scene which threatens, definitively, any possible solution of the conflict.

Banking upon the primordial idea of a reunited family by presenting an idyllic, representative image of Tom/Joey's family members seated at a table and saying their prayers, the *signals of violent sequences*, apparently or superficially solved, are conveyed by accumulated tensions in any scene with subjective echoes (the complicated playfulness of looking, frustration and affective sensations) and the symbol of the flesh/meat (being the main course at the family dinner) signifying a preference and/or inclination towards the violent, cruel act deciphered as a ritual inheritance and familial complacency.

A few conclusive assignments

In the same Arendtian¹⁹ registry, an intersection of textbook notes with the trajectory of *a history of violent sequences* attests to the fact that *fury* and *violence* belong to natural human categories, impossible to repress (cure, heal, forget); and reiterate the relationship between the individual and the irreversible act, as well as the rational attitude of protection; concluding that *violence is unable to control the evolution of history*²⁰.

If *the history of violence* is based upon a *slow retro travelling*, the sense of the term explains [here] something

other than a *potentiation of the violent sequence*; it possesses a family case history and is indebted to alternatively independent actions, simultaneously confirming its status as a *resource* for violence (with nodal points in regularity, predictability, latency and action) but also as a *model* of interaction, impregnated by disorder and re-ordering, guided by exciting signals and an impulse towards regulation/normalcy.

It is the present study's conviction that a *violent sequence* (illustrated and commented, in this case, by a cinematic example) reclaims its con-

ceptual significance as an *experience* targeting both the dynamics and the content of reality, and reinstates a narrative – representational dynamic succession, understood and defined as a *history* of ideas, mounted inside a frame, and including the critical event and all its consequences²¹.

In fact, what is offered here is a narrative of *history*, without avoiding a contact with *History*, and respecting a self-imposed order and rhythm, which certify its status of linked-sequence concept, accepting a functional role in relation to the whole.

Note

¹ Hannah Arendt, *Crizele republicii* (*The Crises of the Republic*), Humanitas, Bucharest, 1999.

² Wilhelm Heitmeyer, John Hagan (eds.), *International Handbook of Violence Research*, vol. 1, Kluwer Academic Publisher, 2003.

³ Wolf-Dieter Narr, *Gewalt*, in Ekkehard Lippert/Günther Wachtler (eds.), *Frieden. Ein Handwörterbuch*, Opladen, 1978, p. 158.

⁴ Michael Haneke, "Violența și mass-media" (*Violence and the Media*), *Idea Artă + Societate*, 44, 2013.

⁵ Émile Durkheim, *Regulile metodei sociologice* (*The Rules of the Sociological Method*), Polirom, Jassy, 2002.

⁶ G. Simmel, "The Conflict in Modern Culture", in K.P. Etzkorn (eds.), *The Conflict in Modern Culture and Other Essays*, The Teachers' College Press, New York, 1968.

⁷ Peter Imbush, *The Concept of Violence*, in Wilhelm Heitmeyer, John Hagan (eds.), *International Handbook of Violence Research*, vol. 1, Kluwer Academic Publisher, 2003, pp. 13-41.

⁸ Frédéric Gros, *Etats de violence*, Gallimard, Paris, 2006, p. 242.

⁹ Randall Collins, *Violence: A Micro-sociological Theory*, Princeton, Princeton University Press, 2008.

¹⁰ Randall Collins, "Micro and Macro Causes of Violence", *International Journal of Conflict and Violence*, 3 (1), 2009, pp. 9-22.

¹¹ Per-Olof Wikström, Kyle Treiber, "Violence as Situational Action", *International Journal of Conflict and Violence*, 3 (1), 2009, pp. 75-96.

¹² Manuel Eisner, "Uses of Violence. An Examination of some Crosscutting Issues", *International Journal of Conflict and Violence*, 3 (1), 2009, pp. 40-59.

- ¹³ Michel Foucault, *Anormalii (The abnormals)*, Univers, Bucharest, 2000.
- ¹⁴ Axel Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M., 1986.
- ¹⁵ Peter Imbush, *The Concept of Violence*, in Wilhelm Heitmeyer, John Hagan, (eds.), *International Handbook of Violence Research*, vol. 1, Kluwer Academic Publisher, 2003, pp. 21-23.
- ¹⁶ Hannah Arendt, *Crizele republicii [The Crises of the Republic]*, Humanitas, Bucharest, 1999, p. 165.
- ¹⁷ Bart Beaty, *David Cronenberg's A History of Violence*, University of Toronto Press, Toronto, 2008.
- ¹⁸ John Wagner, Vince Locke, *A History of Violence*, Titan Books, 2011.
- ¹⁹ Hannah Arendt, *Crizele republicii [The Crises of the Republic]*, Humanitas, Bucharest, 1999.
- ²⁰ *Ibidem*, p. 180.
- ²¹ Jean-François Lyotard, "Ideea unui film suveran" (*The Idea of a Supreme Film*), *Idea Artă + Societate*, 17, 2004.

Bibliography

- ARENDRT Hannah, *Crizele republicii*, Humanitas, Bucharest, 1999.
- BEATY Bart, *David Cronenberg's A History of Violence*, University of Toronto Press, Toronto, 2008.
- BOURDIEU P., *Economia bunurilor simbolice*, Meridian, Bucharest, 1986.
- COLLINS Randall, *Violence: A Micro-sociological Theory*, Princeton, Princeton University Press, 2008.
- Idem, "Micro and Macro Causes of Violence", *International Journal of Conflict and Violence*, 3 (1), 2009, pp. 9-22.
- DURKHEIM Émile, *Regulile metodei sociologice*, Polirom, Jassy, 2002.
- EISNER Manuel, "Uses of Violence. An Examination of some Crosscutting Issues", *International Journal of Conflict and Violence*, 3 (1), 2009, pp. 40-59.
- FOUCAULT Michel, *Anormalii*, Univers, Bucharest, 2000.
- GROS Frédéric, *Etats de violence*, Gallimard, Paris, 2006.
- HANEKE Michael, "Violența și mass-media", *Idea Artă + Societate*, 44, 2013.
- HEITMEYER Wilhelm, HAGAN John (eds.), *International Handbook of Violence Research*, vol. 1, Kluwer Academic Publisher, 2003.
- HONNETH Axel, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M., 1986.
- IMBUSH Peter, *The Concept of Violence*, Wilhelm Heitmeyer, John Hagan, (eds.), *International Handbook of Violence Research*, vol. 1, Kluwer Academic Publisher, 2003, pp. 13-41.
- KARSTEDT Susanne, EISNER Manuel, "Is a General Theory of Violence Possible?" *International Journal of Conflict and Violence*, 3 (1), 2009, pp. 4-8.
- LYOTARD Jean-François, "Ideea unui film suveran", *Idea Artă + Societate*, 17, 2004.
- NARR Wolf-Dieter, *Gewalt*, in Ekkehard Lippert/Günther Wachtier

- (eds.), *Frieden. Ein Handwörterbuch*, Opladen, 1978, pp. 158-173.
- SIMMEL G., "The Conflict in Modern Culture", in K.P. Etzkorn (eds.), *The Conflict in Modern Culture and Other Essays*, The Teachers' College Press, New York, 1968.
- WAGNER John, LOCKE Vince, *A History of Violence*, Titan Books, 2011.
- WIKSTRÖM Per-Olof, TREIBER Kyle, "Violence as Situational Action", *International Journal of Conflict and Violence*, 3 (1), 2009, pp. 75-96.

ESEU

Il carico di Alex, tra profezia e politica **(The load of Alex, between prophecy and politics)**

Mao VALPIANA

Abstract: *This essay outlines a profile of Alexander Langer, son and master of the European nonviolent tradition, tireless activist in ecological and intercultural field, member of the European Parliament. He fulfills the nonviolent legacy and translates it into daily political action. Alex is a fine intellectual – with a franciscan education – uses ideas and words not to create new ideas and words, but to change reality, get to act, amend politics, meet and join people, achieve tangible projects. His legacy is one of the most meaningful witnesses of nonviolence persuasion.*

Keywords: *Alexander Langer, prophecy, politics, ecology, intercultural dialogue.*

Una personalità nonviolenta

Alexander Langer (1946-1995) è stato un geniale intellettuale europeo che ha saputo varcare frontiere, saltare muri, costruire ponti. Impegnato fin da giovanissimo per la convivenza interetnica nella sua regione Alto Adige/Südtirol, è stato promotore di infinite iniziative per la pace fra gli uomini e con la natura.

Nel movimento ecologista e pacifista Langer ha partecipato a un in-

tenso dialogo di ricerca con la cultura della sinistra, dell'area radicale, dell'impegno cristiano e religioso, delle nuove spiritualità, di aree non conformiste e originali e di movimenti non compresi nell'arco canonico della politica.

La scelta nonviolenta, laica e religiosa insieme, è decisiva nella biografia di Alexander Langer, non ideologica, ma sempre messa alla prova del confronto con la realtà più complessa e contraddittoria. In un

suo scritto ha auspicato l'ampliamento del settore "ricerca e sviluppo" della nonviolenza: i laboratori nei quali Alex ha lavorato sono stati molti, dal Sudtirolo, nel 1968, fino alla Bosnia, nel 1995.

Erano presenti in lui una vocazione innata e una naturale dimestichezza con i principi base di una personalità nonviolenta e non a caso nel 1961 (a soli 15 anni) scelse come nome per il suo primo giornalino scolastico "Offenes Wort", *Parola aperta*, un titolo che oggi ci richiama con forza quell'idea religiosa di "apertura" che è alla base del pensiero nonviolento di Aldo Capitini, il quale in quello stesso anno dava vita alla prima Marcia Perugia-Assisi. Anche il secondo periodico fondato da Langer nel 1967, "Die Brücke", *Il Ponte*, portava un nome che si rifà alla cultura nonviolenta dell'incontro e del dialogo.

Non è ancora ventenne quando con un gruppo di amici vuole farsi un'idea di come potrebbero andare le cose in Sudtirolo per un futuro di convivenza e rispetto, nella conoscenza reciproca di lingue e culture. È nel corso di questa ricerca che Alexander Langer, con una solida formazione cristiana alle spalle ("leggo, rifletto, prego, mi impegno") inizia ad entrare in contatto con le realtà organizzate della nonviolenza italiana.

Si trasferisce a Firenze per gli studi universitari dal 1964 al 1967, ed è un momento formativo di grande rinnovamento ed apertura. Nella sua autobiografia "Minima personalia",

scrive: Incontro Giorgio La Pira, mio professore; Ernesto Balducci, che ogni settimana tiene una lezione sul Concilio, al cenacolo. L'incontro più profondo è con Don Milani e la sua scuola di Barbiana, per la quale insieme ad una vecchia ebrea austro-boema, Marianne Andre, tradurrò in tedesco Lettera ad una professoressa (pubblicata nel 1970).

È in quel periodo che, pur essendo in Germania per un dottorato, prende contatto diretto con il Movimento Nonviolento, per poter avere maggiori indicazioni sulla esatta situazione degli obiettori di coscienza in Italia. Gli effetti di questo contatto non si fanno attendere e nello stesso anno Alex organizza a Bolzano una dimostrazione pacifista, contro le celebrazioni del 4 novembre 1968 che ricordano il cinquantesimo anniversario della "vittoria" della prima guerra mondiale, per la quale verrà fermato e identificato in questura.

Visione europea

La prima volta che sentii parlare di Langer, fu per via della sua "obiezione" al censimento etnico del 1981. Incuriosito ed ammirato da quanto stava accadendo in Alto Adige, proprio grazie al laboratorio politico della lista inter-etnica alternativa, sono andato a Bolzano, e lì l'ho intervistato per la prima volta. Il tema era il movimento pacifista tedesco, all'epoca il più forte in un'Europa ancora divisa. Durante quel colloquio Alex ha voluto essere informato con

precisione sulle persone e le iniziative del Movimento Nonviolento, ed era felice di aver “ritrovato” Azione nonviolenta. È nata un’amicizia, ed è così che con lui ho fatto un lungo cammino, durato gli ultimi dieci anni della sua vita, dalla campagna Nord/Sud del 1988, al convegno “Sviluppo? Basta! A tutto c’è un limite” del 1990, dalla Carovana Trieste-Sarajevo del 1991, al VeronaForum del 1993, e in mezzo la lunga avventura verde, dalle speranze della nascita di un grande movimento trasversale (1985), fino alle delusioni della trasformazione in piccolo partito imploso (1995).

Alex è stato anche, dal 1982, attivo compagno nella campagna di obiezione fiscale alle spese militari, e ha partecipato personalmente all’acquisto dei terreni della Verde Vigna a Comiso per impedire l’espansione della base militare che doveva ospitare i missili nucleari Cruise. Nel 1988 abbiamo partecipato ad un convegno in Brasile, a Manaus. Ci interessava capire quella realtà per riportare in Italia elementi utili alla Campagna Nord-Sud che voleva far conoscere all’opinione pubblica il dramma ambientale e sociale che stava vivendo l’Amazzonia: “*L’ecologia non è un lusso dei ricchi, ma una necessità dei poveri*” fu il messaggio centrale del suo intervento. Da quel convegno prese avvio anche l’idea per la campagna del 1992 in occasione delle celebrazioni dei 500 anni dello sbarco degli europei in America, con un’altra sua intuizione: “*Dare voce ai conquistati e dare voce agli obiettori di coscienza*

za e disertori nelle file dei conquistatori”. Aveva la capacità di offrire sempre un punto di vista inusuale, per comprendere meglio la realtà.

Dopo il 1989, con la caduta del Muro di Berlino, vennero gli anni difficili della prima guerra del Golfo nel 1990-91 e poi la crisi Jugoslava, fino all’assedio di Sarajevo (L’Europa muore o rinasce a Sarajevo). Alex muore pochi giorni prima del genocidio di Srebrenica, la peggior matanza etnica dopo la seconda guerra mondiale.

Ma prima di andarsene ha fatto in tempo a lasciarci la sua visione di Europa, che oggi rischiamo di lasciar morire nel mare dell’egoismo, dei nazionalismi, di nuove frontiere.

Scrisse nel 1995: *C’è un altissimo bisogno, in Europa e nel mondo, di esempi positivi, di strade che portino all’integrazione, alla democrazia, alla pace, alla giustizia sociale ed ecologica. L’Unione sia un esempio positivo, e che lo sia senza scaricare i costi ed i pesi sugli altri. Un’Europa fraterna ed ospitale, la cui legittimità e credibilità è affidata in primo luogo al consenso dei cittadini: a coloro che scelgono l’integrazione piuttosto che la disintegrazione, l’unità politica e non solo il grande mercato, la giustizia sociale e l’ambiente più che la crescita e la competizione.*

Intellettuale militante

Fu difficile per lui coniugare tensione ideale e realismo politico

(“troppa la distanza tra ciò che si proclama e ciò che si riesce a compiere”). La nonviolenza ha bisogno sia di profezia e di politica. Alex ha saputo attraversare cariche prestigiose senza rimanere invischiato nelle sabbie mobili del potere ed ha trattato alla pari con capi di stato senza mai tradire la sua vocazione francescana. È stato profeta e politico.

Il suo motto è stato *lentius, profundius, suavius*, “più lentamente, più in profondità, con più dolcezza”. Il suo ultimo messaggio “continue in ciò che era giusto”.

Ripercorrere l’esperienza di Alexander Langer ci permette di seguire un itinerario di vita pieno di incontri e di avventure; trent’anni di storia attraverso i luoghi cruciali d’Italia e d’Europa.

La sua formazione giovanile (a scuola dai francescani di Bolzano), e la sua scelta di aderire alla religione cattolica, riemerge in ogni passaggio cruciale della sua vita (e anche della sua morte); le citazioni bibliche ed evangeliche sono le uniche citazioni che si concede; per il resto il suo è un pensiero originale, che certamente assorbe molto dalla sua vasta cultura, ma che riesce sempre a fare sintesi e rielaborare pensieri e intuizioni nuove. Alex è un fine intellettuale che usa idee e parole non per creare nuove idee e nuove parole, ma per modificare la realtà, per spingere all’azione, per cambiare la politica, per mettere in contatto le persone, per realizzare progetti concreti. Così che anche i suoi scritti migliori, persino quelli della tensione poetica, sono

stati partoriti sempre per una finalità ben precisa, indirizzati ad uno scopo sociale. I suoi scritti, anche se hanno un valore assoluto, che li rende attualissimi ancor oggi, sono in realtà sempre riferiti al momento storico in cui sono stati scritti, quasi sempre su richiesta esplicita di chi ne aveva bisogno per un’iniziativa contingente.

Una presenza viva

A ventuno anni dalla sua disperata dipartita, sentiamo ancora intatta la nostalgia e anche il vuoto lasciato dalla sua assenza. Non c’è incontro, riunione, convegno, assemblea, congresso di movimento dove Alex non venga in qualche modo ricordato, citato, rimpianto. Ci manca. Ma lo sentiamo anche fortemente vicino, compresente. Alla domanda ricorrente “perché?”, non ci può essere risposta, ma ognuno di noi un senso a quella morte lo vuole dare: forse a schiacciarlo è stato il troppo amore, la troppa compassione, il farsi carico senza limite dei pesi altrui. Come il suo amato San Cristoforo, Alex aveva preso sulle spalle un bambino per portarlo dall’altra parte, ma ancor prima della fine della traversata si è accorto che aveva accettato il compito più gravoso della sua vita, e che doveva mettercela tutta, con un estremo sforzo, per arrivare di là. Non ce l’ha fatta, Alex, a concludere la traversata del fiume, stanco e oberato ha religiosamente accettato il suo calvario; ma la preziosa eredità di idee ed azioni che ha lasciato, oggi la

ritroviamo sparsa ovunque, persino nell'Enciclica di Papa Francesco "Laudato si'".

La figura di Langer oggi piace molto ai giovani. Lo sentono attuale, vero, coerente. Offre loro un'idea di politica diversa e bella rispetto alla decadenza e alle miserie che hanno visto negli ultimi decenni. La forza di Alex sta nel fatto che viveva coerentemente con ciò che diceva.

Convinto e convincente

Nel suo Tentativo di decalogo per la convivenza inter-etnica, al punto 9 scrive (e sembra davvero scritto per noi oggi)

Una necessità si erge pertanto imperiosa su tutte le altre: bandire ogni forma di violenza, reagire con la massima decisione ogni volta che si affacci il germe della violenza etnica, che – se tollerato – rischia di innescare spirali davvero devastanti e incontrollabili. Ed anche in questo caso non bastano leggi o polizie, ma occorre una decisa repulsa sociale e morale, con radici forti: un convinto e convincente no alla violenza.

Il *convinto e convincente no alla violenza* è per me una definizione essenziale della nonviolenza.

Langer descrive e interpreta la nonviolenza senza mai nominarla esplicitamente. Di sicuro è una scelta voluta e motivata. La ricerca di strumenti efficaci per la convivenza interetnica, ha portato alla nonviolenza, il cui cuore sta proprio nel rifiuto della violenza. No alla vio-

lenza, dice Langer. E non aggiunge altro. Non ha bisogno di specificare "senza se e senza ma", o – come più probabilmente avrebbe fatto – "con tanti se e tanti ma". Dice solo "no alla violenza", e tutti capiscono cosa significhi. È un no chiaro e deciso. Ma deve essere anche "convinto e convincente".

Convinto. Chi rifiuta la violenza deve aver fatto un percorso interiore, deve esserne intimamente convinto, persuaso direbbe Capitini, deve rifiutare innanzitutto la propria violenza, quella che viene da dentro di sé, prima di poter ripudiare quella esterna, quella degli altri.

Convincente. Il rifiuto della violenza non può essere uno slogan, una bandiera, un precetto. Diventa un messaggio convincente solo se chi lo riceve ne vede l'utilità, ne capisce l'importanza decisiva. Diventa convincente un messaggio di cui si vede l'efficacia, oltre alla bontà della testimonianza.

Se si è convinti si riesce ad essere convincenti. E si è convincenti solo se si è davvero convinti.

Alex era un convinto della nonviolenza, nella parola e nell'azione, e perciò ancor oggi la sua testimonianza è convincente.

Una buona politica

Nell'azione e nella pratica politica Alex Langer ha cercato di creare un legame diretto tra impegno sociale e impegno nelle istituzioni pubbliche. La politica in Langer è uno strumento

umano per prendersi cura del luogo dove viviamo, di ciò che appartiene a tutti. La politica si deve occupare delle regole dello stare insieme, di come le comunità accettano che i tanti non possano sopprimere il desiderio individuale e di come questo convive, dialoga, accetta e trova una mediazione con le regole per tutti. La politica è l'arte della relazione umana e della ricerca della libertà, è la risposta al nostro bisogno di vita e cultura, risponde alla necessità di discutere il nostro desiderio con il desiderio degli altri. Un lavoro politico quotidiano di cura e responsabilità, un'indispensabile pratica di ascolto e partecipazione.

Langer preferiva la parola *conversione* piuttosto che *rivoluzione*, noi oggi preferiamo la *riparazione* al *cambiamento*. O meglio, constatiamo che il cambiamento abbia necessariamente bisogno di una riparazione del passato, dei luoghi dove viviamo, delle relazioni umane, della vita sulla terra. Tutto questo è necessario prima di dedicarsi al nuovo. Il nuovo, soprattutto in politica, troppo spesso butta via in modo inconsapevole le cose buone del passato e la sua memoria. Dobbiamo mettere cura a ciò che non funziona passando dall'esperienza che l'ambientalismo ha fatto in questi decenni; desideriamo collocare l'esperienza ambientalista, interpretata da Langer, al centro della risposta di benessere e libertà e non più solo come domanda di denuncia e malessere.

Vogliamo "elogiare la politica" proprio quando la maggior parte la

ritiene un errore, una cosa sporca, un necessario peccato. Vogliamo elogiarla come necessità della convivenza e del confronto, come strumento che cerca le soluzioni e condividere il bene di tutti, che si confronta e decide nel rispetto delle minoranze e partendo proprio dalle idee meno rappresentate, da chi sembra il meno forte. Riteniamo che senza politica la vita sia peggiore così come le scelte che devono essere fatte dalle comunità umane. Non siamo in controtendenza, siamo una forte tendenza alla ripresa dei processi di partecipazione popolare, alla condivisione dei diversi punti di vista, all'accoglienza delle diversità, alla tolleranza e alla comprensione dei "diversi noi tra di noi". Siamo dalla parte della nonviolenza come metodo di lavoro in politica perché si ottengono più risultati, non si fanno vitti-me, si aprono più occasioni di gioia, si comprendono più opinioni e migliori soluzioni.

Una vita semplice

Nell'era della politica globale è la scelta locale a fare la differenza: per praticare la politica bisogna scegliere un luogo, affrontare un territorio, farsi carico delle contraddizioni. Per questo noi pensiamo all'Europa, al suo futuro destino, a come riparare la scommessa di pace che ora non è più capace di affrontare i cambiamenti con speranza, che può chiudersi in sé in modo egoistico e fazioso, che può estromettere e rifiutare. Nell'orizzonte Euro-mediterraneo le differenze di-

ventano la prova della futura convivenza e delle scelte di inclusione, non si scappa da questo mare intimo, popolato, ricco della nostra storia. Non sarà facile ma nulla ormai è come prima e dobbiamo accettare la sfida per riparare il futuro dell'Europa e del Mediterraneo.

Dobbiamo affrontare la politica con una "vita semplice". È indispensabile ritrovare un'armonia tra i tempi della natura e i tempi della cultura. Il pericolo dell'auto-referenzialità ci farà perdere l'opportunità di ristabilire un equilibrio tra di noi e la vita sul pianeta. Mettere in gioco il nostro stile di vita, nella relazione con gli altri, stabilirlo nei rapporti con la vita intera è necessario e bisogna farlo con la consapevolezza che la riparazione del mondo avviene con azioni semplici e ripetibili, con quello che siamo, attenti a non alimentare l'invidia e la superbia, lottando contro il cinismo e la politica come scambio di potere. In definitiva diciamo che la libertà sconfigge la paura e apre al coraggio di amare, questa scelta è tutta politica. Ecco allora che la vita semplice deve necessariamente restituire i debiti con la natura, obbedire ai principi della sostenibilità: rigenerazione, ricettività ambientale, sostituzione delle risorse esauribili con quelle rinnovabili. Quanto preleviamo dalla Terra e quanto dobbiamo restituire? È così anche per la politica, dobbiamo rispettare i diversi tempi, della natura e delle diverse culture, solo così potremmo capirci senza perdere la propria identità, dobbiamo più donare che

prendere. La democrazia chiede di rappresentare tutti in egual misura, ma oggi c'è anche la necessità di rappresentare la natura, i bisogni del pianeta non monetizzarli che non creano mercato. Per mantenere l'integrità degli ecosistemi anche la politica deve rifarsi al principio di precauzione. Devono essere considerati i limiti nei quali si può decidere con la consapevolezza che le scelte producono un impatto sempre e comunque, effetti negativi che possono essere peggiori della risposta. Per questo devono essere praticate nuove strade, esperienze di "utopia concrete" che già sono vive nella società, a volte poco visibili ma determinanti per la riparazione (riciclaggio dei materiali, agricoltura biologica e di prossimità, manutenzione degli oggetti, cura delle persone in difficoltà, sviluppo delle comunità rurali, cambiamento dello stile di vita nelle città, fonti energetiche rinnovabili, mobilità dolce e via dicendo...).

Dialogo tra generazioni

L'ambientalismo ha sempre parlato di generazioni future, di rispetto della terra avuta in "eredità dai nostri figli". Oggi, nei fatti, noi siamo in guerra con le generazioni future. Stiamo loro togliendo i diritti, i beni comuni, stiamo avvelenando la stessa terra su cui vivranno. Stiamo loro letteralmente impedendo di vivere bene. Dobbiamo perciò riparare questo mondo anche per fare la pace con il loro futuro. Dobbiamo occuparci

delle diverse generazioni in politica, della necessità dello scambio, perché solo così avviene un'educazione alla politica e una risposta adeguata alla necessità di cambiamento. Non si devono rottamare gli oggetti, figuriamoci le persone. Lo scambio intergenerazionale, così come le diverse culture, è l'anima della politica, la sua fonte inesauribile di proposta e soluzioni. Abbiamo il compito di calcolare la nostra impronta ecologica per porre riparo all'esproprio e alla devastazione che stiamo facendo delle risorse del pianeta.

Infine, ci chiediamo dove poter praticare la politica, certo nelle relazioni con le persone che incontriamo, nei luoghi di lavoro, nelle attività comunitarie, ma quale è il luogo per poter fare politica e soprattutto fare una buona politica? Qual è la "casa" della politica? È inevitabile ragionare sul degrado e la perdita d'identità dei partiti che oggi sempre più hanno perso la loro connotazione popolare, abbandonando, con la carica ideologica anche i valori della partecipazione e della rappresentanza. È sempre più difficile per chi vuole occuparsi di bene pubblico aderire ai partiti politici o ai movimenti che chiedono una rappresentanza istituzionale. Per vedere e praticare il futuro dobbiamo "superare le cornici", uscire dalle contrapposizioni ostili, e fare politica evitando di mettersi in cattedra, di erigere dei muri alla comprensione, di costruire risposte

che funzionano sempre, per tutto, indipendentemente dalle sollecitazioni della realtà. Dobbiamo trovare le soluzioni moltiplicando le possibilità di scelta e le opzioni di cambiamento. Come diceva Langer, bisogna essere talpe, per scavare in profondità e giraffe per vedere dall'alto anche con un certo distacco. La gestione dei conflitti è la scommessa della politica capace di dare risposte e costruire opportunità, una democrazia del consenso in alternativa a una democrazia del conflitto. Utilizzare più che la forza la disobbedienza civile quando si trova un ostacolo che si oppone al nostro cammino con violenza. Oggi dobbiamo navigare "fuori dai porti e dalle rotte di partito", saper rintracciare e praticare nuove modalità di responsabilità e partecipazione politica. Il periodo è appena iniziato e sarà sicuramente ricco di sorprese e nuove modalità di rappresentanza. Cominciamo quindi educandoci alla politica, coinvolgendo le diverse generazioni in una discussione dove la politica non è uno scontro per l'eliminazione dell'avversario ma un incontro di diverse opinioni che dialogano per il meglio. Iniziamo a praticare una politica dell'opportunità attraverso la relazione che si può generare tra allievo e maestro, che si educano reciprocamente. Alex Langer è stato un maestro perché abbiamo saputo riconoscerlo come tale, e già con questo gesto di tenerezza e disponibilità è cambiata la nostra vita.

Bibliography

- AA. VV., “Ciò che era giusto vent’anni dopo”, *Azione Nonviolenta*, n. 610, 2015.
- BALDUCCI Ernesto, *L’uomo planetario*, Giunti, Firenze, 2005.
- BOATO Marco, *Alexander Langer. Costruttore di ponti*, La Scuola, Brescia, 2015.
- Idem*, “Testimone e profeta della conversione ecologica e della convivenza inter-etnica”, in *Azione Nonviolenta*, n. 610, 2015, pp. 8-11.
- FREY Jacopo, GOBBI Nicola, *In fondo alla speranza. Ipotesi su Alex Langer*, Comma 22, Bologna, 2013.
- LANGER Alexander, “Diario di bordo di un viaggiatore leggero”, in *Azione Nonviolenta*, n. 610, 2015, pp. 30-35.
- Idem*, “Il Mediterraneo e l’Europa: cosa si poteva fare...”, in *Azione Nonviolenta*, nr. 610, 2015, pp. 36-37.
- Idem*, *Fare la pace. Scritti su Azione Nonviolenta 1984-1995*, M. Valpiana (coord.), Cierre–Movimento Nonviolento, Verona, 2005.
- Idem*, *Il viaggiatore leggero. Scritti 1961-1995*, Sellerio, Palermo, 1996.
- LUGLI Daniele, “Die Brücke. La metafora del ponte”, in *Azione Nonviolenta*, 610, 2015, pp. 4-6.
- MARZORATI Marzio, VALPIANA Mao (coord.), *Una buona politica per riparare il mondo*, La Biblioteca del Cigno, Morciano di Romagna, 2016.

La Macroregione Adriatico-Ionica: passato e presente – Eventi, problematiche e testimonianze, per costruire un futuro migliore

**(The Adriatic-Ionian Macro-Region, Past and Present, Events,
Problems and Witness for the Construction of a Better Future)**

Simona Paula DOBRESKU

Abstract: *The Adriatic-Ionian region (EUSAIR) covers an outstanding area of maritime countries, of which four are member states of the European Union (Italy, Slovenia, Croatia and Greece) and four non-members (Albania, Serbia, Montenegro and Bosnia-Herzegovina). It is a crossroad meeting place of peoples, religions and cultures that are often at loggerheads, sometimes on speaking terms. Religion has contributed to widening the division. However, in the last decades progress has been made towards an inter-religious dialogue. The lessons of the remote past and recent times have brought home the need to strengthen relations, to extend friendship, to prepare to defend the common values of liberty, peace and justice. The problems in the Balkans, but also those world-wide, need a positive and coherent approach. Prosperity, security and harmony of the various ethnic- religious components in the macro-region must develop peacefully. Unfortunately, the threat of war and hatred are destabilizing many parts of the world and every religion is called upon to defend peace. It is time for the individual illuminated voices to be supported by the body of the people of God, that is, God, the common father of all men who has given humanity the great gift of choosing between Good and Evil.*

Keywords: *peace, justice, freedom, inter-religious dialogue, solidarity.*

I Paesi dei Balcani, non sufficientemente conosciuti, sono stati trascurati dall'Europa e visti come pericolo da controllare più che risorsa da valorizzare. Solo ora, con il progressivo loro inserimento nell'Unione Europea, si ritorna a parlarne e a pensare al

ruolo che hanno nei rapporti con l'Oriente e con il Mediterraneo. La loro storia è lunga e complessa. Considerando le differenti eredità storiche che hanno plasmato la penisola sud-orientale, due di esse si possono cogliere come le più cruciali. Una è il

millennio di Bisanzio, col suo profondo impatto politico, istituzionale, giuridico, religioso e culturale. L'altro è il mezzo millennio di dominio ottomano, che è stato presente nel lasso di tempo che va dal XIV all'inizio del XX secolo. L'impronta ottomana rimane per tutto il XVIII e XIX secolo. In tutte le sfere in cui si può riscontrare l'impronta ottomana (politica, culturale, sociale ed economica) si verificò una drastica rottura al tempo della secessione dei Paesi balcanici dall'Impero ottomano, rottura che si completò e si ampliò verso la fine della Prima Guerra Mondiale. I Balcani hanno sempre evocato l'immagine di un ponte o di un crocevia fra l'Oriente e l'Occidente, Europa e Asia, e descritti come una straordinaria mescolanza di razze la cui identità si è conservata intatta nel corso dei secoli, culture, lingue e persino civiltà differenti. L'uso di "Balkan" come termine varia nelle stesse lingue della penisola. A partire dal turco, che ha portato la parola nella penisola, esiste oggi in due forme sostantivate: come neologismo, un nome proprio nel plurale, "Balkanlar"; come nome comune arcaico "balkan", con significato di montagna; il greco ha solo il sostantivo al plurale "ta Valkania"; in serbo-croato e in albanese invece il sostantivo compare soltanto nel singolare: "Balkan" e "Ballkan", come nomi della regione, con gli aggettivi "balkanski" e "Ballkanit". I Balcani sono un territorio da leggenda... Se il Mediterraneo può essere visto come la culla della storia umana, questo è vero anche per

i Balcani, che non è solo una regione di sventure ma anche uno spazio in cui sono radicate le forti tradizioni che hanno plasmato la cultura europea.

Nel giugno 2014 l'Unione Europea ha riconosciuto fra le strategie di "frontiera avanzata" della cooperazione territoriale anche quella della macroregione Adriatico-Ionica (EUSAIR). Essa copre una rilevante area marittima, di cui fanno parte quattro Stati membri dell'Unione europea (Italia, Slovenia, Croazia e Grecia) e quattro non membri (Albania, Serbia, Montenegro, Bosnia Erzegovina) di cui ricorderò solo alcuni aspetti. La Macroregione Adriatico-Ionica si confronta con due temi di attualità che condizionano lo sviluppo e il senso di appartenenza alla macroregione accennata: il tema dei flussi migratori e il contributo delle religioni presenti nell'area, come possibile difesa dei valori umani, che devono guidare i processi economici, sociali e politici sottesi.

Il tema delle religioni e del loro contributo alla macroregione Adriatico-Ionica riguarda alcune problematiche attuali, sviluppatesi dagli anni '80 del secolo scorso, le quali hanno evidenziato il ruolo delle religioni nell'area del Mediterraneo. La pace di Westfalia del 1648 segnò il definitivo crollo del progetto politico e religioso asburgico e la fine delle guerre di religione in Europa. In seguito si sono affermate progressivamente le Chiese nazionali allo scopo di consolidare la loro sovranità. La progressiva "laicizzazione" di molti Stati europei ha riservato alla

religione uno spazio privato per sottolineare l'indipendenza confessionale. La "secolarizzazione" delle fedi ha contribuito alla costruzione di un ordine internazionale fondato sui diritti umani e sull'equilibrio di forze fra Stati sovrani. Il Comunismo poi ha assunto un atteggiamento di emarginazione e di persecuzione delle religioni, ritenute colpevoli di conflittualità sociale e ostacolo al progresso. La caduta delle ideologie totalitarie e la presenza dell'Islam in molti Stati europei hanno riproposto il ruolo delle religioni nella società: negativi quando si contrappongono in nome di antiche divisioni e pregiudizi, positivi quando dialogano tra loro nel reciproco rispetto.

Si impone quindi una riflessione sull'argomento. Le religioni possono far sviluppare una sensibilità ed un'umanizzazione necessarie ai processi economici e socio-politici. E poiché l'area è caratterizzata da presenza di confessioni e di religioni diverse, è indispensabile approfondire il dialogo interreligioso, finalizzato alla realizzazione di proposte comuni per la risoluzione di antichi e nuovi problemi, socio-culturali e politici.

La religione è un messaggio di pace e non di violenza, mentre l'educazione religiosa va fatta a livello transnazionale e planetario. La convivenza ed il rispetto rappresentano il problema centrale delle società multiculturali, poiché solo da essi può scaturire la pace per tali complicati contesti come per esempio Sarajevo. La città è rappresentata dai simboli di divisione e allo stesso tempo dai

tentativi di convivenza, in cui l'appartenenza ai gruppi che si sono combattuti per le strade determina ogni tipo di relazione. Sarajevo si è ripresa urbanisticamente ma purtroppo non spiritualmente. Le tensioni che derivano dalle divisioni interne alla società, rendono il dialogo fra le culture e comunità diverse (bosniaci musulmani, croati bosniaci e serbi ortodossi) fondamentale e per questo ogni iniziativa in questo senso è particolarmente preziosa. La Bosnia Erzegovina è uno Stato che, a differenza degli altri dei Balcani, è realmente multinazionale e multiconfessionale e non un'arida somma delle religioni (cristianesimo ortodosso, ebraismo ed islam) che coesistono da secoli, in un'alternanza di lotta e di pace, attualmente frutto dell'intervento della comunità internazionale.

L'area Adriatico-Ionica, compresa Bari e la Puglia, è un mosaico di popoli, lingue, usi, costumi e religioni. Le identità religiose, l'impegno responsabile e i valori devono essere presenti nel dialogo interreligioso tra l'Oriente e l'Occidente, che permette così l'avvicinarsi e la comprensione dell'altro, allontanando lo spettro dell'ignoranza e della paura. Italia e Grecia sono per i migranti il primo approdo. Sulle coste di questi Stati continuano e continueranno ad affluire disperati in fuga dalla guerra o dalle tirannie, che rendono impossibile la sopravvivenza, e persone prive del necessario per vivere, dalla mancanza di cibo all'assenza dell'acqua potabile, esposte alla morte, alle malattie e alle epidemie. Sebbene

sull'immigrazione esistono opinioni contrastanti, è fondamentale ricordare che essa aiuta a scoprire il mondo. Il fenomeno va approfondito con serietà sapendo individuare e valorizzare anche le opportunità positive di natura culturale, morale, economica e religiosa dell'immigrazione, strumento per arrivare a quella "stabilità nella differenza", destinata ad essere il tratto fondamentale della società di domani. Questa è una sfida per l'Unione Europea che ancora oggi stenta a delineare una politica comune con chiari principi e regole condivise, per cui gli immigrati non diventano masse che premono ai confini, ma persone che possono essere accolte nella sicurezza dei vari Stati, nel rispetto delle leggi e dei valori nazionali.

La diversità umana e infinita, sostiene il filosofo bulgaro Cvetan Todorov, nella sua opera "Noi e gli altri": "volendola esaminare da dove cominciare?" I dati del censimento del 2011 in Serbia registrano l'85% di ortodossi (serbi e romeni), il 5% di cattolici (ungheresi e croati), il 3% di musulmani (albanesi) e il 7% formato da minoranze etniche e religiose (rom, ebrei). Le Chiese ortodosse di Macedonia e Montenegro (la più piccola delle sei Repubbliche della ex Jugoslavia) staccatesi dalla Chiesa Madre di Serbia, nel 1967 e rispettivamente nel 1993, non sono riconosciute dal punto di vista canonico. Questi dati e queste separazioni, indicano, a mio parere, un pluralismo religioso che stenta a dialogare. Oggi in Serbia si teme di essere diversi

forse perché manca l'accettazione del pluralismo? In questo caso si auspica quindi l'avvio di nuovi percorsi ed iniziative di incontro.

L'introduzione a breve dell'insegnamento della religione nelle scuole di ogni ordine e grado dell'Albania, con una spesa minima assicurata dallo Stato, sotto forma di Storia delle religioni, considero una delle più belle notizie che ci pervengono da una Nazione ancora alla ricerca di una cultura democratica. Si può fare un "viaggio" tra le religioni nel Paese delle Aquile, soffermandosi sulle "microrelazioni" presenti in Albania, tra la ricostituita Chiesa ortodossa, la comunità cattolica e la stragrande maggioranza della popolazione formata da musulmani sufi. Ricordo il viaggio apostolico di Papa Francesco in Albania (21 settembre 2014) Paese che ha sofferto per un terribile regime ateo, la condizione della donna in una società maschilista, la canonizzazione di Madre Teresa di Calcutta il 4 settembre 2016, fondatrice della congregazione religiosa delle Missionarie della Carità. La storia travagliata del Paese, passato dal dominio turco al regime comunista, ha impedito lo sviluppo dei valori e la praticità tipici della democrazia. Infatti, la transizione dell'Albania dal regime comunista isolazionista e repressivo alla democrazia, è stata molto difficile, soprattutto perché nella cultura civica della classe dirigente e della popolazione non rientravano i concetti basilari della cultura democratica. I nodi da sciogliere sono tanti e richiedono tempo e soprattutto solidarietà e

scambi culturali ed economici con il resto dell'Europa.

Attualmente la macroregione europea Adriatico-Ionica, sta vivendo, infatti, un periodo di intense e difficili trasformazioni sociali e culturali. Alle tensioni causate dalle divisioni etniche e religiose, come in Bosnia, e non ancora del tutto sopite dopo la fine della guerra nei Balcani e dallo sgretolamento della Jugoslavia, si aggiungono i grandi flussi migratori in atto, provenienti dall'Africa e dal Medio Oriente. Tutto ciò provoca un consistente rimescolamento delle popolazioni che mette a stretto contatto usi, tradizioni, mentalità, culture e religioni diverse tra loro. La situazione in atto pone dinanzi ai protagonisti un'importante sfida culturale legata alla capacità di realizzare un proficuo incontro-confronto attraverso un costante approfondimento del dialogo. Ed è qui che il ruolo delle religioni diviene fondamentale. Vi è la necessità, sempre più impellente, di avviare e consolidare il dialogo inter-religioso ed accompagnarlo dalla comprensione e cooperazione tra le grandi religioni del mondo. Bisogna evitare con tutte le forze di scivolare nella spirale dell'odio, della violenza; ed oggi in tempo di crisi economica, non cedere alla forte tentazione di ripiegarsi, anzi di incolpare altri popoli dei propri problemi, quelli del passato o del presente; così un popolo diventa per l'altro straniero o nemico, mentre si sviluppano pericolose

culture del risentimento, dell'inimicizia e della paura. È necessario preparare con responsabilità il futuro e le religioni hanno un grande compito: possono insegnare a ogni uomo e donna e ai popoli l'arte di vivere insieme attraverso il dialogo, la stima reciproca, il rispetto della libertà e della differenza. Possono, così, creare un mondo più umano, perché siamo tutti uguali e tutti diversi. L'odio, la divisione, la violenza, le stragi e i genocidi non vengono da Dio, al quale viene chiesto nella preghiera il grande dono della pace.

È tempo che accanto alle voci di persone illuminate si mobilitino le masse, il popolo di Dio, cioè di quel Dio che è Padre comune di tutti gli uomini e che ha dato all'umanità un enorme dono: la possibilità di scegliere tra il BENE e il Male.

Le religioni, in effetti, sono chiamate a costruire ponti tra gli individui, i popoli e le culture, a essere segno di speranza per l'umanità. Gli uomini e le donne di buona volontà devono unire i propri sforzi ed impedire che il santo nome di Dio non sia utilizzato per incitare alla violenza. Con coraggio e forza è necessario abbracciare la verità, la giustizia, l'amore e la libertà, come autentici pilastri della pace! È questo il solido fondamento su cui è possibile costruire anche nella macroregione Adriatico-Ionica una pace autentica e duratura.

Bibliografie

CATTEDRA REZZARA PER LE
RELAZIONI CON I PAESI DEI
BALCANI, *Vita democratica:
educazione al pluralismo*, Edizioni
Rezzara, Vicenza, 2015.

COSTALLI S., *La Chiesa nel dialogo
multiculturale: Sarajevo, Beirut,
Gerusalemme*, Tipolitografia Trullo,
Roma, 2010.

RICCARDI A., *Le nuove responsabilità
delle religioni nel mondo globalizzato*

(Discorso pronunciato in occasione
dell'Incontro Mondiale per la Pace,
Living Together is the Future,
svoltosi a Sarajevo dal 9 all'11
settembre 2012 e organizzato dalla
Comunità di Sant'Egidio) su
www.santegidio.org.

TODOROVA M., *Immaginando i
Balcani*, Argo, Lecce, 2002.

VARIA

Dinamica demografică în perioada post-1945 și implicațiile ei (geo)politice **(Demographic Trends Since 1945 and its (Geo)Politics Influences)**

Aurelian GIUGĂL

Abstract. *The world population has constantly increased post-1945. This trend has been unequal, there were significant differences between both continental & regional, developed & underdeveloped spaces. The increase in the developing world has been contra-balanced by decreasing in the developed countries. Additionally, as a consequence of low level fertility, the developed countries are affected by the phenomenon of aging population. Consequently, pro-immigration policies have been implemented in western societies. Under these circumstances, the percentage of Muslim and African population in Europe has lately increased. In this context, this article discusses these regional and continental demographic differences, trying to underline political influences generated by post-WWII demographic trend. Given the background, we state that immigrants from Western countries significantly influence the electoral behaviour. Moreover, recent tensions have changed security policies in the European and North American (USA) cities. Last but not least, demographic evolutions have geopolitical impact.*

Keywords: *demography, population aging, immigration, geopolitics, security policies.*

Introducere

Europa contemporană se află în plină criză demografică, una fără precedent în istoria modernă a continentului. Vorbim de anumite variabile demografice cu impact major în

ceea ce privește politicile economice, sociale și de securitate din Europa postbelică. Una din acestea o reprezintă rata fertilității. Aceasta a înregistrat o tendință continuu descrescătoare în tot intervalul postbelic. Dacă în perioada 1950-1955 rata

fertilității înregistra valori de 2,66 copii/femeie, încă din anii 1975-1980 se ajunsese la valori sub 2 (1,97 copii/femeie). În prezent este de 1,60, cifră care se va menține și în următoarele decade. Consecință a scăderii fertilității, numărul de nașteri din Europa a respectat același trend: o scădere constantă după cel de-al Doilea Război Mondial. Dacă în anii '50 ai secolului trecut numărul nașterilor a fost de peste 60 de milioane, în prima parte a secolului al XXI-lea cifra a fost aproape la jumătate, puțin peste 35 de milioane de copii născuți pe an¹. În plus, afluența economică din cea de-a doua jumătate a secolului al XX-lea, cei 30 de ani glorioși, *welfare state*-ul, a avut impact asupra unei alte variabile, speranța de viață la naștere. În medie, europenii din secolul al XXI-lea trăiesc mai mult în comparație cu antecesorii lor din perioada post-1945. Cu câteva excepții, Rusia, Ucraina, Republica Moldova, speranța de viață depășește 70 de ani în fiecare din țările continentului european. Sigur, asemenea tendințe demografice au influențat structura populației pe grupe de vârstă. Creșterea proporției populației vârstnice din total populație are și va avea repercusiuni asupra sistemelor sociale (sistemele de pensii) și implicit asupra politicilor privind imigrația. Se estimează că la jumătatea secolului al XXI-lea jumătate din populația Europei va avea peste 50 de ani².

Noile democrații din estul Europei (România ca exemplu pertinent) au fost și mai afectate. Declinul fertilității & natalității a fost dublat de

bilanțul migratoriu negativ, descreșterea populației fiind mult mai rapidă. Țările din vestul Europei au putut echilibra prin bilanțul migratoriu pozitiv, inclusiv cu imigranți proveniți din țările foste comuniste. În schimb, România, Bulgaria și alte țări foste comuniste privesc neputincioase cum populația lor scade vertiginos. Se estimează că în anul 2100 România va avea o populație de aproximativ 11 milioane de locuitori, cu o rată de dependență a persoanelor vârstnice foarte ridicată. Iată de ce, urmându-i pe Kaufmann și Toft³, putem afirma că dinamica demografică actuală influențează semnificativ tipurile de politici din Europa secolului al XXI-lea. De-a lungul timpului, schimbările demografice au avut de asemenea un rol pregnant în originea revoluțiilor⁴, în amplificarea unor conflicte în statele fragile democratice și în ascensiunea & căderea marilor puteri⁵. Variabilele demografice au fost și sunt importante în analizele geopolitice, în politicile fiscale, în conflictele etnice și religioase, în comportamentul electoral. O proporție mare a populației tinere, între 15 și 29, fără loc de muncă, este asociată cu o incidență crescută a violenței⁶. Cum în Europa suntem martorii fenomenului de îmbătrânire demografică și, pe de altă parte, o mare parte din imigranții sosiți aici îngroașă rândurile celor fără ocupație, avem o importantă sursă de tensiuni și conflicte.

În ansamblul demografic numit, scopul acestui articol este acela de a sublinia rolul factorilor demografici

și influența lor asupra dinamicii geopolitice actuale, de la modificarea paradigmei de securitate în orașele occidentale la implicațiile privind schimbarea comportamentului electoral. În prima parte vom face unele considerații generale privind relația dintre demografie și putere pentru ca în partea a doua să detaliem aspecte privind schimbările demografice din Europa, cu o privire (și) asupra României. În fine, în partea finală vom urmări felul în care schimbările de populație au o influență politică și geopolitică.

Demografie și putere: scurte considerații

În ultimele decade, conceptul de demografie politică, definit ca studiu al mărimii & distribuției populației și al relației acestora cu politica, este subreprezentat deopotrivă în științele politice⁷ cât și în relațiile internaționale⁸. Pe bună dreptate, s-a spus că demografii și cercetătorii din științele politice activează în universuri disciplinare paralele⁹. Această separație este una fără fundament, relația dintre populație și puterea politică a unui stat constituind subiectul reflecției gânditorilor de-a lungul ultimelor două milenii¹⁰.

Acum două secole, Thomas Malthus (*Essay on the Principle of Population*) făcea următoarea observație: populația planetei crește în progresie geometrică, iar resursele cresc în progresie aritmetică. Prin urmare, în viitorul nu prea îndepărtat,

resursele vor fi insuficiente pentru o populație care sporește continuu. Corolarul acestei tendințe este lupta națiunilor pentru resurse¹¹. La două secole după Malthus, discuțiile privind populația au rămas tributare acestui aspect: creșterea populației și efectele acesteia, de la poluare la epuizarea resurselor naturale. Iată de ce modul în care schimbările de populație influențează sistemele politice s-a limitat la analiza unui simplu raport dintre numărul populației și cantitatea resurselor naturale disponibile¹².

În epoca de început a geopoliticii, clasicii disciplinei au insistat (și) asupra relației dintre stat și populație, populația fiind considerată un factor de putere (densitate demografică = densitate geopolitică). La noi în țară, Simion Mehedinți scria că puterea unei națiuni este semnificativ influențată de creșterea sau descreșterea numărului de locuitori. Desigur, asemenea idei erau copii ale geopoliticii imperialiste¹³, ale acelor geografi fascinați de darwinism & lamarck (ian)ism, de relația dintre științele sociale și științele naturale. Spre exemplu, pentru Ratzel, cel care scria în plină perioadă a ceea ce Bassin numea „frenezie imperialistă”, dezvoltarea, creșterea statului, erau strâns legate de extinderea spațială a acestuia. Astfel, în *Politische Geographie*, Ratzel face referire la stat ca la un organism viu, aflat într-un proces continuu de expansiune teritorială. Extinderea teritorială a fost formalizată în conceptul de *Lebensraum* (spațiu vital): „Asemenea luptei pentru existență din sfera plantelor & animalelor și conflictele

dintre națiuni sunt, în cea mai mare parte a lor, conflicte pentru extindere teritorială”. În logica expansiunii teritoriale, mărimea demografică constituia elementul central în ceea ce înseamnă forța unui stat.

Nu doar clasicii geografiei umane considerau importantă densitatea demografică în ceea ce înseamnă puterea unui stat. Mai aproape de noi, Paul Kennedy opina că forța politică a unui stat a fost/este puternic influențată de numărul populației. Dinamica demografică actuală va juca un rol central în geopolitica globală, variațiile demografice regionale și con-

tinentale fiind în măsură să influențeze semnificativ evoluțiile politice și economice din secolul al XXI-lea.

În ultimele două secole populația planetei a crescut continuu. În prima parte a secolului al XIX-lea (circa 1830) s-a atins primul miliard de locuitori, ajungându-se la aproape 7 miliarde de locuitori în 2010, o creștere de 7 ori în mai puțin de 200 de ani. O creștere semnificativă s-a înregistrat în perioada post-1945. În numai 60 de ani populația planetei a crescut cu nu mai puțin de 4,5 miliarde de locuitori (Tabelul 1). Este perioada exploziei demografice.

Tabelul 1. Dinamica populației Terrei: 1950-2020

AN	1950	1960	1970	1980	1990	2000	2010	2020
POPULAȚIE (MIL.)	2525.149	3018.344	3682.488	4439.632	5309.668	6126.622	6929.725	7758.157

Sursa: United Nations, Department of Economic and Social Affairs, Population Division (2015). World Population Prospects: The 2015 Revision, custom data acquired via website

Această creștere a fost inegal repartizată la nivelul continentelor, diferențele regionale, continentale, fiind semnificative. Aceste distincții au avut o influență directă asupra bilanțului migratoriu. Spre exemplu, bilanțul natural negativ din Europa ultimilor 50 de ani a deschis granițele țărilor vest europene pentru imigranți. Forța de muncă trebuia alimentată, îmbătrânirea populației fiind un fenomen presant fie și numai din punct de vedere al securității sociale. În plus, cum revoluția industrială a adâncit decalajele economice dintre

țări, lumea împărțindu-se în două tabere antagonice, țări bogate și țări sărace¹⁵, Europa Occidentală a fost cu atât mai expusă fluxurilor imigraționiste. Astăzi, milioane de non-europeni sunt prezenți în Europa: magrebieni în Franța, Spania și Italia, turci în Germania, pakistanezi și indieni în Marea Britanie¹⁶. În următoarea secțiune vom detalia aceste diferențe continentale și regionale.

Dinamica demografică: diferențieri regionale & continentale

Creșterea populației Terrei a fost inegal distribuită la nivelul continentelor, deosebiri importante existând în funcție de nivelul de dezvoltare. Cel mai mult a crescut populația din continentele extraeuropene (excepție America de Nord & Australia). Spre exemplu, Europa care avea 188 de milioane de locuitori la 1800, a ajuns la 458 de milioane după un secol (în

1914) și la 726-730 de milioane de locuitori în anul 2000¹⁷. Un spor de 60% în secolul scurt, între 1914-2000. Într-un interval de timp mai mic, în 50 de ani (1950-2000), Africa a crescut de la 228 de milioane de locuitori (în 1950) la 814 milioane de locuitori în anul 2000 (o creștere de aproape 4 ori a populației), prognozele indicând 2 miliarde de locuitori peste 25 de ani, în 2040. Asia aproape că și-a triplat populația, crescând de la 1.4 miliarde locuitori la 3.7 miliarde (Tabelul 2).

Tabelul 2. Evoluția populației pe continente: 1950-2000

Continent	Populație (mii locuitori)		
	1950	1970	2000
Africa	228.902	365.626	814.063
Asia	1.394.018	2.120.430	3.714.470
Europa	549.098	657.221	726.407
America Latină¹⁸	168.844	288.494	526.890
America de Nord	171.615	231.029	313.724
Oceania	12.682	19.688	31.068

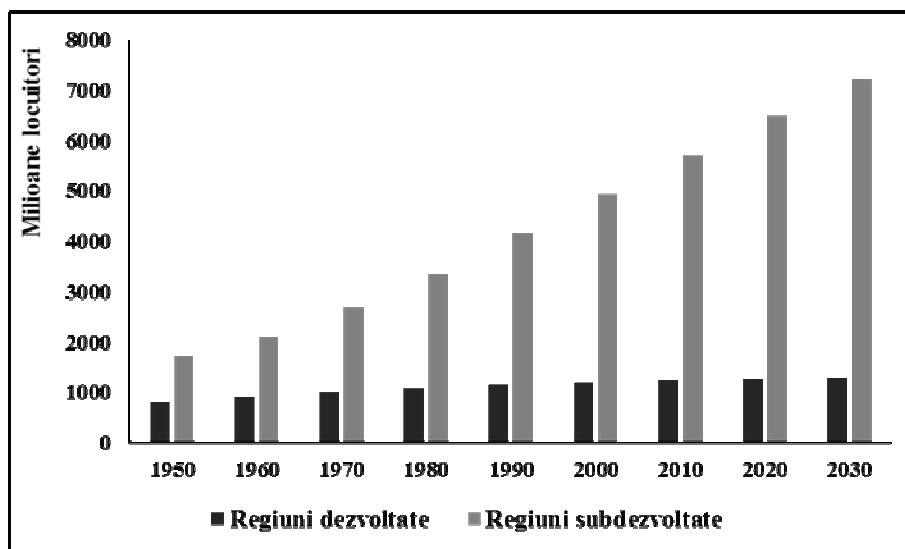
Sursa: United Nations, Department of Economic and Social Affairs, Population Division (2015). World Population Prospects: The 2015 Revision, custom data acquired via website.

Evoluțiile demografice au schimbat procentele continentelor din totalul populației planetei. La 1800, 20,8% din populația Terrei locuia în Europa; 200 de ani mai târziu, în anul 2000, procentul a fost de 11,9%, estimându-se 7,2% pentru anul 2050. În opoziție, creșteri importante s-au înregistrat în Africa și Asia (vezi Tabelul 1 din Anexe).

Diferențe mari în ceea ce privește creșterea populației se înregistrează

în funcție de regiunile de dezvoltare. Regiunile dezvoltate ale planetei au evoluat lent, populația acestora fiind puțin peste 800 de milioane în anul 1950, ajungându-se în 2000 la 1,1 miliarde de locuitori. În schimb, creșterea din zonele subdezvoltate este una mult superioară: de la 1,7 miliarde de locuitori în 1950, s-a ajuns la aproape 5 miliarde în 2000, previziunile indicând o cifră de peste 7 miliarde în 2030 (Figura 1).

Figura 1. Dinamica populației în regiunile dezvoltate și cele subdezvoltate: 1950-2030¹⁹



Sursa: United Nations, Department of Economic and Social Affairs, Population Division (2015). World Population Prospects: The 2015 Revision, custom data acquired via website.

Aceste diferențe demografice dintre regiuni & continente sunt rezultatul scăderii fertilității din țările dezvoltate. În țări din Europa de Vest, precum Franța, Germania, Marea Britanie, după 1970, reproductivitatea s-a limitat la cifra de 1,5 copii de femeie, mult sub nivelul de substituție. În secolul al XIX-lea (tot în Europa), femeile care nașteau 4 sau mai mulți copii le depășeau pe cele care aveau între 0-3 copii. Astăzi raportul este radical schimbat: femeile care nasc un singur copil sau care nu au deloc descendenți sunt mai numeroase decât cele cu doi sau mai mulți²⁰.

Scăderea fertilității și creșterea speranței de viață au influențat evoluția structurii pe grupe de vârste. La începutul secolului al XX-lea, în țări ca Germania, Franța, Italia și Anglia, procentul copiilor sub 15 ani avea o valoare de peste 30%, iar al celor peste 60 de ani era estimat la 9%. O sută de ani mai târziu, în 2000, procentele se inversează: 17% este procentul copiilor sub 15 ani, 20% pentru cel al persoanelor peste 60 de ani²¹. În consecință, vârsta medie a populației a înregistrat o creștere importantă în Europa, una minoră în Asia și o stagnare în Africa (Tabelul 3).

Tabelul 3. Vârsta medie a populației: 1950-2000

Continent	Populație (mii locuitori)		
	1950	1970	2000
Africa	19,3	17,9	18,3
Asia	22,0	19,4	25,9
Europa	28,9	31,7	37,7

Sursa: Richard Jackson, Neil Howe (coord.), *The Graying of the Great Powers. Demography and Geopolitics in the 21st Century*, Center for Strategic and International Studies, Washington, 2008, p. 101.

Iată de ce țările din vestul Europei (un exemplu) au fost nevoite să adopte politici pro-imigraționiste. Europa postbelică a devenit treptat un continent multiethnic și multirasial. Imigranți din nordul Africii sau din Asia s-au adăugat, în special după căderea regimurilor comuniste, cei din Europa Centrală și de Est. Ratele de creștere a populației (împreună cu nivelul dezvoltării) se diferențiază regional& continental, rezultând fluxuri de populație dinspre regiunile precare economic și cu excedent de forță de muncă către cele dezvoltate. În acest mod, țările din vestul Europei atrag mase importante de imigranți, aceștia fiind atrași inclusiv de mirajul asigurărilor sociale din capitalismul abundent vest-european.

În epoca modernă au existat două mari valuri de migrație. Primul val a fost cel al masivei migrații europene de la jumătatea secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea,

atunci când peste 50 de milioane de europeni au ajuns în Lumea Nouă. Cel de-al doilea val, început în perioada 1970-1980, este cel al migrației dinspre țările slab dezvoltate către cele dezvoltate²², inclusiv către țări din Europa. La începutul secolului al XXI-lea, 13% din populația SUA nu se născuse în țară, fiind rodul imigrației, un nivel nemaiîntâlnit de la marea migrație europeană din secolul al XIX-lea. Procentele sunt de 8% în Franța, 10% în Marea Britanie și 13% în Germania²³. Se estimează că în anul 2050, 30% din populația Germaniei va fi formată din imigranți și descendenții acestora²⁴. Spre exemplu, populația musulmană din Europa va spori constant. De la 3-5% cât este în prezent, se va ajunge la valori duble în următoarele decade. În țări precum Franța sau Germania sunt estimate procente de 22%, respectiv 38% în anul 2050 (Tabelul 4).

Tabelul 4. Procentul populației musulmane în Franța și Germania

Țara	2005	2030	2050
Franța	8,3	15,2	22,2
Germania	4,3	16,3	38,3

Sursa: Richard Jackson, Neil Howe (coord.), *The Graying of the Great Powers. Demography and Geopolitics in the 21st Century*, Center for Strategic and International Studies, Washington, 2008, p. 101.

Ca o paranteză, în cazul României, datele statistice în ceea ce privește demografia nu arată foarte bine. Rata fertilității a scăzut constant, ajungându-se la un minim de 1,34 de copii/femei în anul 2000. Cum bilanțul migratoriu a fost constant negativ în perioada post-comunistă, populația a scăzut de la peste 23 de milioane de locuitori în 1990, la

19,5 milioane în 2015. Viitorul imediat nu poate aduce schimbări semnificative. Rezultă că România deceniilor viitoare va fi o națiune ce se depopulează constant, cu o medie de vârstă tot mai înaintată și cu o rată de dependență a persoanelor vârstnice ce va ajunge la o valoare procentuală de peste 56% (Tabelul 5).

Tabelul 5. România – variabile demografice: 1970-2050

ROMÂNIA	1970	1990	2000	2015	2050
Rata fertilității²⁵	2,87	2,22	1,34	1,48	1,72
Speranța de viață	67,34	69,52	69,71	74,46	79,31
Populația (mii locuitori)	20.549	23.489	22.128	19.511	15.207
Media de vârstă	30,6	32,6	34,9	42,1	48,1
Rata de dependență a persoanelor vârstnice²⁶	15	18,1	22,7	28	56,7

Sursa: United Nations, Department of Economic and Social Affairs, Population Division (2015). *World Population Prospects: The 2015 Revision*, custom data acquired via website.

Date fiind evoluțiile demografice post-1989, ar fi fost de așteptat anumite măsuri preventive, de diminuare a descreșterii populației. Măsurile de susținere a natalității lipsesc sau încă se lasă așteptate. Mai mult, migrația forței de muncă către țările dezvoltate va continua. Coroborată și cu migrația creierelor (ingineri, medici),

adăugând aici și tinerii care aleg să învețe în universități occidentale după terminarea studiilor liceale, rezultă că depopularea României nu (mai) este o problemă simplă. Devine una majoră, ce ține de însăși securitatea economică și socială a țării.

Iată cum, în acest context demografic, Samuel Huntington observa că

paralelismul istoric dintre creșterea rapidă a populației unei culturi și scăderea sau stagnarea alteia generează presiuni economice și politice în ambele²⁷. În acest mod, demografia are influență asupra gradului de toleranță a unei societăți, asupra comportamentului electoral sau extremismului religios²⁸. Pentru demograful Nicholas Eberstadt, schimbările demografice actuale vor influența politicile de securitate în aceeași măsură în care a făcut-o Războiul Rece în secolul al XX-lea²⁹. Pe bună dreptate, demografia este considerată a fi cartografia geopolitică a secolului al XXI-lea³⁰.

Temerea față de imigranți s-a amplificat în Europa. Aceștia pun în pericol veniturile clasei mijlocii, alimentând în acest fel sentimentele xenofobe. Cetățenii spun că trebuie să existe un control al imigrației³¹, indică sondajele de opinie. Punând la socoteală și recente atentate din Franța, Belgia și Germania, avem tabloul transformărilor prin care trece Europa contemporană. În partea următoare ne vom referi la transformările (geo)politice generate de evoluțiile demografice contemporane.

În loc de concluzii: Factorii demografici și influența lor (geo)politică

Compoziția multiethnică și multirasială din statele dezvoltate, consecință a emigrației/imigrației, are influență asupra comportamentului

electoral. În Statele Unite ale Americii, Barack Obama a putut fi ales președinte datorită schimbărilor demografice. În ultimele decenii a crescut proporția populației de culoare și a celei hispanice. Rezultatele obținute de Obama la alegerile prezidențiale din 2012 au fost unele foarte bune în rândurile acestor populații: 93% din voturile afro-americanilor, 71% din cele ale hispanicilor și 73% din cele ale asiaticilor prezenți la vot³². Adăugând votanții secularizați, femeile necăsătorite și salariate, etc., votanți tradiționali ai democrațiilor³³, vom obține o parte din ingredientele electorale care s-au dovedit a fi decisive în alegerea primului președinte din culoare din istoria Statelor Unite. Iată de ce Republicanii nu mai pot învinge doar cu voturile albilor³⁴.

Al doilea exemplu vine din Marea Britanie. Laburistul Sadiq Khan a câștigat primăria Londrei la alegerile locale din 2016. Khan are origini pakistaneze și provine dintr-o familie de muncitori. Sigur, Khan este născut în Marea Britanie (Londra), dar succesul electoral nu ar fi fost posibil fără votanții *non-white*, adică fără aportul semnificativ al asiaticilor (inclusiv musulmani) și al negrilor. Ariile cu mare concentrare a populației asiatice din Londra sunt: Newham, Brent, and Harrow. Pentru populația afro concentrări importante sunt în Lambeth, Southwark, and Lewisham. În aceste districte Sadiq Khan i-a fost superior lui Zac Goldsmith (Tabelul 6).

Tabelul 6. Rezultate electorale pentru Sadiq Khan și Zac Goldsmith în districte cu proporție mare a populației non-albe (alegerile locale din 2016)

Districte	Sadiq Khan	Zac Goldsmith
Lambeth & Southwark	56%	20%
Greenwich & Lewisham	53%	24%
City and East (Barking and Dagenham, Newham...)	60%	19%
Brent & Harrow	44%	39%

Sursa: „Why London’s Black and Asian Voters Delivered it for Sadiq Khan as Mayor”, *Political Scrapbook*, May 6, 2016. Disponibil la: <https://politicalscrapbook.net/2016/05/why-londons-black-and-asian-voters-delivered-it-for-sadiq-khan-as-mayor/> (accesat la data de 24 iulie 2016).

Teama de imigranți a alimentat votul naționalist. Exemplele vin tot din Marea Britanie. Cu un număr de 4.376.635 de voturi (26,6% din totalul voturilor) și 24 de euro-locuri, UK Independence Party (UKIP) s-a clasat pe primul loc la alegerile europarlamentare din 2014, devansând Partidul Laburist și Partidul Conservator. A fost o premieră în istoria electorală britanică. Un partid relativ nou a reușit să învingă tradiționalele *Labour* și *Tory*. Cu o retorică accentuat xenofobă, anti-UE, Nigel Farage a câștigat aderenți în rândurile celor care se tem de instalatorul polonez și de vânătorul est-european (român, bulgar) de recompense sociale britanice. Fără deschiderea frontierelor și accesul imigranților pe piața muncii din Regatul Unit, Farage nu ar fi însemnat mai nimic. Istoria electorală trecută este elocventă.

Dar nu numai la europarlamentare a performat UKIP. Și la ultimele legislative din Marea Britanie partidul lui Farage a obținut voturi consistente. UKIP a însumat 3.881.099 voturi și un procent de 12,7%.

Sistemul electoral britanic, *first-past-the-post voting*, i-a pus o piedică, partidul câștigând un singur loc parlamentar, ceea ce înseamnă un insignifiant 0,2%. Disproporția electorală este una uriașă. Cu aproape 4 milioane de voturi UKIP a câștigat un singur mandat. Ca o paranteză, cu 11.300.109 voturi, Partidul Conservator a câștigat 330 de mandate. Desigur, este vorba de particularitățile votului majoritar, unul care dezavantajează partidele mici. Realitatea ne indică faptul că votul pentru un partid naționalist capătă consistență în vremea din urmă.

Votul pentru partide naționaliste nu reprezintă o particularitate britanică. Același trend se înregistrează și în alte state europene afectate de fenomenul imigraționist. Se poate aminti Franța cu al său Front Național (Marine Le Pen), Partidul Libertății din Austria sau Liga Nord din Italia. Cu siguranță, revirimentul acestor partide este strâns legat și de evoluțiile demografice din Europa postbelică și mai ales din perioada ultimilor 30 de ani.

O altă consecință a factorilor demografici (imigrație) o constituie schimbarea paradigmei de securitate din orașele occidentale. Dacă „invazia emigranților”³⁵ este la fel de periculoasă ca invazia unei armate”³⁶, atunci politicile de securitate din orașele emisfere nordice dezvoltate trebuie adaptate noilor condiții contemporane. Iată cum în ultima vreme suntem martorii militarizării vieții urbane din orașele lumii occidentale³⁷. În acest mod, societățile moderne se transformă treptat în societăți supuse controlului³⁸. „One nation under CCTV”, iată mesajul transmis de un graffitti marca Banksy. Într-adevăr, orașele occidentale sunt sub control: un *Big Brother* mereu vigilent este în stare de alertă. Este rezultatul noului război asimetric, de guerilă urbană. Imigranții mai noi și mai vechi (cu deosebire cei musulmani), chiar cei născuți în lumea affluentă occidentală, au adus războiul în Europa. Recentele atentate (Paris, Bruxelles etc.) vor schimba și mai mult politicile de securitate din orașele occidentale. Prezența soldaților înarmați pe străzile Parisului, Berlinului, Bruxellesului a devenit o banalitate cotidiană. S-a investit mult și se va investi și mai mult în tehnologia supravegherii populației. Tehnologiile moderne de care beneficiază acum populația, precum inter-

netul, canalele TV cu circuit închis, comunicarea wireless, supravegherea prin satelit, radarul, toate vor fi parte integrantă a sistemelor de control militar. Ca într-un orwellian *Big Brother Scenario*, noua cultură digitală a supravegherii îi răpește cetățeanului european libertatea de care se bucura în trecut³⁹. Este și aceasta una din consecințele transformărilor demografice din lumea postbelică.

Last but not least, implicațiile geopolitice sunt și ele consecința noii demografii din epoca contemporană. Succint putem aminti de:

- Diminuarea procentelor populației și ale produsului intern brut pe cap de locuitor, calculate din totalul mondial, pentru națiunile dezvoltate. Rezultatul? Scăderea influenței globale pentru lumea occidentală;

- Proporția tinerilor dintr-o serie de state din Africa sub-sahariană și din lumea musulmană asiatică va crește alarmant, făcând aceste regiuni și mai instabile (politic, economic, social) decât în prezent;

- Conflictele etnice și religioase, deopotrivă cele din țările dezvoltate și subdezvoltate, vor amenința și mai mult securitatea globală;

Îmbătrânirea populației din țările dezvoltate va conduce la diminuarea efectivelor militare din aceste țări⁴⁰.

Note

¹ Datele folosite aici provin de la *United Nations, Department of Economic*

and Social Affairs, Population Division (2015). World Population Prospects:

- The 2015 Revision*, custom data acquired via website: [https://esa.un.org/unpd/wpp/Data Query/](https://esa.un.org/unpd/wpp/DataQuery/) (accesat la data de 20 iunie 2016).
- ² Neil Howe, Richard Jackson, "Demography and Geopolitics. Understanding Today's Debate in Its Historical and Intellectual Context", in *Political Demography. How Population Changes Are Reshaping International Security and National Politics*, J. A. Gladstone, Eric P. Kaufmann, Monica Duffy Toft (coord.), Paradigm Publisher, Boulder, Colorado, 2011, p. 31.
 - ³ Eric P. Kaufmann, Monica Duffy Toft, "Introduction", in J. A. Gladstone, Eric P. Kaufmann, Monica Duffy Toft (coord.), *op. cit.*, p. 9.
 - ⁴ J. A. Goldstone (coord.), *Revolutions: Theoretical, Comparative, and Historical Studies*, Wadsworth/Thomson Learning, Belmont, CA, 2003.
 - ⁵ Jared Diamond, *Guns, Germs, and Steel: The Fates of Human Societies*, W. W. Norton, New York, 1997.
 - ⁶ Richard P. Cincotta, John Doces, "The Age-Structural Maturity Thesis. The Impact of the Youth Bulge on the Advent and Stability of Liberal Democracy", in J. A. Gladstone, Eric P. Kaufmann, Monica Duffy Toft (coord.), *op. cit.*, pp. 98-116.
 - ⁷ Myron Weiner, Michael S. Teitelbaum, *Political Demography, Demographic Engineering*, Berghahn Books, New York & Oxford, 2001, pp. 11-12.
 - ⁸ Eric P. Kaufmann, Monica Duffy Toft, *op. cit.*, p. 3.
 - ⁹ *Ibidem*, p. 4.
 - ¹⁰ Despre importanța populației în ceea ce privește forța statelor s-au exprimat autori precum Cicero, Polybius sau Ibn Khaldun. Pentru o succintă istorie intelectuală a relației dintre demografie și (geo)politică & relațiile de putere dintre state, vezi "Population and Power: Lesson of History", in *The Graying of the Great Powers. Demography and Geopolitics in the 21st Century*, Richard Jackson, Neil Howe (coord.), Center for Strategic and International Studies, Washington, 2008, pp. 15-23.
 - ¹¹ Abordarea geopoliticii ca rivalitate statală pentru controlul resurselor a avut-o, în perioada interbelică, (și) geograful român Ion Conea. Echivalând geopolitica vieții politice planetare condiționată și explicată prin geografie, Conea făcea referire la conflictele generate de lupta pentru resurse: „Un stat – Germania, de pildă – umblă după debușuri pentru produsele industriei sale și se întâlnește, în Brazilia de exemplu, cu Statele Unite care exercită acolo un fel de tutelă morală panamericană. Desigur, Statele Unite nu vor privi cu ochi buni o eventuală instalare economică a Germaniei în această țară. Germania, totuși, persistă – și, fără a se intimidă, se amestecă și în treburile interioare ale statului brazilian, punând la cale o lovitură de stat care aduce în Brazilia chiar un regim politic de dreapta, asemenea celui german. Câștigând partida, Germania va avea în Brazilia nu numai o piață de desfacere, ci și altceva mai mult: un izvor nesecat de materii prime pentru industria ei” (vezi I. Conea, „Geopolitica. O știință nouă”, *Sociologie Românească*, Vol. II, Nr. 9-10, septembrie-octombrie 1937, p. 33).
 - ¹² J. A. Gladstone, "A Theory of Political Demography. Human and Institutional Reproduction", in J. A.

- Gladstone, Eric P. Kaufmann, Monica Duffy Toft (coord.), *op. cit.*, pp. 10-11.
- ¹³ G. Ó Tuathail, "Imperialist Geopolitics", in *The Geopolitics Reader*, G. Ó Tuathail, S. Dalby, P. Routledge (coord.), Routledge, London & New York, 2003, pp. 15-26.
- ¹⁴ Sursa menționată aici, folosită frecvent în acest articol, este disponibilă la <https://esa.un.org/unpd/wpp/DataQuery/> și a fost accesată de mai multe ori în intervalul mai-iulie 2016.
- ¹⁵ Gerard Piel, "Worldwide Development or Population Explosion: Our Choice", *Global Issues* 98/99, Duskin/McGraw-Hill, Gutford, 1998.
- ¹⁶ Massimo Livi Bacci, *Populația în istoria Europei*, traducere de Alina Vamanu, Polirom, Iași, 2003, p. 198.
- ¹⁷ Ibidem, p. 191; *United Nations, Department of Economic and Social Affairs, Population Division (2015). World Population Prospects: The 2015 Revision, custom data acquired via website* (accesat la 24 iunie 2016).
- ¹⁸ Inclusiv Mexicul.
- ¹⁹ Notă: a. regiuni dezvoltate – Europa, America de Nord, Australia/Noua Zeelandă, Japonia; b. regiuni subdezvoltate – Africa, Asia (excepție Japonia), America Centrală și de Sud, Melanezia, Micronezia și Polinezia.
- ²⁰ Massimo Livi Bacci, *op. cit.*, p. 195.
- ²¹ Ibidem, p. 199.
- ²² Richard Jackson, Neil Howe (coord.), *op. cit.*, pp. 47-48.
- ²³ *International Migration 2006* (New York: UN Population Division, 2006); *International Migration Outlook* (Paris: OECD, 2007), ambele surse citate în Richard Jackson, Neil Howe (coord.), *op. cit.*, p. 100.
- ²⁴ Richard Jackson, Neil Howe (coord.), *op. cit.*, p. 50.
- ²⁵ Pentru rata fertilității și speranța de viață la naștere calculele sunt pentru anii 1965-1970, 1985-1990, 1995-2000, 2010-2015 și 2045-2050.
- ²⁶ Raportul dintre populația de peste 65 de ani și populația cu vârste între 20-64 de ani.
- ²⁷ Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York, 1996, p. 119.
- ²⁸ Richard Jackson, Neil Howe (coord.), *op. cit.*, p. 9.
- ²⁹ Nicholas Eberstadt, "Population Change and National Security", *Foreign Affairs*, Vol. 70, No. 3, 1991, p. 129.
- ³⁰ Richard Jackson, Neil Howe (coord.), *op. cit.*, p. 9.
- ³¹ Ibidem, p. 49.
- ³² "How Groups Voted in 2012", *Roper Center For Public Opinion Research*, Cornell University. Disponibil la: <http://ropercenter.cornell.edu/polls/us-elections/how-groups-voted/how-groups-voted-2012/> (accesat la data de 28 iunie 2016).
- ³³ Ruy Teixeira, John Halpin, "The Obama Coalition in the 2012 Election and Beyond", *Center for American Progress*, December 4, 2012. Disponibil la: <https://www.americanprogress.org/issues/progressive-movement/report/2012/12/04/46664/the-obama-coalition-in-the-2012-election-and-beyond/> (accesat la data de 16 iunie 2016).
- ³⁴ Stephanie Czekalinski, "Republicans Can't Win With White Voters Alone", *The Atlantic*, September 7, 2013. Disponibil la: <http://www.theatlantic.com/politics/archive/2013/09/republicans-cant-win-with-white-voters-alone/279436/> (accesat la data de 13 iulie 2016).

- ³⁵ Urmare a multiculturalismului postbelic.
- ³⁶ William Lind, "Understanding Fourth Generation War", *Military Review*, Sept-Oct 2004, 16. Disponibil la: www.au.af.mil/au/awc/awcgate/milreview/lind.pdf (accesat la data de 15 iunie 2016).
- ³⁷ Stephen Graham, *Cities Under Siege: The New Military Urbanism*, Verso, London & New York, 2011, p. 60.
- ³⁸ Gilles Deleuze, "Postscript on the Societies of Control", *October*, Vol. 59, 1992, pp. 3-7.
- ³⁹ Stephen Graham, *op. cit.*, p. 67.
- ⁴⁰ Pentru mai multe detalii privind implicațiile geopolitice generate de schimbările demografice, vezi Richard Jackson, Neil Howe (coord.), *op. cit.*, p. 9 sau Christian Leuprecht, "Scanning the Consequences of Demographic Change for the Emerging Security Landscape", in *Exploring the Security Landscape: Non-Traditional Security Challenges*, Anthony J. Masys (coord.), Springer, 2016, pp. 141-157.

Bibliografie

- BACCI Massimo Livi, *Populația în istoria Europei*, traducere de Alina Vamanu, Polirom, Iași, 2003.
- CINCOTTA Richard P., DOCES John, "The Age-Structural Maturity Thesis. The Impact of the Youth Bulge on the Advent and Stability of Liberal Democracy", in Gladstone, J. A., Kaufmann, Eric P., Toft, Monica Duffy (coord.), *Political Demography. How Population Changes Are Reshaping International Security and National Politics*, Paradigm Publisher, Boulder, Colorado, 2011, pp. 98-116.
- CONEA I., „Geopolitica. O știință nouă”, *Sociologie Românească*, Vol. II, Nr. 9-10, septembrie-octombrie 1937, pp. 3-36.
- DELEUZE Gilles, "Postscript on the Societies of Control", *October*, Vol. 59, 1992, pp. 3-7.
- DIAMOND Jared, *Guns, Germs, and Steel: The Fates of Human Societies*, W. W. Norton, New York, 1997.
- EBERSTADT Nicholas, "Population Change and National Security", *Foreign Affairs*, Vol. 70, nr. 3, 1991, pp. 115-131.
- GOLDSTONE J. A. (coord.), *Revolutions: Theoretical, Comparative, and Historical Studies*, Wadsworth/ Thomson Learning, Belmont, CA, 2003.
- Idem.*, "A Theory of Political Demography. Human and Institutional Reproduction", in Gladstone, J. A., Kaufmann, Eric P., Toft, Monica Duffy (coord.), *Political Demography. How Population Changes Are Reshaping International Security and National Politics*, Paradigm Publisher, Boulder, Colorado, 2011, pp. 10-30.
- GRAHAM Stephen, *Cities Under Siege: The New Military Urbanism*, Verso, London & New York, 2011.
- HOWE Neil, JACKSON Richard, "Demography and Geopolitics. Understanding Today's Debate in Its Historical and Intellectual Context", in Gladstone, J. A., Kaufmann, Eric P., Toft, Monica Duffy (coord.), *Political Demography. How Population Changes Are Reshaping International Security and National Politics*,

- Paradigm Publisher, Boulder, Colorado, 2011, pp. 31-48.
- HUNTINGTON Samuel, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York, 1996.
- JACKSON Richard, HOWE Neil (coord.), *The Graying of the Great Powers. Demography and Geopolitics in the 21st Century*, Center for Strategic and International Studies, Washington, 2008.
- LEUPRECHT Christian, "Scanning the Consequences of Demographic Change for the Emerging Security Landscape", in Masys, Anthony J. (coord.), *Exploring the Security Landscape: Non-Traditional Security Challenges*, Springer, 2016, pp. 141-157.
- PIEL Gerard, "Worldwide Development or Population Explosion: Our Choice", *Global Issues* 98/99, Duskin/McGraw-Hill, Gutford, 1998.
- TUATHAIL G. Ó, "Imperialist Geopolitics", in Tuathail, G. Ó, Dalby, S., Routledge, P. (coord.), *The Geopolitics Reader*, Routledge, London & New York, 2003, pp. 15-26.
- WEINER Myron, TEITELBAUM Michael S., *Political Demography, Demographic Engineering*, Berghahn Books, New York & Oxford, 2001, pp. 11-12.
- LIND William, "Understanding Fourth Generation War", *Military Review*, Sept.-Oct. 2004. Disponibil la: www.au.af.mil/au/awc/awcgate/milreview/lind.pdf (accesat pe 15 iunie 2016).
- Roper Center For Public Opinion Research, Cornell University. Disponibil la: <http://ropercenter.cornell.edu/polls/us-elections/how-groups-voted/how-groups-voted-2012/> (accesat pe 28 iunie 2016).
- TEIXEIRA Ruy, HALPIN John, "The Obama Coalition in the 2012 Election and Beyond", *Center for American Progress*, December 4, 2012. Disponibil la: <https://www.americanprogress.org/issues/progressive-movement/report/2012/12/04/46664/the-obama-coalition-in-the-2012-election-and-beyond/> (accesat pe 16 iunie 2016).
- United Nations, Department of Economic and Social Affairs, Population Division (2015). *World Population Prospects: The 2015 Revision*, custom data acquired via website. Disponibil la: <https://esa.un.org/unpd/wpp/DataQuery/> (accesat în intervalul mai-iulie 2016).
- "Why London's Black and Asian Voters Delivered it for Sadiq Khan as Mayor", *Political Scrapbook*, May 6, 2016. Disponibil la: <https://politicalscrapbook.net/2016/05/why-londons-black-and-asian-voters-delivered-it-for-sadiq-khan-as-mayor/> (accesat pe 24 iulie 2016).
- Resurse electronice**
- CZEKALINSKI Stephanie, "Republicans Can't Win With White Voters Alone", *The Atlantic*, September 7, 2013. Disponibil la: <http://www.theatlantic.com/politics/archive/2013/09/republicans-cant-win-with-white-voters-alone/279436/> (accesat pe 13 iulie 2016).

Anexă*Tabelul 1. Distribuția procentuală a populației Terrei: 1800-2050*

Continent	1800	1900	2000	2050
America de Nord	0,7	5	5,2	4,8
Europa	20,8	24,7	11,9	7,2
Asia	64,9	57,4	60,5	57,3
America Centrală și de Sud	2,5	4,5	8,5	8,4
Africa	10,9	8,1	13,4	21,7
Oceania	0,2	0,4	0,5	0,5

Sursa: United Nations Population Division, Briefing Packet, 1998 Revision of the World Population Prospects; World Population Prospects, The 2006 Revision.

Criza vecinătăților UE și eșecul Politicii Europene de vecinătate

(EU neighborhoods crisis and the failure of the European Neighborhood Policy)

Dorin-Mircea DOBRA

Abstract: *On a summative evaluation of the decade since the launch of the European Neighborhood Policy, the results show at least unsatisfactory, reporting the situation on the ground at the initial objectives of policy, whether it comes to the strategic document in 2004 or the Barcelona Declaration in 2005 or the launch of the Mediterranean Union in 2010. In the Eastern Partnership, three countries have distant or cold relations with the European Union, due to Russia and its dependencies, and the other three (Moldavia, Ukraine and Georgia) facing territoriality problems that Russia has created and maintains them, without the EU to be able to set meaningful answers in order to influence Russia's aggressive position. In a row, the Mediterranean Union is in an even critical stage and the immigrants' crisis is precisely definite proof that the whole strategy failed as areas devoted to this European project. In these circumstances, the question arises: Where exactly lacked efficiency between the acuity of raising neighborhood concerns and poor implementation of programs dedicated to this policy? The European Agenda is required to debate all these aspects in order to assess, even for the future, the weaknesses in their own policies and strategies.*

Keywords: *EU neighborhoods, enlargement of the EU, geopolitics, European route of Eastern States, future of the EU, continental security.*

Status-quo-ul actual al Parteneriatului Estic

La o evaluare obiectivă a tuturor vecinătăților UE, ne referim desigur la cele sudice și estice, putem constata cu ușurință și, mai ales, cu îngrijorare, că harta statelor la care ne referim se înroșește aproape complet. Fie că luăm Alianța pentru Mediterana sau

statele din Parteneriatul Estic, lucrurile stau cam la fel. *Dacă hașurăm statele cu conflicte în desfășurare sau conflicte înghețate, observăm că zonele rămase neatinse s-au redus, tinzând să devină o minoritate neglijabilă. Pe lângă semnalul de alarmă tras, întrebarea ce se impune automat este aceea referitoare la eficiența și finalitatea Politicii Europene de*

Vecinătate, mai exact la capacitatea acestuia de a impune sau menține securitatea la granițele UE.

Pentru a ne apropia însă de subiectul nostru, vom constata doar că, în cazul Parteneriatului Estic, aproape fiecare stat de la granița UE are în acest moment zone de teritoriu în care există încleștări armate, deschise sau înghețate, cu Rusia. *Fără prea mare efort, la o evaluare sumativă, devine evident că aceasta este strategia Federației Ruse de a se opune extinderii influenței UE – deschiderea sau păstrarea unor zone de conflict, bazate pe tensiuni interetnice istorice, susținute fie de minorități etnice, fie de orientare rusofilă a populației din zonă.*

Analizând cele șase state cărora Politica Europeană de Vecinătate le este adresată, în funcție de evoluția relațiilor cu UE, subliniem doar faptul că toate cele trei state ce au semnat deja acorduri de asociere la UE și DCFTA se află într-o situație de similaritate cel puțin evidentă. Pe rând, Republica Moldova înregistrează tensiuni în autoproclamata „Regiune trasnistreană”¹, Ucraina se confruntă cu front deschis în partea estică a țării, iar Georgia deține în granițele istorice o regiune recunoscută de Rusia ca independentă sub denumirea de „Abhezia-Osetia”. *Întâmplător sau nu, toate aceste situații au pus Rusia în postura de a-și infiltra trupe armate în aceste teritorii, astfel încât prezența intereselor rusești este nu doar evidentă, dar și îngreunează perspectivele celor trei țări.*

În cazul celorlalte trei țări, Armenia, Azerbaijan și Belarus, perspectivele europene sunt și mai îndepărtate atâta timp cât conjunctura istorică și geopolitică le-a pus în situația de a adera la Uniunea Economică Eurasiatică. Belarus se evidențiază ca fiind cea mai apropiată țară de Rusia, fondatoarea Comunității Statelor Independente după căderea URSS, iar Armenia și Azerbaijan rămânând prinse în conflictul din Nagorno-Karabakh, înghețat pentru moment, în urma căruia însă Armenia a aderat în 2014 la Uniune, iar Azerbaijan păstrând o relație necesară cu Rusia datorită vulnerabilităților politico-economice.

Pentru aceste din urmă trei țări, UE și-a redus activitatea la un nivel comun agreat, prin Acorduri de Parteneriat ce vizează în special monitorizarea și implementarea unor reforme legislative în domeniile democrației, drepturilor omului, administrației și comerțului prin intermediul unor Consilii și Comitete de Cooperare.

Într-o abordare de ansamblu însă a zonei sud-est europene, care influențează evoluțiile din Parteneriatul Estic, de o dinamică susținută ușor observabilă mai ales pe parcursul ultimului an, se poate cunoaște o încordare a atmosferei ce face evidente suprapunerile de interese geopolitice. *Două ar fi aspectele fundamentale ale acestei ecuații, din perspectiva entităților implicate. Mai întâi, în mod evident, vorbim de interesul asigurării unor vecinătăți favorabile sau chiar integrării acestei zone în sfera proprie de influență, cu*

scopul de a mări sau menține un anumit raport de forțe în zonă. Apoi, și aspectul devine tot mai important, ecuația accesului strategic la resursele minerale, joacă un rol tot mai important în relația UE-Rusia, iar Uniunea și-a construit pentru aceasta A Framework Strategy for a Resilient Energy Union with a Forward-Looking Climate Change Policy. „În vecinătatea noastră imediată, Comisia va propune consolidarea Comunității Energiei, asigurând o punere în aplicare eficace a acquis-ului UE în domeniul energiei, al mediului și al concurenței, reforme pe piața energiei și stimularea investițiilor în sectorul energetic. Scopul este de a obține o mai bună integrare a piețelor energiei din UE și din Comunitatea Energiei. Relațiile în domeniul energiei cu țările din cadrul parteneriatului european pentru vecinătate (PEV) vor fi luate în considerare la revizuirea în curs a PEV”².

Din toate aceste motive, jocul geo-politic implicat odată cu țările cărora Parteneriatul Estic li se adresează se transformă într-o miză pe termen lung în care mutările părților interesate arată atât intențiile lor strategice dar și configurează o relație UE-Rusia ce se află într-o perioadă de re poziționare și, pe alocuri, de confruntare.

Configurările strategice instituționale

Încadrat în proiectul de ansamblu Politica Europeană de Vecinătate,

adoptat în 2003, Parteneriatul Estic reprezintă instrumentul de cooperare bilaterală cu cele șase state aflate în proximitatea estică a Uniunii Europene.

Pe fondul marilor provocări ale anilor 2013-2014, desfășurate în vecinătatea Uniunii (revoluția demnității în Ucraina, războaiele civile în Orientul Mijlociu etc.), instituțiile UE reacționează în consecință și deschid un demers de evaluare și impulsione al întregii Politici Europene de Vecinătate. În cadrul Comunicării „Neighbourhood at the Crossroads” a Comisiei Europene, sunt luate în considerare aceste evoluții. „But is was also, once again, a year of crisis, reflecting political instability and continuing difficult socio-economic conditions across a number of countries and neighbourhood”³.

În evaluarea citată, datată în primul trimestru al anului 2014, este realizată o trimitere, aceea a necesității diferențierii între parteneri, ce va defini evoluția ulterioară a PEV. „The choices made by some countries will require greater differentiation in the relations between the EU and its partners, in order to respond to the expectations and needs of each partner, while also safeguarding the EU’s own strategic interests”⁴.

În baza evaluărilor documentului, diferențierea dintre cele șase țări ale Parteneriatului Estic este realizată în cadrul rapoartelor de progress în care Ucraina, Moldova și Georgia sunt incluse în categoria Acordurilor de Asociere și Comerț Aprofundat cu UE. Din punctul de vedere al

cadrlui financiar, Comunicarea citată realizează de fapt adoptarea unui instrument de existență financiară pentru perioada 2014-2020, în care efortul bugetar al UE destinat Politicii Europene de Vecinătate depășește 15 miliarde Euro.

Pe fond, Comunicarea Neighbourhood at the Crossroads, reafirmă obiectivele ENP și subliniază abordarea diferențiată a țărilor partenere relativă la obiectivele asumate de acestea. „The main messages of EU communication are that the ENP helps to make Europe and its neighbourhood a better, safer and more prosperous place, and that the ENP improves people's lives, by contributing to more democratic, open and equal societies and to greater prosperity, and by creating networks between the EU and neighbouring countries”⁵.

Nota de nuanță, aceea a necesității abordării diferențiate a fiecărei țări, rămâne și punctul de greutate al comunicării, notă urmărită, așa cum vom încerca să demonstrăm, pe întreg parcursul anului 2014 și, ulterior, 2015.

În luna martie a anului 2015, Comisia Europeană lansează, împreună cu Înalțul Reprezentant al UE pentru Afaceri Externe și Politică de Securitate, Documentul Comun de Consultare „Către o nouă politică europeană de vecinătate”. Cu trimiteri la textul anterior citat, „Neighbourhood Crossroads”, textul de consultare din 2015 pleacă de la premisele realiste ale proximităților UE și caută să adopte soluții care să

încurajeze evoluțiile pozitive în relațiile UE cu vecinii săi.

Conjunctura vecinătăților UE, pe care deja am semnalat-o în prima parte a lucrării, trebuia să ducă la o reevaluare a Politicii Europene de Vecinătate. În introducerea documentului amintit, aspectul este bine subliniat. „The ENP has not always been able to offer adequate responses to these recent developments, nor to the changing aspirations of our partners. Therefore, the EU's own interests have not been fully served either”⁶.

Necesitatea revizuirii ENP, a ipotezelor propuse în 2003 și, ulterior, în 2011, cu ocazia primei reevaluări, reiese cu evidență și în 2014, momentul inițierii unei largi consultări pe această temă. „The purpose of such a review is to ensure the ENP can, in the future, support more effectively the development of an area of shared stability, security and prosperity with our partners. It also has to explore whether the ‘special relationship’ is reaching its full potential, and what can be done to strengthen it in the interests of both the EU and its partners”⁷. Problematica securității continentale și cea a echilibrelor de putere globale este luată în considerare cu această ocazie. „In this regard, an effective ENP needs to be closely integrated into an overall EU Foreign Policy with a comprehensive approach using all instruments both of the EU and of Member States”⁸.

Două sunt aspectele de nuanță anunțate încă din martie 2014, referitoare la necesarul impuls de oferit

ENP. Mai întâi, cel al diferențierii și al încurajării partenerilor dispuși să evolueze mai rapid pe calea cooperării bilaterale cu UE în cadrul ENP, iar apoi cel al necesității abordării „vecinilor – vecinilor”, pentru un cadru mai larg de securitate. „The current framework of the ENP covers 16 neighbouring countries. However, many of the challenges that need to be tackled by the EU and its neighbours together, cannot be adequately addressed without taking into account, or in some cases co-operating with, the neighbours of the neighbours”⁹.

Consultarea astfel inițiată, plecată de la premisele momentului inițial 2003, bazată pe învățăminte desprinse în cei mai bine de 10 ani de funcționare, ajunge la câteva întrebări ce vizează viitorul ENP și configurațiile acesteia. Cităm câteva din ele, conținute în documentul amintit:

„Should the current geographical scope be maintained? Should the ENP allow for more flexible ways of working with the neighbours of the neighbours?”;

„Can partnerships be focussed more explicitly on joint interests, in order to increase ownership on both sides?”;

„How should the ENP address conflicts and crises in the neighbourhood? Should CFSP and CSDP activities be better integrated in the ENP framework?”¹⁰

În mod evident, multe din aceste întrebări se adresează direct și Parteneriatului Estic, în care problematicele militar-teritoriale sau de consolidare a sistemului democratic au

părut să se impună în anii 2013-2014, și dacă ne referim doar la Ucraina și Republica Moldova. Din această perspectivă, Summit-urile Parteneriatului Estic au jucat un rol important, iar cel desfășurat în 2015 stătea în ipostaza de a oferi soluții de reevaluare a ENP.

În evoluția sa istorică, Parteneriatul Estic și-a văzut direcționată evoluția odată la 2 ani, cu ocazia Summit-urilor dedicate. Lansat propriu-zis în 7 mai 2009 la Praga, PE își asuma condiția de instrument de asociere economică și politică bilaterală între Uniunea Europeană și vecinii săi. Încă de la acea vreme erau avute în vedere posibile Acorduri de Asociere și Acorduri de Comerț ca o realizare a obiectivelor PE. Din punct de vedere politic, cooperarea avea în vedere crearea condițiilor necesare pentru accelerarea asocierii bilaterale cu o valorificare a susținerii din partea UE pe dimensiunea consolidării democrației și a respectării drepturilor fundamentale ale omului în statele partenere.

La acea vreme, una din principalele critici adresate PE era aceea că în cadrul său sunt folosite instrumentele specifice statelor în curs de aderare (aprofundare și consolidare a relațiilor, foii de parcurs în vederea consolidării democrației, spații libere de comerț, suspendarea regimului vizelor), fără însă a oferi și finalitatea și avantajele acestora – aderarea la UE.

Aceasta este în fapt, și marele semn de întrebare care plutește deasupra destinului PE: în ce măsură,

odată cu aprofundarea relațiilor UE – vecinătatea estică, posibilitatea aderării devine palpabilă? Pe parcursul celor patru Summit-uri dedicate analizei PE și trasării unor noi direcții de dezvoltare, problematica aderării la UE a devenit tot mai acut resimțită, mai ales pe fondul opțiunilor evidente ale unor state partenere, a așteptărilor populațiilor de acolo, dar și pe fondul reacțiilor „strategice” ale Rusiei la aceste evoluții.

Desfășurat însă, pe fundalul acțiunilor Rusiei în Ucraina, Summit-ul de la Riga și tonul său au fost declarate ulterior ca „neconvingătoare”. Referirea la problematica Insulei Crimeea rămâne, din această perspectivă, accentul cel mai tranșant al acestei Declarații. „The Acts against Ukraine and the events in Georgia since 2014 have shown that the fundamental principles of sovereignty and territorial integrity within internationally recognized borders cannot be taken for granted in the 21st century on the European continent”¹¹. În rest, sunt subliniate evoluțiile în relația cu fiecare țară parteneră, fiind reafirmate orientările de aprofundare diferențiată pe această linie. Din toate aceste motive, conștiința publică, dar și specialiștii au catalogat momentul Riga 2015 ca o șansă ratată de reorientare și accentuare a relațiilor UE – EaP, fără însă a se renunța la obiectivele inițiale ale ENP. *”In Riga, however, apart from the given stage signal, no major decisions were taken. This is also because key decision makers, the Western European states not experience the crisis of*

*eastern flank so acute as the countries involved – the residents and the signatories of Association Agreements. Overall the Riga moment, even if no means an approach does not mean any EU removal of Ukraine, Moldova or Georgia. Only future history will show us the way to be but because on the fundamentals aspects, the EU did not hesitate to reiterate its position, and we refer to the paragraphs that propos the positioning toward Russia’s actions in Ukraine”*¹².

Este dificil astăzi de măsurat dacă Declarația Comună de la Riga a încurajat sau nu procesul de reevaluare a ENP. Cert este însă că tonul și contururile oferite cu această ocazie s-au înscris în obiectivele efortului de consultare a parlamentelor naționale inițiat de Comisie în martie 2015. În complexul de securitate mult mai prezent decât în cazul celorlalte trei Summit-uri, UE și-a asumat principiul „more for more”, adică mai multă susținere financiară și adâncire a relațiilor odată cu avansarea procesului de reformă din statele partenere. „The EU has provided and will continue to provide, notably via the European Neighbourhood Instrument (ENI), significant support and dedicated programmes, including in institution-strengthening and public administration reform, to bolster all three partners’ capacity to carry forward comprehensive reform which is essential in order to draw maximum benefit from the AA/DCFTAs. The DCFTA Facility for SMEs, a new joint initiative of the European Commission, the EIB and the EBRD,

will unlock important new investments to support SMEs in taking full advantage of the new business opportunities arising from the AA/DC-FTAs. The EU's incentive-based approach („more-for-more”) will benefit those partners most engaged in reforms. EU financial support to all its partners will be conditioned by concrete reform steps”¹³.

*
* *

Revizuirea politicii europene de vecinătate

Început, așadar, în primul trimestru al anului 2015, procesul de revizuire al ENP a cunoscut câteva etape ce au reușit să creioneze și să sublinieze marile orientări și poziționări cuprinse în documentul final din 18.11.2015, sub titlul „Revizuirea Politicii Europene de Vecinătate”.

Am arătat că în documentul comun de consultare, intitulat „Către o nouă Politică Europeană de Vecinătate” și lansat în luna martie a anului 2015, premisele de la care se pleca erau clare și corecte conjunctural. Fie că ne referim la observația că vecinătățile UE sunt mai instabile decât în urmă cu zece ani, atât în Est cât și în Sud, fie la aceea că ENP nu a fost capabilă să reacționeze la aceste evoluții, fie la constatarea că partenerii UE se diferențiază tot mai mult, avem în ansamblu un set de premise ce făceau evidentă necesitatea revizuirii ENP. Tot pe parcursul prezentului articol am arătat că, de

exemplu, ideea necesității diferențierii raporturilor UE cu țările partenere fusese deja susținută în evaluarea la 10 ani a ENP, documentul „Neighbourhood at the Crossroads”, discutat încă din 2014.

Tot în cadrul comunicării din 2014, este luată ca premisă necesitatea adâncirii relațiilor țărilor partenere cu UE, acolo unde acest lucru se întâmplă voluntar, dar și câștigarea suportului popular pentru ruta europeană, ca și componentă de susținere a acestor eforturi bilaterale. „Developments in 2013 – both positive and negative – underlined that the success of the policy is directly dependent on the ability and commitment of governments to reform and to deepen relations with the EU, as well as on the capacity to explain and gain popular support and adherence to this agenda”¹⁴.

Revenind pe parcursul procesului de revizuire, prin consultarea publică inițiată în anul 2015, instituțiile europene așteaptă răspunsuri din partea stake-holder-ilor, parlamentelor naționale și reprezentanților instituțiilor europene implicate în demers. În acest sens, rămâne de subliniat moțiunea adoptată de Parlamentul European, prin vocea raportorului Edurad Kukan, care trasează câteva linii directoare în privința dezbatărilor. Este reluată ideea instabilității vecinătăților UE, a incapacității UE de a oferi răspunsuri adecvate, precum și cea a necesității abordării diferențiate a partenerilor. În vederea revizuirii ENP, moțiunea face câteva propuneri pragmatice referitoare fie

la instrumentele politicii, fie la necesitatea adâncirii relațiilor bilaterale. „Notes that the ENP should deploy its own methodology and tools, which correspond to the level of ambition and goals that the different ENP countries aspire to in their relations with the EU”¹⁵.

Moțiunea parlamentară abordează însă, aspect demn de a fi subliniat, legătura între Politica de Vecinătate și cea de lărgire a UE. „Stresses that enlargement and neighbourhood policies are separate policies with different objectives; reiterates, however, that European countries within the ENP can PE551.887v01-00 6/9 PR1053316EN.doc EN apply for membership if they satisfy the criteria and conditions of admission under Article 49 TEU”¹⁶. În vederea necesității diferențierii Acordurilor cu statele partenere, moțiunea subliniază această tendință, deschizând posibilitatea unor noi evoluții pe temă. „Calls for the ENP to be developed into a more tailor-made and flexible policy framework able to adapt to the diversity that exists; underlines that differentiation should take place not only between Eastern and Southern partners but also among the ENP countries themselves”¹⁷.

Am ținut să subliniem legătura dintre ENP și Procesul de Lărgire al UE deoarece, și am mai afirmat aspectul, una dintre marile critici adresate ENP este tocmai aceea că, deși este un instrument de colaborare, nu are în vedere procesul de lărgire, adică de asigurare a unui parcurs pentru țările partenere care să le

poziționeze clar în perspectiva aderării. Menționăm încă o dată, faptul că Raportul Kukan, elaborat în luna aprilie a anului 2015, era considerat o etapă importantă a procesului de consultare, în perspectiva Summit-ului de la Riga.

Un alt moment în întregul proces e reprezentat de întâlnirea Comisiei pentru Afaceri Externe a Parlamentului European cu reprezentanții parlamentelor naționale ale statelor membre ale UE, în prezența comisarului european, Johannes Hahn, la începutul lunii mai a anului 2015. Și cu această ocazie a fost reiterată necesitatea aprofundării relațiilor cu vecinii UE, însă în baza unor relații diferențiate. Raportorul PE, Eduard Kukan, a pledat pentru numirea de comisari speciali pentru cele două vecinătăți, tocmai pentru a putea consolida relațiile cu vecinii.

În același context, arătându-se că partenerii estici sunt singurii care dispun de premisele necesare pentru a deveni în timp candidați la aderarea la UE, a fost subliniată necesitatea de a include ENP în Politica de Securitate Comună a UE, date fiind implicațiile aduse de securitatea statelor vecine UE.

Una din concluziile întâlnirii a constituit-o necesitatea adoptării unui limbaj mai angajat la Riga, care să consemneze un viitor promițător mai ales în legătură cu cele trei state, Ucraina, Republica Moldova și Georgia. Din toate aceste așteptări, ce demonstau fie opțiunea țărilor din cadrul EAP, fie așteptările din spațiul public al dezbaterii privitoare la viito-

rul acestor țări, Declarația Comună de la Riga a fost catalogată drept neconvingătoare. „The Eastern Partnership was merely a policy until the Ukrainians took it too seriously and caught the EU by surprise. Now it looks like the programme is not able to offer a clear “European perspective“, which in Eurospeak means a promise of membership. EaP is changing from being a policy to being a toolbox which can help improving mechanisms of governance and economy of the states that will decide on tightening their relations with the Union”¹⁸.

În 18 noiembrie 2015, după întreg procesul de consultare inițiat în urmă cu un an, și în paralel cu evenimentele anului 2015 (fluxul de imigranți, ezitățile de la Riga), Comisia Europeană alături de Înalțul Reprezentant pentru Afaceri Externe și Politică de Securitate, emit „Comunicarea Comisiei către Parlamentul European, Consiliu, Comitetul Economic și Social European și Comitetul Regiunilor – Revizuirea Politicii Europene de Vecinătate”.

Sub umbrela unor obiective generoase, Revizuirea ENP a încercat să răspundă unor întrebări și așteptări manifestate de-a lungul anului în care procesul de consultare a avut loc. „The purpose of the current review of the ENP is to propose how the EU and its neighbours can build more effective partnerships in the neighbourhood. In doing so, the EU will pursue its interests which include the promotion of universal values. The EU’s own stability is built on demo-

cracy, human rights and the rule of law and economic openness and the new ENP will take stabilisation as its main political priority in this mandate”¹⁹.

Referitor la necesitatea unei noi etape de parcurs ale relației UE cu țările partenere, Comunicarea tracează obiective generoase: „The EU proposes to start a new phase of engagement with partners in 2016, consulting on the future nature and focus of the partnership. The expectation is that different patterns of relations will emerge, allowing a greater sense of ownership by both sides. The EU is ready to discuss the possibility to jointly set new partnership priorities, which would focus each relationship more clearly on commonly identified shared interests”²⁰.

În privința personalizării relațiilor cu fiecare țară, Comisia propune obiective comun asumate pentru fiecare partener: „There will no longer be a single set of progress reports on all countries simultaneously. Instead the EU will seek to develop a new style of assessment, focusing specifically on meeting the goals agreed with partners”²¹. Aspectul rămâne de semnalat, cu cât el apăruse și în Rezoluția Pe și în Raportul Kukan referitor la ENP.

În chestiunea viitoarei probabile aderări la UE, Comunicarea rămâne destul de vagă, neexcluzând însă ideea de principiu: „Relations between neighbours themselves should be reinforced, and sub-regional cooperation in both the east and the south should be promoted. Where

relevant, regional cooperation between neighbourhood partners and Member States, together with candidate and potential candidate countries, will be pursued through EU macro-regional strategies and territorial cooperation programmes, with a view to fully exploiting their potential”²².

Un aspect important, semnalat încă de pe timpul întregului an 2015, consta în relația cu statele terțe. Aspectul nu este neglijat, el apărând încă de la lansarea consultării, sub sintagma „vecinii – vecinilor”. „Where connections and interdependencies with other partners require broader formats of cooperation, third countries should be involved. The EU will use Thematic Frameworks to offer cooperation on regional issues of concern to our neighbourhood to state and multilateral actors in the wider region, including accession and other partners”²³.

Pentru o punere în aplicare mai eficace a ENP, Comisia își asumă prioritățile inițiale ale Politicii, corelate cu Agendele de Asociere realizate cu statele partenere. „Association Agendas and partnership priorities will be the basis for setting priorities for assistance. Bilateral allocations to partner countries will reflect the priorities of the ENP and 20 the level of their ambitions, and commitment to and implementation of reform will continue to guide the allocation of funds under the ENP umbrella programme”²⁴.

Conștientă de lipsurile de vizibilitate și de traseu ale ENP, Comisia Europeană cere, în finalul documen-

tului de revizuire, mai multă coerență în acțiunile statelor membre. „More involvement of the Member States in setting communication priorities should help ensure a more coherent EU voice. EU Delegations in the partner countries will work closely together with Member States’ representatives in their engagement with key stakeholders, in particular civil society. Outreach activities are also necessary inside the EU to explain to our citizens why stable, secure and prosperous countries in our near vicinity are key to the EU’s own stability and security”²⁵.

Rămâne însă pentru întreaga comunicare, o notă ce o poate defini, luând în considerare tonul diplomatic, instrumentele nou propuse, precum și obiectivele asumate: acea notă e referitoare la stabilitate, ca prioritate a întregii politici: „The ENP is a long-term engagement with the EU’s neighbours, but it also needs to take account of the most pressing needs. In the next three to five years, the most urgent challenge in many parts of the neighbourhood is stabilisation”²⁶. Subliniem aspectul deoarece, într-un limbaj corect diplomatic, acesta reprezintă tocmai accentul ce oferă răspunsuri la toate întrebările și așteptările de la noua ENP.

*

* *

În evaluarea noii ENP, așa cum a fost ea conturată la finalul anului 2015, trebuie obligatoriu să luăm în considerare conjunctura publicării ei: în vecinătatea Estică, Rusia a încălcat

suveranitatea, independența și integritatea teritorială a Ucrainei, în vecinătatea Sudică, un million de oameni au forțat frontierele externe și interne ale UE, provocând „cea mai mare criză a UE de la înființarea ei și până în prezent”.

Dacă de la Summit-ul de la Riga existau așteptări pe dimensiunea integrării europene a celor trei țări semnatare ale Acordurilor de Asociere, de la Documentul de revizuire a ENP se așteptau deopotrivă semnale încurajatoare pentru partenerii UE.

Astăzi, nu putem spune, la fel ca în cazul Declarației Comune de la Riga, că Revizuirea ENP a provocat dezamăgire. Procedura de consultare a reușit să canalizeze marile preocupări ale actorilor implicați, iar documentul final a punctat răspunsuri pentru acestea.

Premisa de la care a pornit procesul de revizuire, aceea că vecinătatea UE era mai puțin stabilă decât în urmă cu mai bine de 10 ani, și-a

găsit răspuns în Comunicare, prin însăși precizarea că stabilitatea statelor partenere este principalul obiectiv al ENP pentru următorii 3-5 ani.

În același timp însă, trecerea la o relație mult mai personalizată între UE și parteneri, prin stabilirea unor agende individualizate și asumate de țările semnatare, oferă acestora posibilitatea de a-și afirma mai precis interesele.

Evaluată ca moment de parcurs, Comunicarea privind Revizuirea ENP reprezintă un pas înainte în relația UE – vecinătăți. Raportată la conjunctura în care a fost adoptată, noua ENP se constituie într-un semnal de consistență al UE transmis partenerilor săi, semnal ce aruncă mai întâi lumini de susținere și investiții în stabilitatea țărilor partenere, și abia apoi, păstrează deschisă opțiunea unui viitor comun în privința țărilor care au semnat Acorduri de Asociere la UE.

Note

¹ <http://www.pri.org/stories/2014-03-24/transnistria-slice-cold-war-real-estate-and-even-its-name-dispute>, accesat la data de 10. 07. 2015.

² <http://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?uri=COM:2015:80:FIN>, accesat la data de 09. 07. 2015.

³ Neighbourhood at the Crossroads, JOIN(2014), Bruxelles, 27. 03. 2014, http://eeas.europa.eu/enp/pdf/2014/joint_communication_en.pdf, accesat la data de 28. 05. 2016.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*, p. 6.

⁶ Towards a new European Neighbourhood Policy, JOIN (2015) 6 final, Bruxelles, 4. 03. 2015, p. 2, <http://ec.europa.eu/enlargement/neighbourhood/consultation/consultation.pdf>, accesat la data de 31. 05. 2016.

⁷ *Ibidem*, p. 3.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*, p. 4.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 5-6.

¹¹ <http://www.consilium.europa.eu/en/meetings/international->

- summit/2015/05/21-22/_ accesat la
data de 02. 06. 2016.
- Dorin Dobra, *The Current Stakes of
the European Neighbourhood Policy*,
Cluj-Napoca, 29-31 octombrie.
- Joint Declaration of the Eastern
Partnership Summit (Riga, 21-22
May 2015), [http://eeas.europa.eu/
eastern/docs/riga-declaration-220515-
final_en.pdf](http://eeas.europa.eu/eastern/docs/riga-declaration-220515-final_en.pdf), accesat la data de 02.
06. 2016.
- Neighbourhood at the Crossroads,
JOIN(2014), Bruxelles, 27. 03. 2014,
[http://eeas.europa.eu/enp/pdf/2014/joint_
communication_en.pdf](http://eeas.europa.eu/enp/pdf/2014/joint_communication_en.pdf), accesat la
data de 28. 05. 2016.
- DRAFT REPORT on the review of
the European Neighbourhood Policy
(2015/2002(INI)), 22. 4. 2015,
[http://www.europarl.europa.eu/sides/
getDoc.do?pubRef=2F%2FEP%2F%
2FON%2FGML%2BCOMPARL%
2BPE-551.887%2B01%2BDOC%
2BPDF%2BV0%2F%2FEN](http://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?pubRef=2F%2FEP%2F%2FON%2FGML%2BCOMPARL%2BPE-551.887%2B01%2BDOC%2BPDF%2BV0%2F%2FEN), accesat
la data de 29. 05. 2016.
- Ibidem.*
- Ibidem..*
- [http://visegradinsight.eu/eap-
between-a-policy250515/](http://visegradinsight.eu/eap-between-a-policy250515/), accesat la
data de 29. 05. 2016.
- JOIN (2015) 50 final, Bruxelles, 18.
11. 2015,
[http://eur-lex.europa.eu/legal-
content/EN/TXT/PDF/?uri=CELEX:
52015JC0050&from=en](http://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/PDF/?uri=CELEX:52015JC0050&from=en), accesat la
data de 31.
- JOIN (2015) 50 final, Bruxelles, 18.
11. 2015,
[http://eur-lex.europa.eu/legal-
content/EN/TXT/PDF/?uri=CELEX:
52015JC0050&from=en](http://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/PDF/?uri=CELEX:52015JC0050&from=en), accesat la
data de 31.05. 2016.
- Ibidem*, p. 5.
- Ibidem*, p. 18.
- Ibidem.*
- Ibidem*, p. 19.
- Ibidem*, p. 21.
- Ibidem*, p. 4.

Resurse electronice

- Draft Report on the review of the European Neighbourhood Policy (2015/2002(INI)), 22.4.2015, <http://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?pubRef=-%2F%2FEPF%2F%2FNONSGLM%2BCOMPARI%2BPE51.887%2B01%2BDOC%2BPDF%2BV0%2F%2FEN>, (accesat pe 29.05.2016).
- <http://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?uri=COM:2015:80:FIN> (accesat pe 09.07. 2015).
- <http://visegradinsight.eu/eap-between-a-policy250515/> (accesat pe 29.05.2016).
- <http://www.consilium.europa.eu/en/meetings/international-summit/2015/05/21-22/> (accesat pe 02.06.2016).
- <http://www.pri.org/stories/2014-03-24/transnistria-slice-cold-war-real-estate-and-even-its-name-dispute> (accesat pe 10.07.2015).
- JOIN (2015) 50 final, Bruxelles, 18.11.2015, <http://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/PDF/?uri=CELEX:52015JC0050&from=en> (accesat pe 31.05.2016).
- Joint Declaration of the Eastern Partnership Summit (Riga, 21-22 May 2015), http://eeas.europa.eu/eastern/docs/riga-declaration-220515-final_en.pdf (accesat pe 02.06.2016).

Neighbourhood at the Crossroads, JOIN (2014), Bruxelles, 27.03.2014, http://eeas.europa.eu/enp/pdf/2014/jointcommunication_en.pdf (accesat pe 28.05.2016).

Towards a new European Neighbourhood Policy, JOIN (2015) 6 final,

Bruxelles, 4.03.2015, <http://ec.europa.eu/enlargement/neighbourhood/consultation/consultation.pdf> (accesat pe 31.05.2016).

Urbanizare și omogenizare socială: funcțiile sistematizării teritoriale în Epoca de Aur (I)¹

(Urbanization and social homogenization: the role of territorial systematization during The Golden Age)

Emanuel COPILAS

Abstract: *In Ceaușescu's Romania, territorial systematization was used as a gigantic political, economic and social tool in order to create the 'multilaterally developed socialist society'. The regime seemed to be homogenous and function in a unilateral ideological way. However, the national-communist edifice was full of contradictions. The most important of them that between party and state, reverberated at all levels of activity and systematization surely represented one of the most important fields in which party-state contradictions could expand. They did so, as I try to argue in the present article, in favor of the state rather than the party, although the party used the state as an administrative instrument in order to achieve its developmental goals.*

Keywords: *party, state, cities, villages, development.*

Consider, în baza unor argumente care urmează a fi dezvoltate, că denumirea „partidul-stat”, des utilizată de unii istorici români atât pentru perioada Gheorghiu-Dej, cât și pentru perioada Ceaușescu (Verzea, 2013), este inadecvată pentru a surprinde complexitatea și dinamismul discursului oficial, în interiorul căruia contradicțiile dintre partid și stat s-au dezvoltat cu timpul în forme antagonice. Să trecem în revistă la modul concret atribuțiile PCR, respectiv cele ale statului pe care l-a configurat, și care a ajuns până la urmă să îl dezintegreze. Conform statutului partidului din 1974, acesta reprezenta

„detașamentul de avangardă al clasei muncitoare, conducătorul tuturor oamenilor muncii din patria noastră în lupta pentru construirea socialismului și comunismului, forța politică conducătoare în Republica Socialistă România”, care include „cei mai înaintați și mai conștienți muncitori, țărani, intelectuali, funcționari” și care, în calitate de ghid ideologic al proletariatului aliat cu „țăranimea”, „intelectualitatea”, respectiv „celelalte categorii de oameni ai muncii”, „luptă pentru înfăptuirea Programului partidului de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comu-

nism”. Ideologia profesată de partid este cea „marxist-leninistă”, dar nu în formă brută, abstractă, ci ținând cont de „particularitățile specifice țării noastre”. În sfârșit, „Scopul final al partidului este construirea societății fără clase – societatea comunistă”².

Comparativ cu rolul partidului de principal vector politic în cadrul RSR, funcțiile statului apar ca fiind mai degrabă reglementative, oferind forme adecvate și practice aspirațiilor PCR. Astfel, „întreaga activitate de stat are drept scop dezvoltarea orândurii și înflorirea națiunii socialiste, creșterea continuă a bunăstării materiale și culturale a poporului, asigurarea libertății și demnității omului, afirmarea multilaterală a personalității umane”. Mai exact, „statul socialist român”:

- organizează, planifică și conduce economia națională;
- apără proprietatea socialistă;
- garantează exercitarea deplină a drepturilor cetățenilor, asigură legalitatea socialistă și apără ordinea de drept;
- dezvoltă învățământul de toate gradele, asigură condițiile pentru dezvoltarea științei, artei și culturii, înfăptuiește ocrotirea sănătății;
- asigură apărarea țării și organizează forțele sale armate;
- organizează relațiile cu celelalte state³.

Conform acestor atribuții, statul nu este deci altceva decât un vehicul, un instrument prin care partidul își duce la îndeplinire prioritățile politice în cadrul întregii societăți, imatură ideologic și deci refractară în anumite dozaje la sacrificiile necesare con-

struirii socialismului. Iar o astfel de prioritate politică a reprezentat-o și sistematizarea teritorială, chiar dacă a fost aplicată mult mai târziu decât a fost gândită inițial. Dar cum, în cadrul acestui proces, statul devine mai important decât partidul, sistematizarea intrând până la urmă de la bun început în atribuțiile sale, transformându-se, în termeni metaforici, într-o colivie de aur pentru partid și distilându-i imperativele ideologice până în punctul în care acestea devin, prin exacerbarea lor pe toate planurile, irelevante – urmează să aflăm din paginile de mai jos.

Primele sugestii legate de necesitatea reorganizării administrative și teritoriale ale RSR au fost emise de către secretarul general al PCR cu ocazia unei conferințe naționale a partidului din 1967. Argumentul principal prezentat în acest scop era acela al înapoierii relațiilor de producție în raport cu noile forțe de producție, care suferiseră, de la instaurarea la putere a regimului în 1948 și până atunci o transformare „calitativă”. Aceste noi forțe de producție erau deosebit de mobile și de numeroase comparativ cu anii precedenți, așa că se impunea ca regimul să le asigure noi condiții de viață, conforme cu dezvoltarea lor profesională și ideologică. Pe scurt, era nevoie de mai multe orașe care să suțină producția industrială și de modernizarea satelor și a comunelor, de metamorfozare a lor pe cât posibil în „centre cu caracter urban”⁴ pentru a asigura cantitatea de alimente necesară industrializării, alimente a căror prețuri erau impuse exclusiv de către stat, țăranii

înșiși neavând niciun cuvânt de spus în această privință, de estomparea progresivă a diferențelor dintre munca manuală și cea intelectuală⁵, așa cum prevăzuse Marx atunci când anticipase substanța, nu forma viitoarei societăți fără clase.

Afirmând că noile forțe de producție din RSR au nevoie de relații de producție pe măsură, Ceaușescu mima, voluntar sau nu, marxismul. Asta deoarece, știm deja de la Pavel Câmpeanu, relațiile de producție național-comuniste erau grevate de absența forțelor de producție pe care se străduiau, prin toate mijloacele posibile, să le proiecteze în existență; adică tocmai inversul argumentului de mai sus⁶. Avem de-a face aici cu o distorsionare tipic leninistă a marxismului. Forțele de producție, muncitorii, sunt prezentați cerând în mod autonom și în conformitate cu dezvoltarea obiectivă a societății noi relații de producție, adică noi forme de organizare și de gestionare a economiei și a modului de producție în ansamblu dar, de fapt, tocmai relațiile de producție leniniste, partidul acționând prin intermediul statului pentru a dirija fără rest întreaga dezvoltare a țării, făcea tot posibilul pentru a configura discursiv aceste noi forțe de producție, prezentându-le ca forță motrice a dinamicii socio-economice antrenând necesitatea unor relații de producție corespunzătoare și simulând astfel marxismul. Național-comunismul românesc pedala în gol sau, conform zicalei populare, puneu căruța înaintea boilor.

Gândită ca parte a unui proces de omogenizare socială având ca pan-

dant omogenizarea ideologică înțeleasă atât în calitate de cauză, cât și de efect al omogenizării sociale, sistematizarea teritorială era inserată ca dimensiune a uneia dintre etapele de anvergură care jalonau acest ambițios și îndelungat demers. Prima etapă, consideră Elisabeta Trăistaru, era dată de înlocuirea capitalismului de către socialism și de „crearea unei comunități reale, economice, politice și ideologice între membrii societății”.

Comunitatea economică a membrilor societății este generată de existența proprietății socialiste asupra mijloacelor de producție, de concordanța ce se realizează între forțele de producție și relațiile de producție socialiste. *Comunitatea social-politică* a membrilor societății este exprimată de consolidarea continuă a alianței dintre clasa muncitoare și țărănime – clasele fundamentale ale societății noastre – sub conducerea partidului comunist.

Comunitatea ideologică se exprimă prin comunitatea de idei, convingeri moral-politice bazate pe concepția științifică despre lume și viață a partidului – materialismul dialectic și istoric.

Statornicirea modului de producție socialist, a concordanței dintre forțele de producție și relațiile de producție socialiste au creat premisele materiale obiective ale apropierii dintre clasele și categoriile sociale specifice societății socialiste, din punctul de vedere al condițiilor de muncă și viață, a nivelului lor de pregătire generală și specialitate. Față de societatea capitalistă care se caracterizează prin adâncirea decalajului dintre cla-

sele și categoriile sociale, prin intensificarea procesului de polarizare socială, în societatea socialistă se creează condițiile obiective unei strânse colaborări și a reducerii deosebiriilor esențiale dintre ele⁷.

Următoarea etapă echivala aproximativ cu perioada 1965-1971, atunci când a avut loc turnura naționalistă a regimului și preluarea puterii de către Ceaușescu. Transformările produse în acest interval nu erau neglijabile: mecanizarea crescândă a agriculturii, care fusese integral colectivizată în 1962, introducerea învățământului obligatoriu pe o durată de opt ani, modificările administrative și teritoriale, aflate în plină efervescență, „perfecționarea planificării” economice și sociale, respectiv a formelor de implicare cetățenească în dezvoltarea per ansamblu a țării, chiar dacă era vorba, oarecum oximoronic, de o implicare pasivă, nu de una activă – toate acestea au condus la „ridicarea pe o nouă treaptă a alianței muncitorești-țărănești” și la „cimentarea unității social-politice a întregului popor în jurul partidului comunist”⁸.

A treia etapă, care a început să prindă contur la începutul anilor 1970, era dată de edificarea „societății socialiste multilateral dezvoltată”, obiectiv central al PCR, așa cum rezultă din programul partidului prezentat la Congresul al XI-lea⁹ (1974) și publicat atât în volumul congresului cât și separat un an mai târziu. Succint, programul își propunea ca fundament al societății socialiste multilateral dezvoltate ameliorarea forțelor și relațiilor de producție, pentru a fi în ton cu „revoluția

tehnico-științifică” globală și, în același timp, intensificarea „activității politice, ideologice și educative de formare a omului nou, de afirmare în viață a principiilor eticii și echității socialiste”, care va conduce în final la amplificarea „procesului de apropiere dintre clase și categorii sociale, de omogenizare a societății românești”¹⁰.

Ultima etapă, a patra, viza continuarea omogenizării sociale începută sub auspiciile societății socialiste multilateral dezvoltate, pe măsură ce instaurarea comunismului pe „pământ românesc” va fi devenit realitate. Datorită clarificării progresive a „trăsăturilor noului tip de om al muncii cu o înaltă pregătire profesională, politico-ideologică și morală”, respectiv a dinamizării socio-profesionale rezultate în urma industrializării și a urbanizării, acest deziderat, deși momentan îndepărtat, dispunea în perspectivă de toate garanțiile necesare pentru a se materializa. Rezumând,

Principalele direcții ale acestui proces obiectiv complex, sunt: înlăturarea deosebirilor esențiale dintre munca fizică și munca intelectuală, prin mecanizarea, automatizarea, cibernetizarea proceselor de producție, creșterea gradului de calificare a oamenilor muncii, lărgirea orizontului lor de cultură și apropierea nivelului lor de cunoștințe; lichidarea deosebirilor esențiale dintre munca în agricultură și cea din industrie, ca rezultat al mecanizării, electrificării și chimizării agriculturii. Munca în agricultură va deveni tot mai mult o variantă a muncii industriale; lichidarea deosebirilor esențiale dintre sat și oraș,

apropierea condițiilor de muncă și de viață ale celor de la sate la nivelul celor de la orașe; perfecționarea cadrului organizatoric al participării oamenilor muncii la conducerea vieții economice și social-politice a țării, sporirea participării tineretului la realizarea procesului de omogenizare socială al societății noastre¹¹.

Se poate observa, în cadrul acestei ultime etape, aducerea în prim plan a sistematizării teritoriale prin imposibilitatea decuplării ei de industrializare, urbanizare și de noile direcții ale transformării socio-profesionale prin intermediul cărora regimul căuta să atenueze și finalmente să elimine distanțele, aflate într-o îngrijorătoare expansiune, dintre forțele de producție reale, nu ideale, și relațiile de producție tot mai lipsite de obiect, dintre cetățeni și revoluționari și, în cele din urmă, dintre avansul lent și inexorabil al filosofiei politice a statului, un instrument politic esențialmente burghez, având, în cadrul unui regim leninist, o utilitate strict temporară, în cel mai rău caz, una subordonată – și filosofia politică a partidului, captivul propriilor intenții pe care nu le putea pune în practică fără ajutorul statului, un stat care prin simpla sa expansiune, indispensabilă obiectivelor partidului, îi puneă acestuia din urmă credibilitatea și, pe termen lung, chiar existența în discuție.

Sistematizarea teritorială fusese experimentată într-o multitudine de forme de către regimurile politice anterioare. Dar niciodată la o scară și la o anvergură atât de mari. Cu toate acestea, discursul național-comunist

încerca să-și proiecteze o legitimitate retroactivă prin integrarea elementelor „progresiste” care ar fi fost acumulate de-a lungul experienței istorice prin care au trecut teritoriile românești. Astfel, Dacia romană și cetățile grecești de la Marea Neagră au cunoscut organizarea administrativă bazată pe diviziunea sat-oraș; chiar dacă ultimele predominau, primele erau de departe mai importante. Așa cum romanii s-au bazat în Dacia pe un „regim municipal” pentru a-și extinde influența și pentru a-și „asigura o administrație rațională” bazată pe „control fiscal”, așa și în RSR rolul orașului ca factor de progres trebuia afirmat cu mai multă fermitate. Fundamentată pe ierarhia sate-municipii-colonii, administrația romană din Dacia asigura drepturi preferențiale pentru unele municipii (orașe care nu ajunseseră la stadiul de colonii sau sate care obținuseră cu timpul, datorită dezvoltării sau a poziției geografice avantajoase acest statut), unora dintre ele permițându-li-se chiar să fie autonome și să își aleagă conducătorii, fără ca aceștia să fie numiți de la Roma. „Prin această diferențiere”, aflăm de la Mihai Oroveanu, romanii „declanșau o emulație între municipii, realizându-se progresul acestora și al imperiului”¹².

A urmat apoi, mult mai târziu, epoca cnezatelor și a voievodatelor. Ținând cont de istoriografia oficială și de marota „continuității bimilenare” a românilor, se subliniază aici în primul rând faptul că aceste formațiuni politice din Evul Mediu tim-

puriu au beneficiat de „o organizare administrativă, oricât de rudimentară, românească, autohtonă”. La fel, Țara Românească și Moldova, formate ca entități politice de sine stătătoare în secolul XIV, „au avut de înfruntat pericolele ce veneau din partea Imperiului Otoman, dar ființa lor nu a suferit nicio eclipsă, existența acestora fiind continuă”, așa cum au făcut față și provocărilor politice venite din partea maghiarilor și a polonezilor¹³. Desigur că amenințările la adresa noilor formațiuni statale a fost una reală, dar relevante pentru discuția de față nu sunt datele istorice propriu-zise, ci tehnici discursive prin care național-comunismul încerca să se prezinte ca un produs la istoriei românești, recuzându-și originile exterioare, sovietice, în încercarea de a construi un nou tip de naționalism având partidul drept centru ideologic, statul ca instrument juridico-administrativ al partidului și trecutul ca absență sau ca insuficientă dezvoltare, datorată vicisitudinilor de tot felul, a elementelor pe care numai prezentul regim, prezenta ontologie politică le poate transpune complet în practică, le poate „traduce în viață”, în termenii suprasaturați politic ai propagandei oficiale, într-un orizont de timp desigur indefinit, dar tot mai aproape de materializare¹⁴.

Mai departe, aflăm că, din rațiuni de eficientizare a administrației militare în primul rând, Moldova și Țara Românească au fost împărțite cu timpul în regiuni. Din punct de vedere administrativ-teritorial apoi, Moldova era divizată în ținuturi, Țara

Românească în județe, Transilvania în comitate sau districte și, în „zonele secuiești și săsești”, în scaune. Subdiviziunile ținuturilor erau ocoalele, iar a județelor plășile. În epoca modernă, primul om politic care a propus descentralizarea administrativă și organizarea prefecturilor a fost, în 1862, prim-ministrul Barbu Catargiu. S-a ajuns astfel la o formă, incipientă, dar relativ funcțională, de organizare și gestionare a regiunilor pe filieră juridică¹⁵.

De abia în perioada interbelică apar primele preocupări concrete legate de noțiunea de sistematizare teritorială; până atunci, exceptând parțial secolul XIX, dezvoltarea satelor și a orașelor românești (denumite târguri în Moldova) se făcea de obicei haotic, având la bază factori precum agricultura, comerțul și campaniile militare – lipsind deci voința, viziunea și nivelul de centralizare necesare unei abordări cuprinzătoare a problemei. Astfel, legea administrativă din anul 1925 a utilizat pentru prima dată expresia „plan de sistematizare”, prin care toate „unitățile administrativ-teritoriale” erau constrânse să „întocmească în termen de 4 ani, în cazul în care nu aveau, după importanța și mijloacele de care dispuneau, un plan general de sistematizare”, prin care se analiza „situația existentă și satisfacerea cerințelor de ordin edilitar”, respectiv propunerile de dezvoltare pe viitor ale orașului sau satului. Prioritate se acorda aspectelor legate de infrastructură. Legea administrativă din 1929 continua și extindea prevederile legii anterioare, impu-

nând „să se țină seama la elaborarea planurilor (de sistematizare, n.m.) de cerințele viitorului, rezervându-se și determinându-se locuri pentru piețe, grădini, plantații, parcuri, servicii, edificii și monumente publice, pentru deschiderea a noi artere de comunicații”; de asemenea, în fiecare județ sau municipiu urma să funcționeze, conform acestei legi, o „comisie de sistematizare”. Legea administrativă din 1936 a oferit un cadru juridic pentru încălcările proprietăților personale în urma aplicării acestor planuri de sistematizare, în timp ce legea administrativă intrată în vigoare doi ani mai târziu demonstra, dincolo de aspectele tehnice ale sistematizării, o preocupare estetică, propunându-și „să realizeze o transformare în organizarea existentă” a satelor și a orașelor pentru a beneficia de „o dezvoltare corespunzătoare condițiilor ce decurgeau din creșterea continuă a populației și din exigențele mereu crescânde ale unei societăți civilizate”¹⁶.

După al Doilea Război Mondial, primele încercări de reorganizare teritorială s-au consumat în 1949, dar au funcționat mai degrabă ca un preambul pentru legea „pentru raionarea (delimitarea, n.m.) administrativ-economică a teritoriului R. P. România”, intrată în vigoare un an mai târziu. Având ca obiective centrale „asigurarea dezvoltării industriei și agriculturii în scopul ridicării nivelului de trai al oamenilor muncii” și „apropierea aparatului de stat de popor, asigurându-se rolul politic conducător al clasei muncitoare și întărirea alianței sale cu țărănimea”, legea din 1950

urmărea, în mod concret, eficientizarea valorificării resurselor țării printr-o repartizare cât mai „rațională” a forțelor de producție, eliminarea „separării artificiale a centrelor industriale de zonele agricole”, demarcarea satelor și a orașelor pe criterii geografice și ameliorarea comunicării „între localități și centrul lor politico-administrativ, cu scopul rezolvării problemelor ce interesau țărănimea, ținând seama de specificul agricol sau industrial al fiecărei zone” și, nu în ultimul rând, impunerea definitivă a centralizării administrative. Ca unități de împărțire legală a teritoriului avem acum regiunea, care se păstrează de la vechile administrații precomuniste, raionul, care înlocuiește vechile plăși, fiind aproximativ de două ori mai mare, iar ca unități fundamentale, acestea fiind doar intermediare, orașul și comuna, grupând mai multe sate și având „în medie 3000 de locuitori”¹⁷.

Ajungem în sfârșit la ultima și cea mai importantă reglementare juridică a teritoriului României de după 1945, în mare măsură valabilă și astăzi – cea din 1968, despre care aflăm de la Oroveanu că a fost mult mai „minuțios pregătită” decât precedentă. În acest scop, Constituția din 1965, „care statornicea ca unități administrativ-teritoriale intermediare între stat, orașe și comune, regiunea și raionul”, a fost modificată pentru a le înlocui pe ultimele două cu o singură unitate administrativă, și anume județul. Alte prevederi ale legii stipulau faptul că „orașele mai importante pot fi organizate ca municipii”, în timp ce

Bucureștiul, în calitate de capitală a RSR, urma să fie „organizată pe sec-toare”¹⁸. Evident, dezideratul utilizării cât mai „raționale” a resurselor țării, respectiv atenuarea treptată și, în cele din urmă, abolirea diferențelor dintre sate și orașe și dintre munca manuală și cea intelectuală sunt păstrate și desemnificate.

Șase ani mai târziu, planurile de sistematizare ale regimului se intensifică. Este înființată „Comisia centrală de partid și de stat pentru sistematizarea teritoriului și localităților urbane și rurale”. Subordonată ulterior Consiliului Suprem al Dezvoltării Economice și Sociale a României, „organ cu dublă natură”, comisia aceasta este la rândul său răspunzătoare atât pe linie de partid, cât și pe linie de stat¹⁹. Printre atribuțiile comisiei se numărau întocmirea „Programului național de sistematizare a teritoriului și localităților urbane și rurale”, în vederea căruia „stabilește elaborarea de studii pentru sistematizarea de noi localități, pentru zone teritoriale cu specific industrial, minier, energetic, agricol, de transporturi, turistic, balnear, sau pentru amplasarea de mari obiective economice în vederea valorificării la un nivel superior a resurselor umane și materiale existente pe întreg cuprinsul țării”. Comisia dispunea și de o serie întreagă de subcomisii având rolul de a pune în aplicare la nivel local prevederile programului național de sistematizare: județene municipale și orașenești, respectiv comunale; pentru a îi reduce din atribuții, în 1978 a fost înființată o

comisie specială de sistematizare pentru „municipiul București”²⁰.

Se poate observa, din reintroducerea unității administrative județ, considerabil extinsă în raport cu variantele anterioare, apetența regimului pentru istoria națională, o istorie mitologizată după gustul „subiectului mitologic” pentru a folosi terminologia lui Pavel Câmpeanu, secretarul general al PCR, care uzurpase locul „subiectului istoric”, proletariatul. Problema este că societatea sincritică nu putea funcționa în absența funcției de infailibilitate a subiectului mitologic, în care se reflectau și totodată se poziționau în echilibru instabil toate celelalte contradicții majore ale regimului însuși, contradicții care prin permanentizarea lor deveniseră incompatibilități și a căror soluționare nu mai depindea deci de regimul care le articulasă.

Revenind la sistematizarea teritorială pusă în practică de național-comunismul românesc prin intermediul aparatului de stat, aflăm că definirea statului ca fiind alcătuit „din teritoriu, populație și suveranitate”, așa cum procedau „majoritatea autorilor burghezi”, nu era pe placul regimului, care distingea între țară, incluzând elemente materiale ca teritoriu și populație, respectiv stat „instrumentul de conducere a societății de către clasa conducătoare – care pentru a realiza voința și interesele acestei clase, organizează însăși elementele naturale (teritoriul și populația) ce condiționează fizic propria sa organizare”²¹. Așa cum am afirmat, statul nu este pentru partid, reprezentantul unic al

proletariatului, decât un instrument, o funcție de autogestionare politică, economică și socială. O funcție care își va deveni cu timpul propria cauză, punând partidul într-o poziție superfluă instituțional.

Unul dintre obiectivele principale ale sistematizării teritoriale național-comuniste l-a reprezentat deja amintita urbanizare având ca suport economic industrializarea masivă, tot mai irațională de-a lungul anilor 1980, dublată de „revoluția agricolă” constând în mecanizarea progresivă a „cooperativelor agricole de producție”, dar neurmată de rezultate pe măsură, ca suport social numărul crescând de ingineri și muncitori cu diferite specializări în industria grea și ușoară, iar ca suport ideologic estomparea graduală a diferențelor dintre oraș și sat, munca intelectuală și munca manuală, toate acestea urmând să aibă loc în procesul edificării societății socialiste multilateral dezvoltate și a „construirii comunismului pe pământ românesc”. Oroveanu:

Având în vedere însemnătatea sistematizării, la Conferința Națională a Partidului Comunist Român din iulie 1972 s-au stabilit obiectivele și direcțiile principale ale sistematizării teritoriului și localităților în vederea organizării optime a teritoriului țării, precum și a tuturor unităților administrativ-teritoriale, a repartizării raționale și echilibrate a forțelor de producție prin îmbinarea criteriilor de eficiență economică cu cele de ordin social.

În programul partidului definindu-se politica acestuia în domeniul siste-

matizării teritoriului se stabilește că unul din principiile călăuzitoare ale întregii acțiuni de sistematizare constă în asigurarea unor condiții de viață egale pentru toți cetățenii țării, fără deosebire de naționalitate, în spiritul principiilor echității socialiste, ștergerea treptată a deosebirilor esențiale dintre oraș și sat prin ridicarea satului la nivelul de dezvoltare al orașului. În acest scop prin sistematizare se urmărește valorificarea deplină a resurselor din fiecare zonă, îmbinarea armonioasă a producției industriale, agricole și a celorlalte activități economico-sociale, adâncirea cooperării între localitățile din cadrul aceleiași zone. Practic, această cooperare se concretizează în construirea în comun a unor obiective economice, social-culturale, lucrări tehnico-edilitare, alimentare cu apă, cu energie electrică și altele²².

Accelerând dezvoltarea unor localități și teritorii „rămase în urmă” prin „amplasarea întreprinderilor industriale și stabilirea în unele orașe a reședinței județului”, demersul urbanizator se desfășura pe mai multe dimensiuni interconectate. În primul rând, nu numai infrastructura se urbanizează, ci și oamenii înșiși. Orașenii se urbanizează suplimentar, în timp ce integrarea „maselor de rurali în acest proces” reprezintă una din pietrele unghiulare ale sistematizării. Dar acest gigantic proces nu poate fi lipsit de contradicții și de contestări de tot felul. Prin eliminarea, deocamdată incompletă, a claselor, regimul pretindea că le-a diminuat, cel puțin. Chiar și așa, prin simpla lor menționare se dovedește de fapt că nemul-

țumirile persistau și chiar se amplificau. În sfârșit, urbanizarea însemna un progres și pe filieră politico-ideologică: „Conducerea noastră de partid și de stat realizează prin urbanizarea țării prezența clasei muncitoare în toate unitățile administrativ-teritoriale. Organizarea pe baze științifice a vieții localităților rurale românești, astfel încât, să se asigure apropierea treptată a condițiilor de trai de la sate, de cele de la orașe, aduc schimbări puternice în structura so-

cietății noastre. Aceste măsuri duc la creșterea și mai accentuată a rolului clasei muncitoare ca forță principală în întreaga viață a țării”²³. Mai jos se pot consulta câteva tabele care cuprind date referitoare la evoluția urbanizării României între 1930-1975 și la clasificarea orașelor în funcție de sectoarele de activitate și de numărul de imigranți (1966).

Tabelul 1. Numărul municipiilor și orașelor și mărimea medie a populației în anii 1930, 1948, 1956, 1966 și 1975.

Anii	Populația municipiilor și orașelor	Numărul municipiilor și orașelor	Mărimea medie
1930	3 051 253	142	21 487
1948	3 723 139	152	24 547
1956	4 746 672	171	27 758
1966	6 743 887	236	28 576
1974	8 143 212	236	34 505
1975	8 339 229	236	35 336

Tabelul 2. Orașele României pe sectoare de activitate (populație, populație medie, imigranți) – 1966

Grupa socio- economică	Numărul orașelor	Populația	Numărul de imigranți	% imigranți	Populația medie de oraș	Numărul mediu de imigranți pe oraș
Toate orașele (exceptând Bucureștiul și comunele suburbane)	235	5 377 203	3 123 976	58,1	22 882	13 294
Orașe cu predominarea sectorului secundar	109	3 600 330	2 202 427	61,2	33 031	20 206
Orașe cu predominarea sectorului terțiar	62	1 216 537	730 383	60,0	19 622	11 780

Grupa socio-economică	Numărul orașelor	Populația	Numărul de imigranți	% imigranți	Populația medie de oraș	Numărul mediu de imigranți pe oraș
Orașe cu predominarea sectorului primar	64	560 337	191 116	34,1	8753	2987

Sursa: Measnicov, Hristache, Trebici 1977, 42, 41.

Se poate constata, din datele conținute în primul tabel, că ritmurile urbanizării au fost absolute între 1930 și 1956, crescând atât în intensitate cât și ca număr de orașe propriu-zis, în timp ce între 1966 și 1975 ele au fost doar relative, crescând numai în intensitate. Oricum, intensitatea urbanizării în acest interval a fost incomparabil mai mare decât în raport cu precedentul.

Următorul tabel ne arată că, într-adevăr, structura socială a țării s-a schimbat mult comparativ cu perioada interbelică în termenii atât ai mobilității sociale, cât și ai creșterii

numărului de orașe specializate pe tipuri de activități conforme cu nevoile regimului. Deși au cea mai redusă populație mediană și cel mai redus procentaj de imigranți, orașele bazate pe industria extractivă (sectorul primar) nu sunt deloc neglijate de către regim, ba dimpotrivă. Predomină însă orașele având ca principal profil economic industria prelucrătoare (sectorul secundar), în timp ce orașele având ca principale activități „comerțul socialist”, distribuirea de bunuri și servicii sunt undeva la mijloc.

Tabelul 3. Ritmurile medii anuale de creștere a populației urbane în trei perioade

Perioada	Ritmul de creștere (%)	Creșterea medie anuală
1948-1955	3,2	133 400
1956-1965	1,8	100 222
1968-1974	2,1	178 333

Sursa: Measnicov, Hristache, Trebici 1977, 45.

Tabelul 4. Populația pe medii, în perioada 1938-1973 (%)

Anii	Mediul urban	Mediul rural
1938	22,3	77,7
1956	31,4	68,6
1966	38,4	61,6
1970	40,8	59,2
1973	42,1	57,9

Sursa: Trăistaru 1975, 49.

Tabelul 5. Numărul și ponderea populației municipiilor și orașelor în anii 1956, 1966 și 1974

Grupa de mărime	1956		1966		1974	
	Numărul orașelor	Ponderea populației (%)	Numărul orașelor	Ponderea populației (%)	Numărul orașelor	Ponderea populației (%)
Toate Municipiul București	171	100,0	236	100,0	236	100,0
100 000-300 000	1	24,8	1	20,3	1	19,2
50 000-100 000		18,1	12	26,4	14	29,6
20 000-50 000		13,8	9	8,3	13	11,2
10 000-20 000		15,5	43	18,9	56	20,9
5 000-10 000		18,5	76	16,1	72	12,3
Sub 5 000		7,8	76	8,4	65	6,1
		1,5	19	1,0	15	0,7

Tabelul 6. Evoluția orașelor cu peste 100 000 de locuitori în perioada 1859-1975

Anii	Populația urbană totală		Populația orașelor cu peste 100 000 de locuitori		din care			
					București		Celelalte orașe cu peste 100 000 de locuitori	
	mii	%	mii	%	mii	%	mii	%
1859	954,2	100,0	421,4	100	121,7	100	299,6	100
1900	1731,9	181,5	823,6	195,4	276,2	226,3	547,4	182,7
1912	2095,2	219,6	1001,3	273,6	341,3	280,4	660,0	220,3
1930	3051,3	319,8	1523,9	361,7	639,0	524,9	884,9	295,3
1941	3801,3	398,4	2049,4	486,4	992,5	815,3	1056,9	352,7
1948	3713,1	398,8	2053,1	487,2	1041,8	855,8	1011,3	337,5
1956	5474,6	573,8	2516,6	586,2	1117,7	918,3	1338,9	416,7
(an lipsă)	5838,4	611,9	2606,6	618,6	1276,3	1048,4	1330,3	444,0
1966	7305,7	765,6	3145,1	746,3	1366,7	1123,0	1778,4	593,3
1974	8979,0	941,0	3983,3	945,2	1565,9	1286,7	2417,4	806,9
1975	9295,0	971,1	4194,8	995,4	1600,2	1314,8	2596,4	866,1

Tabelul 7. Ritmurile medii de creștere a populației urbane în perioada 1956-1974

Categoria de populație	Ritmul mediu de creștere 1956-1974
Populația totală	1,0
Populația urbană	2,7
Populația municipiilor și orașelor	3,0
Populația celor 170 orașe din care:	2,9
I. Primar	1,5
II. Secundar	2,9
III. Terțiar	3,1
A. Sub 20 000 locuitori	2,5
B. 20 000 – 99 999 locuitori	3,4
C. Peste 100 000 locuitori	2,8

Sursa: Measnicov, Hristache, Trebici 1977, 49, 56, 59.

Concluzii

Conform informațiilor din tabelul cu numărul 3, ritmul de creștere al populației urbane pentru intervalul 1956-1965 scade semnificativ, aproape la jumătate în raport cu perioada anterioară, 1948-1955. Desigur, această evoluție este strâns legată de politica demografică a regimului: dacă avortul fusese interzis în 1948, implementându-se în acest domeniu, ca în toate celelalte, de fapt, normele sovietice, în 1957 avortul este din nou legalizat, pe baza unei solicitări oficiale²⁴. Nu este deloc străină de reorientarea politicii demografice din 1957, ca de fapt și de reorientarea tacită a politicii agricole și industriale, revoluția maghiară din anul precedent, ale cărei reverberații destabilizatoare politic și ideologic îi neliniștiseră profund, cum era și firesc, pe Gheorghiu-Dej și pe acoliții săi. În 1966 însă, avortul este din nou interzis, fapt care explică

și reluarea creșterii demografice între 1968 și 1974.

Coroborând datele din tabelul numărul 2 cu acelea din tabelul numărul 7, se poate observa că orașele cu profil economic terțiar și secundar cunosc cel mai accelerat ritm de creștere al populației între 1956 și 1974 – de trei ori – în timp ce orașele cu profil economic primar cunosc o creștere a populației de 50 %. Chiar și așa, cifrele pentru sectorul primar erau deosebit de mari, corespunzând unui fond de acumulare de aproximativ o treime din venitul național, fapt care l-a intrigat pe liderul Iugoslaviei, mareșalul Tito, Belgradul nealocând niciodată mai mult de 22% fondului de acumulare în raport cu acela de consum²⁵. Să nu uităm că și Iugoslavia era un regim leninist, în care industrializarea și mecanizarea agriculturii erau la mare preț.

Note

- ¹ Într-o formă de lucru, acest text reprezintă un capitol dintr-o lucrare mai amplă, intitulată *Cetățenii și revoluția. Contradicții între partid și stat în Epoca de Aur*, care urmează a fi publicată la Editura Cetatea de Scaun.
- ² *Statutul Partidului Comunist Român*, Editura Politică, București, 1974, pp. 7-10.
- ³ *Perfecționarea Organizării și Conducerii Vieții Sociale. Rolul Statului Socialist*, Editura Politică, București, 1972, p. 55.
- ⁴ Mihai T. Oroveanu, *Organizarea administrativă și sistematizarea teritoriului Republicii Socialiste România*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986, pp. 117-120.
- ⁵ Elisabeta Trăistaru, *Mobilitatea socio-profesională a populației active*, Editura Scrisul Românesc, Craiova, 1975, pp. 164-166.
- ⁶ Pavel Câmpeanu, *Societatea sincretică. 1980*, traducere de Nadia Badrus, Editura Polirom, Iași, 2002.
- ⁷ Elisabeta Trăistaru *Mobilitatea socio-profesională a populației active*, op. cit., pp. 161-162; subl. în orig.
- ⁸ *Ibidem*, p. 162.
- ⁹ *Congresul al XI-lea al Partidului Comunist Român*, Editura Politică, București, 1975.
- ¹⁰ Elisabeta Trăistaru, *Mobilitatea socio-profesională a populației active*, op. cit., pp. 162-163.
- ¹¹ *Ibidem*, pp. 164-165.
- ¹² Mihai T. Oroveanu, *Organizarea administrativă și sistematizarea teritoriului Republicii Socialiste România*, op. cit., pp. 146-148.
- ¹³ *Ibidem*, pp. 151-153.
- ¹⁴ Emanuel Copilaș, *Națiunea socialistă. Politica identității în Epoca de Aur*, Editura Polirom, Iași, 2015, pp. 182-194.
- ¹⁵ Mihai T. Oroveanu, *Organizarea administrativă și sistematizarea teritoriului Republicii Socialiste România*, op. cit., pp. 150-175.
- ¹⁶ *Ibidem*, pp. 204-205.
- ¹⁷ *Ibidem*, pp. 212-218; subl. în orig.
- ¹⁸ *Ibidem*, pp. 221-222.
- ¹⁹ *Ibidem*, pp. 262-263; Dragoș Iliescu, *Statul în Sistemul Democrației Muncitorești Revoluționare*, Editura Politică, București, 1988, p. 46.
- ²⁰ Mihai T. Oroveanu, *Organizarea administrativă și sistematizarea teritoriului Republicii Socialiste România*, op. cit., pp. 264-270.
- ²¹ *Ibidem*, p. 19.
- ²² *Ibidem*, p. 29.
- ²³ *Ibidem*, pp. 37-38.
- ²⁴ Gail Kligman, *Politica duplicității. Controlul reproducerii în România lui Ceaușescu*, traducere de Marilena Dumitrescu, Editura Humanitas, București, 2000, pp. 58-59.
- ²⁵ Cezar Stanciu, *Prietenul de la Belgrad. Întâlnirile Ceaușescu-Tito (1966-1970)*, Editura Cetatea de Scaun, Târgoviște, 2014, p. 236.

Bibliografie

- CÂMPEANU Pavel, *Societatea sincretică. 1980*, traducere de Nadia Badrus, Editura Polirom, Iași, 2002.
- Congresul al XI-lea al Partidului Comunist Român*, Editura Politică, București, 1975.

- COPILAȘ Emanuel, *Națiunea socialistă. Politica identității în Epoca de Aur*, Editura Polirom, Iași, 2015.
- MEASNICOV I. Hristache, I., TREBICI, VI., *Demografia Orașelor României*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1977.
- ILIESCU Dragoș, *Statul în Sistemul Democrației Muncitorești Revoluționare*, Editura Politică, București, 1988.
- KLIGMAN Gail, *Politica duplicității. Controlul reproducerii în România lui Ceaușescu*, traducere de Marilena Dumitrescu, Editura Humanitas, București, 2000.
- OROVEANU Mihai, *Organizarea administrativă și sistematizarea teritoriului Republicii Socialiste România*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986.
- Perfecționarea Organizării și Conducerii Vieții Sociale. Rolul Statului Socialist*, Editura Politică, București, 1972.
- STANCIU Cezar, *Prietenul de la Belgrad. Întâlnirile Ceaușescu-Tito (1966-1970)*, Editura Cetatea de Scaun, Târgoviște, 2014.
- TRĂISTARU Elisabeta, *Mobilitatea socio-profesională a populației active*, Editura Scrisul Românesc, Craiova, 1975.

The inequality effect on family composition¹

Maria Carmela MICCOLI
Antonella BISCIONE

Abstract: *The aim of this paper is to analyse the inequality in Italy by using Dagum's decomposition of Gini index (Dagum, 1997). Dagum's decomposition has solved many problems related to the decomposability of the Gini index. The paper is divided in three sections. In the first section is analysed the family context in Italy. The second part presents the explanation of Dagum's decomposition is explained. Then, in the last part is analysed the inequality in Italy by using the data collected by the Bank of Italy "Survey on Household's Income and Wealth 2012".*

Keywords: *family composition, inequality, Gini index, Dagum's decomposition.*

Introduction

The Italian family has always played the role of a social safety net; role almost exclusive in the past and still relevant despite the gradual emergence of public institutions competitors. However, the Italian family is in deep structural transformation both for the progressive fall in the birth rate and for the increased geographical mobility.

These factors have led to a rapid growth of single-person households with consequent increase in the degree of exposure to the risk of social exclusion. The idea of this paper is to analyse how the change in family structure is closely linked to the dynamics of inequality in our country.

This paper is split into four sections. The main characteristics of the evolution of the Italian families structure will be outlined in the first one. The second section is devoted to analyzing the structure and size of households, the analysis of the differences positioned in the family and to the analysis of the spatial distribution in the three Italian macro-areas, the different types of families. In the third section is exposed the methodology developed by Dagum (1997a, 1997b) to decompose the Gini index in three components. In the fourth and final part of the paper shows the results obtained using the Dagum's method, the data used to perform this decomposition are those made available by the Bank of Italy that every

two years carried out a Survey *"Indagine sui Bilanci delle famiglie italiane"*.

The recent growth of the instability of the Italian family structure

The family has played and plays an important role as a social safety net, by being systematically load of difficult situations even when there are public institutions that work in this direction.

For this reason it is considered that any analysis concerning the inequalities existing in today's Italian reality cannot be separated from an analysis of the major structural changes in families.

Many of the changes are associated with variation over time in the role of women, which reached a better position in the labour market (due to both a rise in the level of education and specialization is the promulgation of rules that guarantee gender equality not only in the field economic, but also in the family), she heard decrease the "necessity" of a husband, resulting in lower propensity to marriage and motherhood (often postponed or completely removed from life projects). In fact, today the condition of single woman (with or without children) is not an anomalous and outstanding event. Obviously, these changes (e.g. the progressive fall of birth, the strengthening of the rate of aging, to a lesser inclination towards marriage and the

opposing higher frequency alternatives to unions) are not exclusively an Italian peculiarity, but it is possible to find these features, with different intensities, in the whole of Europe.

Considering the latest data published by ISTAT and EUROSTAT, we focus our attention on families, their birth, disintegration, composition, and their changes taking place, it appears, with regard to marriage that the Italian context has remained essentially stable over time, in fact the propensity to get marriage is among the lowest in the EU-27 with a rate of 3.5 per thousand (the average for the EU-27 is equal to 4.4 per thousand, with a peak of 7.3 per thousand for Cyprus and with a minimum result of 2.9 per thousand for Bulgaria).

The low propensity Italian to get marriage has strong internal regional differences. The highest values are in the South (4.1% o), with a maximum in Calabria (or 4.4%), while the minimum value is in the North-West (or 3.0%).

The choice of rite for the celebration (religious or civil) follows a trend related to the territory, in fact, the civil unions are most in the North (53.3% of marriages), the Centre follows it and between them there is a short distance (49.4%), southern culture makes that only 24.5% is celebrated with civil celebration, with a minimum in the Basilicata region (13.4%)².

In the territory, is not homogeneous the level of marital instability, which growth throughout the

country. Although the rate of divorce in Italy is not particularly high compared with other European countries, such as Latvia and Lithuania (respectively 3.6 and 3.5 per thousand in 2012).

Naturally, a comparison based only on the rates of divorce does not say anything about the instability of families.

An efficient comparison can be performed using the separation rate:

laws and procedures to get a divorce in different states can't be compared. In addition, more and more frequently, the separation is the first and often the only step, which formalizes the breakup of a marriage in Italy.

Considering this indicator, the instability passes from 0.9% (or one divorce rate) to 1,5% (total instability per thousand inhabitants).

Table 1. Number of marriages, separations, divorces and marriage rate, separation rate and divorce rate (thousand inhabitants) in Italy.

	1995	2001	2011
Marriages	290009	264026	204830
Separations	52323	75890	88797
Divorces	27038	40051	53806
Marriage rate	5,1	4,6	3,4
Separation rate	0,9	1,3	1,5
Divorce rate	0,5	0,7	0,9

Source: our elaboration on ISTAT data

In order to better understand the Italian situation, it is important to consider other indicators. These indicators put in relation the number of separations and divorces of one year and own cohort.

The results show an increase of this indicator: it goes, in fact, by 158.3% or 79.7% or a thousand separations and divorces registered in 1995 to 242.6% and 123.8%, or separations or divorces in 2001, to reach 310.7%

and 181.9%, or separations or divorces in 2011.

Finally, the increased marriage interruption of our country has produced, with other phenomena most mentioned in the literature concerning the family (up to age at marriage, motherhood delayed ...), a substantial change in the family structure with regard to the number and the composition of households.

The Italian family structure

Observing the information of census since the Seventies (as is well known in this period, in Italy, is legalized the opportunity to put end to the civil effects of marriage), we can see interesting changes: even if

the number of households is increased, this growth is counter-balanced by the systematic reduction in the average number of its members. In addition, we can find this situation in all the areas analysed (see table 2 and table 3)

Table 2. Number of families. Absolute and percentage values and average number of components 1971-2011

	1971			1981			1991			2001			2011		
	4910610	30,7	3,00	5513511	29,8	2,74	5745700	28,9	2,58	6217200	28,5	2,38	6927969	28,2	2,26
North-West															
North-East	2970841	18,6	3,33	3379613	18,3	2,94	3772707	19,0	2,73	4238787	19,4	2,49	4878478	19,8	2,33
Centre	3020589	18,9	3,36	3575539	19,3	2,99	3858046	19,4	2,80	4235422	19,4	2,55	4915726	20,0	2,35
South	3369187	21,1	3,75	4029685	21,8	3,01	4358575	21,9	3,18	4748274	21,8	2,92	5249239	21,3	2,66
Isles	1709950	10,7	3,56	2001671	10,8	3,35	2173975	10,9	3,03	2370993	10,9	2,77	2640354	10,7	2,51
Italy	15981177	100,0	3,35	18500019	100,0	3,23	19909003	100,0	2,83	21810676	100,0	2,59	24611766	100,0	2,40

Table 3. Percentage weight of families with 1 or 5+ components respect to the total families

Area	1971		1981		1991		2001		2011	
	1/Tot	5+/Tot	1/Tot	5+/Tot	1/Tot	5+/Tot	1/Tot	5+/Tot	1/Tot	5+/Tot
NorthWest	16,1	13,9	21,3	9,2	24,3	6,2	28,4	4,1	33,7	4,0
North-East	12,3	20,7	18,4	13,5	21,2	8,9	26,4	5,8	32,5	5,1
Centre	10,9	20,7	16,3	13,3	20,3	10,0	25,0	6,4	32,8	5,1
South	10,9	31,2	15,2	23,2	16,4	19,0	19,8	13,1	25,9	8,8
Isles	12,4	27,3	16,5	20,4	18,9	15,7	22,8	10,4	29,3	6,7
Italy	12,9	21,5	18,0	15,0	20,6	11,3	24,9	7,5	31,2	5,7

The close relationship that exists between the economic and demographic phenomena is evident in some of the data that are present in Table 3. Emblematic is the substantial contraction, in the range of 91/81, of the growth rate of the number of households viewed in the north-west (signal of crisis and stop the attractiveness of the car industries), while the Italian transformation of a immigrant land has produced a significant increase in the number of families registered in the North East and Central especially in the last decade.

Considering the classic Italian territorial subdivisions, it is possible to analyze the evolution in the time of the weight of two familiar forms: the single-person households and those formed by 5 and more members respect to the total families of the same areas (see table 4).

It is evident that the structural change occurred in our country: all the areas considered shown an increase of single-person households and a loss of importance of numerous families.

It also appears a gradual reduction with regard to the relative distances between the North and South of the country.

The information presents in Table 5 is also significant: these two kinds of families are compared with the total number of households; in addition it has been also considered the total weight of these two familiar forms.

Observing the data, we may notice that the single person house-

holds play an important role, on the contrary, the role played by the other kind of familiar form has faded; this situation also concerns those areas that have always had a strong reluctance to change.

The overview of the Italian situation is a useful starting point for the analysis of structural inequality, believing that the two extremes of the distribution (single-person households and numerous families) represent the features points of system crisis.

The theoretical framework

The Gini index is certainly one of the tools most used for the analysis of economic inequality and it is recognized for its many advantages. These advantages are, however, strongly limited because the Gini index cannot be decomposed in an additive manner in within and between groups.

This happens because the inequality of income can be measured correctly only if we consider the non-income characteristics of families: two families who have the same income, they may differ in their composition, gender, age and many other features. Only some of these characteristics can be explained by resorting to the use of equivalence scales that, in any case, are arbitrary and objectionable. Therefore, a key feature of an index of inequality is its decomposition within component "groups" and "between groups".

Table 4. Percentage weight of families with 1 or 5+ components respect to the total families

Area	1971		1981		1991		2001		2011	
	1/Tot	5+ /Tot	1/Tot	5+ /Tot	1/Tot.	5+ /To.	1/Tot.	5+ /To.	1/To.	5+ /To.
North-West	16,1	13,9	21,3	9,2	24,3	6,2	28,4	4,1	33,7	4,0
North-East	12,3	20,7	18,4	13,5	21,2	8,9	26,4	5,8	32,5	5,1
Centre	10,9	20,7	16,3	13,3	20,3	10,0	25,0	6,4	32,8	5,1
South	10,9	31,2	15,2	23,2	16,4	19,0	19,8	13,1	25,9	8,8
Isles	12,4	27,3	16,5	20,4	18,9	15,7	22,8	10,4	29,3	6,7
Italy	12,9	21,5	18,0	15,0	20,6	11,3	24,9	7,5	31,2	5,7

Source: Our elaboration on ISTAT data

Table 5. Percentage weight of families with 1 or 5+ components respect to the total families, 1971-2011

Area	1971			1981			1991			2001			2011		
	1/Tot.	5+/Tot.	1+5+	1/Tot.	5+/Tot.	1+5+	1/Tot.	5+/Tot.	1+5+	1/Tot.	5+/Tot.	1+5+	1/Tot.	5+/Tot.	1+5+
North-West	4,9	4,3	9,2	6,4	2,7	9,1	7,0	1,8	8,8	8,1	1,2	9,3	9,5	1,1	10,6
North-East	2,3	3,9	6,2	3,4	2,5	5,8	4,0	1,7	5,7	5,1	1,1	6,3	6,5	1,0	7,5
Centre	2,1	3,9	6,0	3,2	2,6	5,7	3,9	1,9	5,9	4,9	1,2	6,1	6,5	1,0	7,6
South	2,3	6,6	8,9	3,3	5,1	8,4	3,6	4,2	7,8	4,3	2,9	7,2	5,5	1,9	7,4
Isles	1,3	2,9	4,2	1,8	2,2	4,0	2,1	1,7	3,8	2,5	1,1	3,6	3,2	0,7	3,9
Italy	12,9	21,5	34,4	18,0	15,0	33,0	20,6	11,3	31,9	24,9	7,5	32,4	31,2	5,7	36,9

Source: Our elaboration on ISTAT data

For a long time, the most well-known decomposition of the Gini index has been that proposed by Mookherjee and Shorrocks (1982), which allowed decomposing the index into three components: the component within the groups, the between-group component and finally a residual term. By Mookherjee and Shorrocks (1982) defined the residual term such as the interaction effect between groups. Since then, numerous papers have been devoted to the decomposition of the Gini index. In this paper is used an alternative formulation of the decomposition of the Gini index, in particular the residual term, which is based on the concept of transvariation (Gini, 1996; Deutsch and Silber, 1997; Dagum, 1997).

In particular, Dagum (1997a, 1997b) suggested a decomposition of the Gini index into three components: the inequality within each subgroup, the inequality between subgroups and the inequality of transvariation between subgroups. This method presents some advantages: it allows the analysis of income differences on a wide range of distributions; shows how each subgroup contributes to the value of the Gini index, and the third component (the transvariation) is derived from the overlap of income distributions that belong to various subgroups.

The methodology postulated by Dagum presupposes the existence of a population Q composed by n households who have an income y_i and characterized by an average income μ . The population is divided

into k subgroups Q_j ($j = 1, 2, 3, \dots, k$). Each subgroup j is characterized by n_j households and an average income μ_j . The Gini index, for the total population, can be calculated in the following way:

$$G = \frac{\sum_{i=1}^N \sum_{r=1}^N |y_i - y_r|}{N^2 2\mu}$$

The Gini coefficient that measures the inequality income of the Q_j subgroups (within-group) is:

$$G_{jj} = \frac{\sum_{i=1}^{n_j} \sum_{r=1}^{n_j} |y_i - y_r|}{N^2 2\mu_j}$$

The Gini coefficient has got values between 0 and 1, if the value is equal to zero, the income existing inside the group are equally distributed among its members, on the contrary, if the value is equal to 1 an individual from the group owns has the entirety of the existing income.

The coefficient that derives from the Gini index within group doesn't allow measuring the inequality level between the groups. The Gini index between groups quantifies the difference of hope for income between an individual aleatorily chosen from group j and another one aleatorily chosen from group h . The Gini index between presents the following formulation:

$$G_{jh} = \frac{\sum_{i=1}^{n_j} \sum_{r=1}^{n_h} |y_{i \in j} - y_{r \in h}|}{n_j n_h (\mu_j + \mu_h)}$$

When this index presents a value different from zero, the income distribution between the groups is not equal, if the index tends to 0, the income distribution tends to be equal.

The mean differences Δ_{jh} between the groups j and h is a generalization of Gini mean difference and it represents the mean differences of income of $n_j \times n_h$ binary combination of the individuals that belong to the group j and h .

$$\Delta_{jh} = \frac{\sum_{i=1}^{n_j} \sum_{r=1}^{n_h} |y_{ji} - y_{hr}|}{n_j n_h}$$

The Gini mean difference allows calculating the Gini coefficient between two groups and it can be expressed through the following formulation:

$$G_{jh} = \frac{\Delta_{jh}}{\mu_j + \mu_h}, \forall j, h = 1, \dots, k.$$

The measure used to quantify the inequality contribution between the groups j and k (*gross affluence*) can be expressed through the mean differences between the incomes of the individuals $\in j$ that present an

income higher than the individuals $\in h$

$$d_{jh} = \frac{\sum_{i=1}^{n_j} \sum_{r: y_{ji} > y_{hr}} (y_{ji} - y_{hr})}{\text{num}(r : y_{ji} > y_{hr})}$$

The measure used to observe the **transvariation** between the group j and k is expressed by the mean differences between the income of individuals $\in h$ that have an income higher than individuals $\in j$.

$$p_{jh} = \frac{\sum_{r=1}^{n_h} \sum_{i: y_{hr} > y_{ji}} (y_{hr} - y_{ji})}{\text{num}(r : y_{ji} < y_{hr})}$$

Therefore, it is possible to define the net affluence, as a measure of greater wealth of the group j compared to the group h and to net of transvariation, the net affluence can be expressed by the difference between two components:

$$d_{jh} - p_{jh} \text{ and it will be } : 0 \leq (d_{jh} - p_{jh}) \leq \Delta_{jh}$$

Moreover, we can define the relative economic affluence as the ratio between the net affluence and its maximum value:

$$REA = D_{jh} = \frac{(d_{jh} - p_{jh})}{\Delta_{jh}} = \frac{(d_{jh} - p_{jh})}{(d_{jh} + p_{jh})}$$

The REA quantifies the proportion of G_{jh} (Gini index between j and h) through which the groups j

and h contribute to inequality between groups, appropriately weighted for the numerosity and the amount of income. The difference between 1 and the value of the relative economic affluence (1-REA) allow estimating the portion of G_{jh} that depends by the transvariation between groups.

Finally, weighting the products $(G_j * D_{jh})$ e $[G_{jh} * (1 - D_{jh})]$ it is possible to decompose the general Gini Index into three components:

$$G = G_w + G_{nb} + G_t$$

If G_w is equal to zero there is no inequality inside the subgroup and the incomes are equally distributed among the individuals; if G_{nb} presents a value equal to zero the mean incomes of all subgroups are equal and the total inequality equals: $G = G_w + G_t$; if the average of the inter-

group incomes is different, then $G_t = 0$ and the economical distance equals 1.

Data and empirical results

In order to observe the inequality among Italian families, you used the Survey "Indagine sui Bilancidelle Famiglie Italiane" carried out by the Bank of Italy in 2012. In order to apply the decomposition developed by Dagum, the 8140 households were divided into five subgroups with regard to the number of components. The fifth and final group collects the households composed by five or more components. The results obtained by using the methodology proposed by Dagum are presented in Table 6.

Table 6. Gini index families decomposition (Disposable net income), 2012

	Families by number of components					
	Families	1	2	3	4	5 e +
Total inequality (G)	0.351889	0.295409	0.310124	0.328015	0.324721	0.367545
Contribution to the within-group inequality (Gw)	0.071651	0.012983	0.030911	0.015168	0.010938	0.001650
Contribution to the gross between-group inequality (Gnb+Gt)	0.280238	-	-	-	-	-
Contribution to the net between-group inequality (Gnb)	0.134140	-	-	-	-	-
Transvariation	0.146098	-	-	-	-	-

Source: Our elaboration on Bank of Italy data

Looking at the values in the table it is possible to note that in general a higher level of inequality characterizes the households composed by five or more components while the single-person households have the lowest value.

The decomposition of the Gini index within groups does not support this difference because the households formed by three members are those that are characterized by an higher value. In addition, the inequality within groups explained only 20% of total inequality. With regard to the total contribution of inequality between groups, this is also supported by the intensity of transvariation. The net contribution of inequality between groups has a value similar to that of transvariation, this means that there are substantial differences between the various Italian families. This type of inequality contributes 38% to the total inequality while the intensity of transvariation between the various groups is equal to 0.146098 and contributes 41% to the total inequality.

Finally, with regard to the two forms of inequality (between groups and within groups) these contribute differently to the total inequality.

Final Remark

There seems, in general, to have shown that the recent Italian population dynamics distinguished by an accelerated increase in the relative importance of single-person households has contributed to increasing exposure to the risk of poverty (both absolute and relative) for the progressive disappearance constraints of internal solidarity that characterized for a long time the Italian social structure.

This structural element seems to have interacted in the recent past, with the negative effects of the present growth trends in the functional distribution of income in Italy (revenue growth and decrease in the share wages) in both the short-term effects resulting from the financial crisis.

The decomposition of the Gini index developed by Dagum (1997a, 1997b) suggests that the degree of exposure to the risk of impoverishment grows as the number of family members, but also highlights that higher level of internal inequalities to each group I appear instead in the families of small size.

Note

¹ Though the paper is the joint production of the authors, M.C. Miccoli has written paragraphs 2 and 3 and A.

Biscione paragraphs 5-7. Introduction and Conclusions are entirely shared.
² ISTAT, *Noi Italia*, 2014.

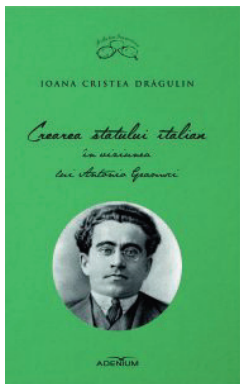
Bibliography

- DAGUM C., "A new approach to the decomposition of the Gini income inequality ratio", *Empirical Economics*, vol. 22, 1997a, pp. 515-531.
- Idem*, "Decomposition and interpretation of Gini and generalized entropy inequality measures", *Proceedings of the American Statistical Association, Business and Economic Statistics Section*, 15th Meeting, 1997b, pp. 200-205.
- DEUTCH J. and SILBER J., "Gini's 'Transvariazione' and the Measurement of Distance between Distributions", *Empirical Economics*, vol. 22, 1997, pp. 547-554.
- DOBRE M., AILENEI D. and MOSORA L., "Analysis of gender discrimination using the Gini index multiple decomposition method", *African Journal of Business Management*, vol. 7 (26), 2013, pp. 2576-2582.
- DONATI P. (ed.), *La famiglia in Italia. Fide sociali e innovazione nei servizi*, Carocci editore, Roma, 2012.
- EUROSTAT, *Annuario*, 2013.
- ISTAT, *Censimenti generali della popolazione*, Annivari.
- Idem*, *Annuario Matrimoni separazioni e divorzi*, Annivari.
- Idem*, *L'Italia in 150 anni. Sommario di statistiche storiche*, 1861-2010.
- Idem*, *Separazioni e divorzi in Italia*, 2013.
- Idem*, *Noi Italia*, Annivari.
- LIVI BACCI M. (ed.), *Demografia del Capitale umano*, il Mulino, Bologna, 2010.
- GINI C., "Il concetto di transvariazione e le sue prime applicazioni", *Giornale degli Economisti e Rivista di Statistica*, 1916, pp.21-44.
- MOOKHERJEE D. and SHORROCK A., "A Decomposition Analysis of the Trend in UK Income Inequality", *Economic Journal*, vol. 92, 1982, pp. 886-902.

RECENZII

Ioana Cristea Drăgulin, *Crearea statului Italian în viziunea lui Antonio Gramsci*

(Ioana Cristea Drăgulin, *Antonio Gramsci's Vision on the Creation of the Modern Italian State*)



Ioana Cristea Drăgulin, *Crearea statului Italian în viziunea lui Antonio Gramsci*, Adenium, Iași, 2016

În anul 2015 Ioana Cristea Drăgulin și-a susținut public teza de doctorat, devenind doctor în științe politice, Facultatea de Științe Politice, Universitatea București, titlul tezei sale de doctorat fiind *Il Risorgimento în viziunea lui Antonio Gramsci*. Un an mai târziu, doamna Drăgulin a publicat o parte din teza de doctorat

cu titlul, *Crearea statului italian în viziunea lui Antonio Gramsci*, la Editura Adenium din Iași. La lansarea cărții, în vara acestui an, în cadrul Târgului de carte Bookfest, au participat profesorii Daniel Șandru, Sabin Drăgulin, precum și specialistul italian în teoria gramsciană, profesorul Angelo Chielli. Volumul doamnei Drăgulin este structurat pe trei capitole, examinând critic ideile autorului sard cu privire la unificarea statului italian. În *Quaderni del Carcere* (*Caietele din închisoare*), Gramsci a analizat problemele societății meridionale cu care s-a confruntat întreaga perioadă risorgimentală. Reflecțiile teoreticianului au influențat gândirea de stânga, după publicarea operei sale, după cel de-al Doilea Război Mondial.

Ioana Cristea Drăgulin, specialistă în opera gramsciană, cercetează demersul teoreticianului și militantului Antonio Gramsci (a fost primul secretar general al Partidului Comunist

din Italia) cu instrumentele științei politice, folosind un aparat critic și conceptual modern. Autorul sard analizează perioada risorgimentală și identifică mecanismele care au stat la baza fondării statului și națiunii italiene. Considerat a fi de specialiști cel mai important teoretician al stângii italiene, Gramsci critică modul în care s-a realizat unificarea teritoriilor italiene. Autorul sard investighează etapele procesului de unificare numit *Risorgimento* și introduce conceptul de *bloc istorico-cultural* pentru a explica modalitatea prin care s-a realizat unitatea națională. Așa cum s-a arătat și pe parcursul lucrării acest *bloc* a fost alcătuit din aristocrația meridională și burghezia industrială piemonteză, fapt care a dus la excluderea țăranilor din procesul de unificare al Italiei. De aceea, procesul de unificare nu a fost un proces organic, așa cum ar fi trebuit să fie în concepția lui Gramsci, ci a fost creația geniului contelui de Cavour care, prin opera sa ministerială, a creat statul italian.

Chestiunea meridională pune în lumină actualitatea societății italiene, și anume, raportul nord-sud. Autorul sard arată faptul că, după unificare, nordul și-a continuat procesul de industrializare, iar burghezia capitalistă și-a consolidat hegemonia, iar sudul a fost obligat să cunoască o stare de subdezvoltare, apariția statului național defavorizând spațiul meridional. De aceea Antonio Gramsci concluzionează că *Risorgimento*-ul a eșuat, în acest fel, sudul a rămas la stadiul de regiune agrară și sursă de materii prime pentru industria din nord. Alianța dintre moderații din

nord și latifundiarii din sud a condus la eliminarea elitelor feudale din Regatul celor două Sicilii. Astfel, s-a realizat și continuat hegemonia nordului asupra sudului. Cauzele apariției fascismului în Italia, în viziunea lui Gramsci, se datorează eșecului proiectului de unificare teritorială, în contextul în care modelul liberal piemontez s-a impus cu forța, prin măsuri administrative. Modalitatea menținerii acestei hegemonii în plan politic a fost impunerea transformismului datorită imobilismului elitelor politice moderate care aveau mentalități conservatoare preferând să modernizeze statul prin intermediul unei revoluții pasive sau revoluții fără revoluție.

Istoriografia meridională a criticat rezultatele procesului de unificare, însă Antonio Gramsci a fost cel care a surprins faptul că forțele din interiorul Partidului Acțiunii nu au știut și nu au vrut să devină revoluționare eșuând astfel să devină hegemonie. Și asta deoarece forțele modernizatoare au refuzat să se alieze cu masele rurale din spațiul meridional prin refuzul promovării reformei agrare. Eșecul, în opinia lui Gramsci se datorează faptului că intelectualii au preferat să devină agenți de influență de moderaților. Pentru a răspunde acestei provocări autorul sard propune crearea unui nou tip de intelectuali cu orientări de stânga, așa numiții *intelectuali organici*, scopul fiind acela de a integra masele în cadrul mișcării comuniste.

A doua parte a volumului *Crearea statului italian în viziunea lui Antonio*

Gramsci al Ioanei Cristea Drăgulin, analizează categoriile fundamentale pe care autorul le folosește în cadrul *Caietelor din închisoare* cu privire la crearea statului italian.

După Primul Război Mondial, socialiștii și comuniștii și-au intensificat critica la adresa regimului burghez piemontez, iar Gramsci susținea că democrația reprezentativă și-a încheiat misiunea, deoarece puterea politică era deținută de o clasă politică declasată și îmbătrânită, care nu dorea să accepte noile realități reprezentate prin apariția unei noi clase; proletariatul, fapt care a determinat dezechilibrul instituțional la nivel statal. Lipsa votului universal, contradicțiile culturale, politice și economice puteau fi rezolvate prin intermediul statului socialist întruchipat de democrația populară. Autorul devine critic din interiorul socialiștilor, amendați pentru pasivitatea cu privire la ordinea capitalistă și pentru acceptarea economiei burgheze, crezând în democrația reprezentativă și regimul parlamentar, devenind astfel parte a sistemului politic italian, atitudine care a avut ca efect blocarea acțiunii de tip revoluționar.

Gramsci întrevede hegemonia proletariatului prin impunerea conducerii revoluționare de către clasa muncitoare, prin intermediul alianțelor dintre muncitorii din nord și țărani din sud împotriva capitalismului și a statului burghez. După Gramsci, impunerea hegemoniei politice a proletariatului în vederea preluării puterii devine condiția esențială. Influențele leninismului asupra

gândirii lui Gramsci sunt surprinse de Ioana Cristea Drăgulin prin analize atent elaborate atunci când este prezentat conceptul de dictatură a proletariatului. Astfel, conflictul dintre clase conduce la *hegemonia politică* prin care grupurile sunt reduse la tăcere prin intermediul forței sau al *revoluției active*, pe modelul iacobinismului.

Așa cum am arătat mai sus, Gramsci analizează termenul de intelectual pornind de la realitatea că, în perioada risorgimentală, intelectualul s-a aliat din punct de vedere economic cu moderații, devenind un agent al hegemoniei acestora, în loc să devină promotorul ideii de revoluție. Gramsci introduce conceptul de *intelectual organic* ca alternativă la intelectualul de tip burghez. Teoreticianul sard îi critică intelectualii italieni pentru că au eșuat în încercarea de a se transforma într-un grup hegemon, iar acesta se datorează faptului că nu au avut legături strânse cu masele. Transformismul este criticat de Gramsci deoarece este sistemul de putere specific spațiului politic italian de până la izbucnirea războiului. Autorul sard consideră că acesta nu a oferit o alternativă politică, deoarece puterea s-a concentrat în mâinile grupurilor politice. Acestea au dezvoltat rețele clientelare în vederea menținerii guvernelor burgheze la putere. Instituțiile statului au devenit supape ale consensului politic și electoral, prin care guvernul controla forțele politice de opoziție. Subordonarea aparatului administrativ al statului a caracterizat transformismul,

devenind vârful de lance al sistemului politic italian. Pentru Gramsci, transformismul este sinonim corupției parlamentare, oferind ca exemplu guvernarea Giolitti, care a falimentat politic statul prin fabricarea rețelelor politice clientelare meridionale. Transformismul a dus la divizarea stângii, care a refuzat „regulile”, însă guvernarea Depretis a atras grupurile socialiste, iar efectul a constat în lipsa de alternativă datorată impunerii sistemului politic piemontez. Gramsci critică statul italian pentru introducerea demagogiei în discursul politic, considerând că modernizarea instituțiilor a lipsit până la izbucnirea Primului Război Mondial.

Ioana Cristea Drăgulin analizează critic termenii gramscieni ai *revoluției pasive* sau ai *revoluției fără revoluție* ca parte a fenomenului risorgimental. Astfel, Gramsci pune în lumină faptul că idealurile revoluției napolitane nu au apărut ca urmare a voinței populației meridionale, ci drept rezultat cultural extern, deoarece au lipsit masele care să asigure victoria revoluției, neputându-se realiza masa critică. Elitele naționale nu au inclus masele meridionale în procesul risorgimental, scopul fiind reprezentat de menținerea dominației și, în acest fel, o revoluție de tip iacobin nu a fost posibilă în Italia. Fiind respinsă de moderați și liberali, văzută ca o revoluție fără revoluție, transformarea elitelor în caste, conform lui Gramsci, s-a conturat pe parcursul procesului de modernizare, când transformismul a fabricat rețeaua clientelară și astfel unificarea

italiană nu s-a produs pe cale revoluționară, considerentele fiind de ordin mercantil și industrial. Gramsci atacă ordinea liberală burgheză argumentând că elita republicană și moderată nu a dorit o revoluție de tip iacobin activă, ci a preferat revoluția pasivă, aplicând reforme lente. Moderații i-au exclus pe catolici, iar radicalii pe meridionali, în prima fază, pentru ca ulterior, intrarea catolicilor în politică să conducă la întărirea regimului liberal. Hegemonia burgheză liberală a impus revoluția pasivă ca formă a transformismului, efectul fiind acela de înlăturare a reprezentanților maselor culturale.

Apariția fascismului este văzut de Gramsci ca fiind rezultatul falimentului ordinii parlamentare burgheze. Presiunea maselor proletare și sărăcirea micii burghezii a permis ascensiunea fascismului, cauza fiind reprezentată de sistemul clientelar și de transformismul elitelor care au impus guvernarea Giolitti. Astfel, fascismul a apărut ca rezultat al reacției foarte slabe a statului, expresie a regimului capitalisto-burghez. Transformismul și clientelismul au paralizat instituțiile statului și au refuzat să respingă acțiunile fasciștilor. Odată cu falimentul instituțiilor statului liberal, fasciștii au cucerit puterea politică cu ajutorul soldaților întorși de pe front, care dispuneau de putere și legitimitate. Astfel, fascismul a reprezentat forma de exprimare a dominației burgheze. Ceea ce nu a reușit stânga a realizat fascismul și anume să angreneze masele în vederea cuceririi puterii politice, dar fără revoluție

activă, prin revoluție pasivă. Gramsci consideră că fasciștii au oprit disoluția statului liberal, deoarece au atacat transformismul în numele recrutării elitelor, adică au oferit burgheziei ascensiunea la pozițiile din stat, eliminând astfel sistemul clientelar. Autorul sard consideră că fascismul nu a declanșat o revoluție de tip iacobin, cu toate că fasciștii promovau preluarea puterii politice pe cale violentă, inamicul fiind burghezul și sistemul reprezentativ al partidelor politice, cu scopul înlăturării regimului democratic, deoarece, în realitate, clasa mijlocie a fost cea care a sprijinit avântul acestora. Nerezolvarea chestiunii meridionale reprezintă păcatul originar al Risorgimento-ului, acesta fiind descris ca o revoluție

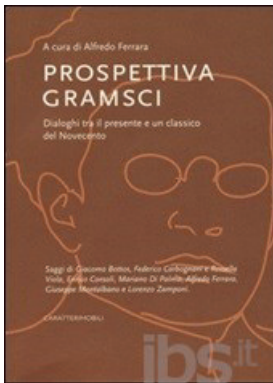
pasivă, la fel cum a fost și fascismul pe care Gramsci îl vedea ca pe o restaurație și ca pe o dominație a burgheziei aflate în criză.

Risorgimento a creat condițiile cuceririi puterii politice de către fasciști, prin faptul că a înlăturat masele. Prin triada *hegemonie-transformism-revoluție pasivă*, Gramsci și-a construit critica la adresa fenomenului risorgimental. Astfel, procesul revoluționar nu se poate realiza fără participarea mulțimilor, iar succesul fascismului, imediat după Marele Război, se datorează clientelismului, transformismului și alianței elitelor politice dintre nordul burghez și prosper cu sudul agrar și pauper.

Florin GRECU

Alfredo Ferrara (a cura di), *Prospettiva Gramsci. Dialoghi tra il presente e un classico del Novecento*

(The Gramscian Perspective. Dialogues between the Present and a Classic of the Nineteen-hundreds)



Alfredo Ferrara (a cura di), *Prospettiva Gramsci. Dialoghi tra il presente e un classico del Novecento*, Caratterimobili, Bari 2015

Il pensiero di Antonio Gramsci è uno dei lasciti intellettuali del Novecento filosofico politico italiano più rilevanti e più studiati al mondo. Dal punto di vista filologico, dunque, è difficile che un ennesimo lavoro o volume possa aggiungere molto di innovativo sui temi proposti dai lavori gramsciani.

Partendo da questo presupposto, gli autori del volume curato da Alfredo Ferrara intitolato *Prospettiva Gramsci* (Caratterimobili, Bari 2015)

tentano di recuperare all'attualità alcuni dei temi più cari all'intellettuale sardo. Il punto di partenza, stando all'introduzione di Ferrara, è proprio l'utilizzazione del pensiero di Gramsci come mezzo per interpretare alcuni fenomeni politici e filosofici contemporanei. Scrive Ferrara, citando un celebre passaggio dall'opera di Stuart Hall *Gramsci and Us*: "Gramsci non ci fornisce gli strumenti con i quali risolvere il puzzle, ma ci dà i mezzi con i quali fare le domande giuste" (p. 7). Così, gli autori dei saggi contenuti in questo volume tentano di fare domande che riguardano alcuni tra i temi più caldi del presente postmoderno: il ruolo della politica, la formazione del ceto intellettuale, il cesarismo politico, la liberazione delle masse, la "rivoluzione passiva", il concetto di egemonia, i movimenti sociali.

Nel primo saggio, scritto da Giacomo Bottos, l'autore si sofferma su quello che ritiene lo specifico del rapporto tra egemonia e politica postmoderna, cioè la sua effettiva 'spoliticizzazione'. La costituzione della soggettività in tale orizzonte, presenta

un carattere fondamentale, “l’espunzione programmatica del riferimento alla politica dal suo nucleo essenziale” (p. 23).

Proprio per fare fronte a questa im-politicità del postmoderno bisogna, secondo Bottos, tornare a proporre con forza la necessità di una ripolitizzazione delle “varie funzioni sociali, economiche, associative, invertendo quel lungo processo storico che ha depauperato la politica di risorse, persone, energie” (p. 26). Tutto questo, se vogliamo aderire al programma gramsciano di trasformazione della nostra forma di vita, deve essere guidato da intellettuali che non si auto-confinino in un orizzonte puramente teorico, ma che mettano a disposizione della collettività il proprio sapere critico.

Nel secondo saggio del volume Federico Carbognani e Rossella Viola, a partire dalle analisi di Bourdieu e Passeron (letti in continuità con il pensiero di Gramsci), tentano di rimettere a valore un’analisi di classe del sistema formativo. Tre sono le categorie utilizzate: l’abito, il trucco e la personalizzazione dell’insegnamento. L’assunto di fondo è che non tutti gli studenti sono uguali, al contrario essi si portano nel sistema formativo l’insieme delle abitudini e degli handicap o privilegi dati dalla loro appartenenza ad una classe sociale. L’abito, pertanto, è definito come “uno schema interiorizzato di disposizioni, di azioni, di comportamenti che permette agli studenti provenienti da gruppi sociali abbienti di rispondere con maggiore facilità alle

richieste dell’istituzione scolastica”. (p. 30) Quanto al trucco, esso è, al contrario dell’abito, l’atteggiamento degli studenti delle classi subalterne, i quali sin da subito interpretano sé stessi come soggetti svantaggiati dalle regole del gioco. Scopo dell’istituzione scolastica borghese, dunque, è proprio la “dissimulazione dei reali rapporti di classe e delle differenze insite in essi”. (p. 32) Da ultimo, la proposta dei due autori, seguendo Gramsci, è quella di riportare alla luce tali differenze e valorizzarle, attraverso un metodo di insegnamento differenziato che tenga conto di esse e riesca a personalizzare l’azione educativa.

Nel saggio di Enrico Consoli, il focus dell’interesse si sposta su vicende di estrema attualità politica, attraverso una rilettura del concetto di cesarismo politico, inteso come “legame emozionale fra leader e seguaci” che diventa “la caratteristica preminente rispetto ad altri tipi di legami” (pp. 40-41) in una situazione nella quale siano venuti meno i punti di riferimento istituzionali della formazione del consenso. Secondo l’autore, e pur con i dovuti distinguo, i fenomeni di leadership dell’Italia contemporanea possono essere letti proprio in questa chiave. Le figure di Bettino Craxi, Silvio Berlusconi e Matteo Renzi rispondono alla descrizione tipica dei leader carismatici raffigurati nelle analisi gramsciane sul bonapartismo, anche se, avverte l’autore, questa tendenza è comune all’intero Occidente.

Quando Partha Chatterjee e Dipesh Chakrabarty utilizzano il termine “subalterno” – scandendo di fatto la prima fase dei cosiddetti *Subaltern Studies* – in riferimento alla figura del contadino precapitalistico, non fanno mistero della sua origine gramsciana. In questa prospettiva Mariano Di Palma mette in discussione il nucleo stesso della nozione di cittadinanza alla luce del legame possibile tra condizioni soggettive di appartenenza identitaria (genere, extraterritorialità, postcolonialità) e condizioni sociali entro cui queste caratteristiche si esplicano. Apparentemente privi di parola, questi soggetti, posti gramscianamente ai margini della storia, possono riappropriarsi di un loro protagonismo politico proprio a partire dalla inassimilabilità ontologica e dalla differenza insuperabile di cui sono portatori.

Alfredo Ferrara ipotizza, a proposito del neoliberalismo, che sia possibile utilizzare il concetto di ‘rivoluzione passiva’ “come criterio di interpretazione [...] di ogni epoca complessa [...] in assenza di altri elementi attivi in modo dominante”. (p. 78) Nel quadro di un intervento piuttosto complesso l'autore usa questa categoria per dare un volto ai fenomeni di inclusione cui il capitalismo finanziarizzato dà vita. Il processo interpretativo legato al concetto di rivoluzione passiva che Gramsci propone del fascismo, viene recuperato e riattualizzato da Ferrara rivolto a quello che oramai definiamo ordoliberalismo. Gli stessi meccanismi che utilizzava il fascismo come

macchina di creazione del consenso, vengono – questa è la tesi dell'autore – utilizzati dal neo liberismo post moderno, il quale ha “l'intelligenza di fornire una solida risposta alle questioni poste dai propri tempi, presentandola come l'unica possibile”. (p. 79) A questa strategia del capitale finanziario, bisognerebbe far corrispondere una adeguata capacità di un'area che si pone come critica di fornire modelli alternativi di soluzione ai problemi dominanti nella forma di vita.

In un saggio dedicato all'egemonia del capitalismo globalizzato, Giuseppe Montalbano si sofferma sul contributo che il concetto di egemonia transnazionale di Robert W. Cox ha fornito alla disciplina delle relazioni internazionali. In particolare l'autore mette a fuoco il funzionamento in ambito transnazionale delle due idee forza gramsciane di blocco storico e di egemonia, che rappresentano ancora una zona oscura dell'elaborazione della *Critical Theory* applicata alle relazioni internazionali.

Quanto alla prima, quella di blocco storico, Montalbano ci riporta la definizione coxiana di blocco storico “come prodotto di un potere egemonico che realizza una sfera comune di intenti e aspettative tra le maggiori forze sociali, tali da garantire la riproduzione di un dominio che gli attori riconoscano tendenzialmente come legittimo”. (p. 87) L'autore, pur riconoscendo la produttività di questo approccio, tende ad evidenziare le difficoltà di una trasposizione automatica delle cate-

gorie gramsciane come quella effettuata da Cox e pone una serie di domande problematiche strutturate con documentata acutezza.

Nell'ultimo saggio, Lorenzo Zamponi si interroga sui rapporti tra i movimenti sociali e l'efficacia politica della loro azione. I temi dell'organizzazione dell'area critica e della spontaneità dei movimenti sociali non è né un tema nuovo, né un tema che abbia trovato una facile soluzione. Gramsci, tuttavia, ritiene che non vi sia un movimento sociale interamente e puramente spontaneo, esso contiene sempre in sé un elemento politico che già, seppure *in nuce*, lo allontana dal puro spontaneismo. Ricorda Zamponi che "anche la classe priva di coscienza del proprio ruolo, per Gramsci, non dà vita a un'azione collettiva spontanea o meccanica, bensì, semplicemente, non lascia traccia documentabile degli elementi di direzione consapevole che hanno caratterizzato la propria azione" (p. 111) Sulla traccia di questo filo interpretativo gramsciano, l'autore conduce una attualiz-

zazione del tema in riferimento ai movimenti sociali della recentissima contemporaneità, in particolare a quelli della primavera araba, sintetizzati nell'icona di piazza Tahrir.

Alcune brevi note le dedichiamo infine a questa nuova collana dell'editore Caratterimobili di Bari, la collana "Conflitti". Essa è diretta da Giuseppe Cascione ed Onofrio Romano e presenta un comitato scientifico internazionale di grande interesse e qualità. L'ambizione di questa collana, di cui il volume curato da Ferrara è il primo titolo, è quella di riportare la categoria del conflitto al centro della riflessione delle scienze sociali. Per troppo tempo espunto dal dibattito il conflitto riemerge oggi in forme imprevedibilmente complesse ed oblique ed è su queste forme che la collana intende indagare, nella convinzione che alla riemersione del conflitto (sociale, politico, economico, militare) dovrà corrispondere una fase di ri-politicizzazione delle nostre categorie ermeneutiche.

Ledion LAKO

Notes of the contributors

Antonella BISCIONE, Researcher in Economics at the Catholic University “Our Lady of Good Counsel” Tirana (Albania).

Emanuel COPILAȘ is Teaching Assistant, PhD at the Department of Political Science from the Faculty of Political Science, Philosophy and Communication Sciences, Western University Timișoara. He is the author of several scientific articles published in Romanian political science journals. He also published the book *Geneza leninismului romantic. O perspectivă teoretică asupra orientării internaționale a comunismului românesc, 1948-1989* (Editura Institutul European, Iași, 2013). His areas of interest are theory of international relations, political ideologies, political history and theories of totalitarianism.

Dorin Mircea DOBRA is a Senior lecturer, PhD, at Babeș-Bolyai University, Cluj-Napoca, European Studies Faculty. Author of articles and studies approaching: *The importance of the Briand Project for the postwar European construction*, Studia Universitatis, Babeș-Bolyai, Studia Europaea, no. 4, Cluj-Napoca, 2011, pp. 57-70; *The Romanian intellectual's profile and the recreation of the European interwar myth*, in Revue d'Etudes Europeennes - L'Europe Unie, EBC, Prodifmultimedia Paris, 2011; *The European Idea: Central and Eastern European Perspective*, On-line Journal Modelling the New Europe - Comparative Central-European Integration - Issue no. 3, December 2011; *The Antinomy Tradition-Modernity at Another Level*, On-line Journal Modelling the New Europe, Issue no. 6, December 2012; (with Manole Georgiana-Claudia) *The COSAC Procedure and the national parliaments in the framework of the European Parliament procedures*, On-line Journal Modelling the New Europe, Issue no. 12, October 2014; (with Moldovan Izabella) *The European Commission's Work Programme – Programming Instrument of the EU Annual Legislative Process*, On-line Journal Modelling the New Europe, Issue no. 13, December 2014; (with Marton Mihai and Zsolt K. Lengyel) *Kooperation in Europa / Cooperation in Europe - Models from the 20th Century*, Verlag Friedrich Pustet Publishing House, Regensburg, 2014; *Overview of the European future*, On-line Journal Modelling the New Europe, Issue no. 15, June 2015.

Simona Paula DOBRESCU was born in Bucharest, Romania. After finishing classical studies in this city she took a degree in Ecumenical Theology at the Pontifical University „S. Tommaso d'Aquino” in Rome, as well as a Doctorate at the Theological Faculty at the Institute of Ecumenical Patristics, “San Nicola di Bari”, with a specialization in Byzantine History. She writes for specialist reviews such as

O'Odigos, Oriente Cristiano, Rocca, Azione francescana, Migranti Press. She has taken part in Round tables, Conferences, Seminars, and International Summer schools in various Italian cities and abroad. She is an expert in European policies and structural funding. A legally recognized independent professional translator of Romanian and also a cultural mediator, she is the Romanian correspondent in Italy for the review *Ararat*, a periodical of the Armenians in Romania (Author Archive on line).

Gabriella FALCICCHIO is a Researcher in the Department of Education, Psychology, Communication of the University of Bari "Aldo Moro". She teaches Intercultural Education and Pedagogy of Communication. Her interests as researcher and pedagogue with young people, adults and parents concern nonviolent thought tradition, with special reference to Aldo Capitini, the perinatal period, childbirth and female sexuality. She also studies ecological life styles and education. Member of the editorial staff of *Azione Nonviolenta* (Nonviolent Action), historical periodic founded by Aldo Capitini in 1964, she wrote several articles and books about these themes, like *I figli della festa. Educazione e liberazione* in Aldo Capitini, Levante, Bari, 2009; *Il pensiero di Aldo Capitini: percorsi di ricerca* ("Educazione Democratica", no. 8, 2014, coord. with G. Moscati); *Il primo sguardo. Prime ore di vita, cure prossimali e affettività*, Fasi di Luna, Bari, 2014 (with P. Zlotnik, A. Bortolotti, M. L. Tortorella); *Loving openness towards Nature: Aldo Capitini and the moral value of biophilia*, in "Visions for Sustainability", no. 3, 2015, pp. 5-15 (with G. Barbiero).

Aurelian GIUGĂL holds a B.A. in Geography (1998), M.A. (2008) and Ph.D. (2011) in Political Science, University of Bucharest. He is an Associate Researcher at the School of Geographical Sciences, University of Bristol (2010), associated lecturer at "Ovidius" University of Constanța, Faculty of History and Political Sciences (2012-2013); Postdoctoral researcher at the Institute for World Economy (2014-2015); Lecturer at the University of South-East Europe Lumina. Recent publications: *Geografia electorală a Dobrogei postcomuniste: 1992-2012*, EFES, Cluj-Napoca, 2013; "Democratic musical chairs? Romania's Post-1989 Electoral Geography", *Space and Polity*, Vol. 15, pp. 43-61, 2011 (with Ron Johnston & Ștefan Constantinescu); *Atlasul electoral al României: 1990-2009*, Editura Universității "Alexandru Ioan Cuza", Iași, 2014 (co-author). He is also the author of several articles in a weekly newspaper, *Cultura* (2009-2015).

Florin GRECU is a Doctor of Philosophy (Ph.D) in Political Sciences at the University of Bucharest, (2011). He is lecturer at „Hyperion” University of Bucharest, Faculty of Social, Humanities and Natural Sciences, Department of Political Sciences, since 2012. He published „Construcția unui partid unic: Frontul Renașterii Naționale”, Enciclopedică Publishing House, Bucharest, 2012 and of several academic articles on Romanian authoritarian monarchy, voting behavior and electoral analysis, indexed in international databases such as Sfera Politicii, Polis and South-East European Journal of Political Science

Ledio LAKO graduated in "International Relations" at the "European University of Tirana"; He is currently a Ph D student at the University "Aldo Moro" of Bari,

doctoral course in “Science of human relationships”. He is the Director of the Regional Directorate of National Culture. He published “Demokracia në Ballkan: përfeksionisëm apo utopi?” in G. Cascione, L. Lako, *Demokracia në Progres*, Mediaprint, Tirane 2013, pp. 100-194.

Viorella MANOLACHE is a Scientific Researcher III, PhD, Institute of Political Sciences and International Relations “Ion I.C. Brătianu”, Romanian Academy, Bucharest, Romania. Author of numerous articles, studies, coordinator of international collective volumes and authored of books – the latest ones being: *Repere teoretice în biopolitică – Theoretical Approaches in Biopolitics*, ISPRI Publishing House, Bucharest, 2013, *Signs and Designs of the Virtual(izing) E@ST*, LAP, Lambert Academic Publishing, Germany, 2013, *Philosophical-Political Hecate-isms. The Rule of Three*, Cambridge Scholars Publishing, 2016 and *Ecce Philosophia Politica. „Diferența” lui Roberto Esposito – Ecce Philosophia Politica. Roberto Esposito’s „Difference”*, ISPRI Publishing House, Bucharest, 2016. Member of several national and international Societies and Associations and in the editorial team, editorial boards and peer-reviewer of scientific national and international journals and reviews.

Maria Carmela MICCOLI, Associate Professor of Demography and Statistic at the Department of Business Science, Management and Innovation System, University of Salerno.

Alessandro PERTOSA is a fixed-term Professor of Philosophy of Language and History of Philosophy at the *Mater Gratiae* Department of Theology in Ascoli Piceno. He graduated in Pharmacy from the University of Camerino and subsequently in Philosophy from the University of Macerata. In 2008 he was awarded a three-year scholarship and in 2011 he received a doctoral degree in *Ancient, Medieval and Renaissance Philosophy, Sciences and Cultures* from the University of Salerno. On 13 December 2012 he earned an annual research scholarship in Medieval Philosophy from the University of Macerata. In the same year he took up an appointment at *Mater Gratiae* in Ascoli Piceno, where he has been working since then. His research interests include philosophy of language, political philosophy and the relationship between words and power.

Claudia SECCI is a Researcher of Pedagogy, Faculty of Human Studies, University of Cagliari. She teaches Adult Education in the Department of Pedagogy, Psychology, Philosophy of Cagliari. Areas of interest: Political dimensions of adult education; Long life learning; Paulo Freire, Jack Mezirow; The transition from adolescence/youth to adulthood. Among her publications: *La politica come tema e dimensione dell’educazione degli adulti. Gramsci, Capitini, Freire*, Naples, 2012, *Apprendimento permanente e educazione. Una lettura pedagogica*, Milan, 2013.

Daniele TAURINO is a Philosophy graduate student at “Sapienza” University of Rome. After a first thesis about Carlo Michelstaedter, he’s now writing a second thesis about Giordano Bruno. He is a journalist, coordinator of the *Nonviolent Italian Movement’s Youth Group* and editor of journal *Azione nonviolenta*, which was

founded by Aldo Capitini in 1964. He collaborates with the specialist journal *Bruniana & Campanelliana* and he is editor secretary for the series of philosophical texts published by company Agora & Co. He has published numerous articles on Capitini and nonviolence, but his interests also affect the animal question and Renaissance philosophies.

Massimo (Mao) VALPIANA lives in Verona, where is activist and writer. He is the national president of Italian Nonviolent Movement, officer of the “Home for nonviolence” of Verona, director of *Azione nonviolenta* (Nonviolent Action), review founded in 1964 by Aldo Capitini, member of scientific committee of the Foundation Alexander Langer Stiftung. As a conscientious objector, he opposed to military service and military expenditure in 1972, taking part in campaign for the recognition of conscientious objection and for the foundation of the Conscientious Objectors League (LOC). He was a member of the Council of War Resisters International in London and the European Office for Conscientious Objection in Bruxelles. He was Councilman in Verona and Regional Councilor in Veneto Region. He at this time is leader of the national campaign to introduce Civil Defence and Civil Corps of Peace (CCP) in Italy.

Antonio VIGILANTE is a free scholar of peace studies, intercultural philosophy and libertarian pedagogy. He was the scientific director of the journal *Educazione Democratica* (*Democratic Education*) (2011-2015), and, currently, he is co-scientific director of the journal *Educazione Aperta* (*Open Education*). Author of several books, including two studies on the philosophical and pedagogical thought of Gandhi. He lives in Siena (Tuscany).