

DIRITTO DI RESISTENZA E NONVIOLENZA

NORBERTO BOBBIO e GIULIANO PONTARA

appendice

2 ARTICOLI SULL'ANARCHIA DI U. MORRA E C. BERNERI



Le Frecce
di Critica liberale

6



Disegno che documenta una delle prime riunioni clandestine del movimento liberalsocialista, nella villa di Umberto Morra, nei pressi di Cortona (Metelliano), nel 1939. Da sinistra, Bobbio, Luporini, Capitini, Morra. Sotto: Calogero e la nuca di Guttuso.

Autore: Renato Guttuso

DIRITTO DI RESISTENZA E NONVIOLENZA

NORBERTO BOBBIO e GIULIANO PONTARA

Appendice

2 ARTICOLI SULL'ANARCHIA
di UMBERTO MORRA DI LAVRIANO
e CAMILLO BERNERI

Le Frecce
di Critica liberale



aprile 2024

INDICE

Diritto di resistenza e nonviolenza

- 5. norberto bobbio, *la resistenza all'oppressione, oggi*
- 16. giuliano pontara, *resistenza nonviolenta contro la nuova barbarie*
- 22. umberto morra di lavriano e camillo berneri, *gli anarchici*

la resistenza all'oppressione, oggi

norberto bobbio

1. L'alfa e l'omega della teoria politica è il problema del potere: come lo si acquista, come lo si conserva e come lo si perde, come lo si esercita, come lo si difende e come ci si difende da esso. Ma lo stesso problema può essere considerato da due punti di vista diversi, o addirittura opposti: *ex parte principis* o *ex parte populi*. Machiavelli o Rousseau, per indicare due simboli. La teoria della ragion di stato o la teoria dei diritti naturali e il costituzionalismo. La teoria dello stato-potenza da Ranke, a Meinecke, al primo Max Weber, o la teoria della sovranità popolare. La teoria dell'inevitabile dominio di una ristretta classe politica, minoranza organizzata, o la teoria della dittatura del proletariato da Marx a Lenin. Il primo punto di vista è quello di chi si atteggia a consigliere del principe, presume o finge di essere il portatore degli interessi nazionali, parla in nome dello Stato presente; il secondo punto di vista è quello di chi si erge a difensore del popolo, o della massa, sia essa concepita come una nazione oppressa o una classe sfruttata, parla a nome dell'anti-Stato o dello Stato che sarà. Tutta la storia del pensiero politico si può distinguere secondoché si sia messo l'accento, dai primi, sul dovere dell'*obbedienza*, dai secondi, sul diritto alla *resistenza* (o alla rivoluzione).

Questa premessa serve soltanto a situare il nostro discorso: il punto di vista da cui ci mettiamo, quando affrontiamo il tema della resistenza all'oppressione, non è il primo ma il secondo.

Non c'è dubbio che il vecchio problema della resistenza all'oppressione è ridiventato attuale con l'improvvisa e generale esplosione del movimento di «contestazione». Però ignoro se sia stata tentata un'analisi delle differenze tra i due fenomeni. In un recente articolo Georges Lavau fa un esame molto interessante del fenomeno della contestazione, cercando di individuarne i caratteri distintivi, specie nei riguardi dell'opposizione legale e della rivoluzione (1). Ma non tocca il problema della differenza tra contestazione e resistenza. Eppure a me pare che la questione meriti di essere studiata, se non altro perché tanto la contestazione quanto la resistenza appartengono entrambe alle forme di opposizione extralegale (rispetto al modo con cui viene esercitata) e delegittimante (rispetto all'obiettivo finale).

Credo che anche in questo caso valga, come primo espediente per rilevare la differenza tra i due fenomeni, il riferimento al loro rispettivo contrario: il contrario di resistenza è obbedienza, il contrario di contestazione è accettazione. La teoria generale del diritto si è soffermata spesso e volentieri (da ultimo con Hart) sulla differenza tra obbedienza a una norma o all'ordinamento nel suo complesso, che è un atteggiamento passivo (e può essere anche meccanico, puramente abituale, imitativo), e accettazione di una norma o dell'ordinamento nel suo complesso, che è un atteggiamento attivo, implicante se non proprio un giudizio di approvazione, una favorevole inclinazione a servirsi della norma o delle norme per guidare la

propria condotta e per biasimare la condotta di chi non vi si conforma. In quanto contraria all'obbedienza, la resistenza comprende ogni comportamento di rottura contro l'ordine costituito, che mette in crisi il sistema per il suo stesso prodursi, come accade in un tumulto, in una sommossa, in una ribellione, in un'insurrezione sino al caso limite della rivoluzione; lo mette in crisi ma non lo mette necessariamente in questione.

In quanto contraria all'accettazione, la contestazione si riferisce, più che a un comportamento di rottura, ad un atteggiamento di critica che mette in questione l'ordine costituito senza metterlo necessariamente in crisi. Giustamente Lavau osserva che la contestazione «supera l'ambito del sottosistema politico per attaccare non solo il suo ordine normativo, ma anche i *modelli culturali generali (il sistema culturale)* che assicurano la legittimità profonda del sottosistema politico» (2). E infatti come la resistenza si risolve essenzialmente in un atto pratico, in un'azione anche soltanto dimostrativa (come quella del negro che va a sedersi al tavolo di un ristorante riservato ai bianchi); così la contestazione si esprime attraverso un discorso critico, in una protesta verbale, nella enunciazione di uno slogan. (Non a caso il luogo proprio in cui si manifesta l'atteggiamento contestativo è l'assemblea, cioè un luogo dove non si agisce ma si parla). Beninteso, la distinzione in pratica non è poi così netta: in una situazione concreta è difficile stabilire dove finisca la contestazione e dove cominci la resistenza. L'importante è che possano darsi i due casi-limite di una resistenza senza contestazione (l'occupazione di terre da parte di contadini affamati) e di una contestazione cui non segue alcun atto eversivo che possa chiamarsi di resistenza (l'occupazione di aule universitarie, che è certamente un atto di resistenza, non ha sempre necessariamente caratterizzato la contestazione del movimento studentesco). Mentre la resistenza, anche se non è necessariamente violenta, può giungere all'uso della violenza e comunque non è incompatibile con l'uso della violenza, la violenza del contestatore è pur sempre soltanto ideologica.

Prendendo le mosse dal rinnovato interesse per il problema della resistenza, da cui è nato del resto il presente convegno, intendo in questa mia relazione: a) mettere in rilievo le ragioni storiche di questa riviviscenza (§§ 2, 3, 4); b) indicare alcuni elementi distintivi tra il modo con cui si poneva ieri e il modo con cui si pone oggi il problema della resistenza (§§ 5, 6). Riferendomi al titolo che ho dato alla relazione, si tratta di rispondere a queste due domande: la resistenza, oggi, perché? e la resistenza, oggi, come? Concludono la relazione alcune osservazioni sui vari tipi di resistenza (§ 7).

2. Spentasi l'efficacia della letteratura politica suscitata dalla Rivoluzione francese, il problema del diritto di resistenza perdette lungo il corso del secolo XIX gran parte del suo interesse. Si possono indicare due ragioni di questo declino, una ideologica e una istituzionale.

Una delle caratteristiche salienti delle ideologie politiche dell'Ottocento, su cui non si pone mai sufficiente attenzione, fu la credenza nel deperimento naturale dello

Stato. Giunta con Hegel alla sua massima espressione l'idea, cara ai grandi filosofi politici dell'età moderna, a Hobbes, a Rousseau, a Kant, che lo Stato fosse la realizzazione del dominio della ragione nella storia, il «razionale in sé e per sé», tutte le grandi correnti politiche del secolo scorso invertirono la rotta, contrapponendo la società allo Stato, scoprendo nella società, non nello Stato, le forze che muovono verso la liberazione e verso il progresso storico, nello Stato una forma residua arcaica in via di estinzione del potere dell'uomo sull'uomo. Di questa svalutazione - che fu una tipica espressione della profonda trasformazione prodotta nella società e di riflesso nella concezione generale della società e del progresso storico dalla crescita della società industriale e dall'idea che gli uomini dovessero ormai lasciarsi guidare dalle leggi naturali dell'economia piuttosto che dalle leggi artificiali della politica - sono note essenzialmente tre versioni: quella liberal-liberistica alla Spencer, secondo cui lo Stato nato e rafforzato nelle società militari avrebbe perduto gran parte delle sue funzioni via via che fosse cresciuta la società industriale; quella socialista marx-engelsiana, secondo cui dopo lo Stato borghese vi sarebbe stata ancora, sì, una dittatura ma allo scopo di sopprimere ogni forma futura di Stato; quella libertaria, da Godwin a Proudhon a Bakunin, secondo cui le istituzioni politiche caratterizzate dall'esercizio della forza, contrariamente a quello che avevano creduto da Hobbes a Hegel i grandi teorici dello Stato moderno, non solo non erano indispensabili a salvare l'uomo dalla barbarie dello stato di natura o dalla dissennatezza della società civile, ma erano inutili, anzi dannose, e potevano tranquillamente scomparire senza lasciar traccia né rimpianto.

La massima concentrazione di potere avviene quando coloro che detengono il monopolio del potere coattivo, in cui consiste più propriamente il potere politico, detengono insieme il monopolio del potere economico e quello del potere ideologico (attraverso l'alleanza con la chiesa unica elevata a chiesa di Stato, o, modernamente, col partito unico); quando il sovrano ha, come nella teoria ancora una volta paradigmatica di Hobbes, insieme con l'*imperium* e il *dominium*, anche la *potestas spiritualis*, che è poi il potere di pretendere obbedienza dai propri sudditi in forza di sanzioni non solo terrene ma anche ultraterrene.

L'illusione ottocentesca relativa al graduale deperimento dello Stato era derivata dalla convinzione che attraverso la Riforma e la rivoluzione scientifica prima e attraverso la rivoluzione industriale poi, in altre parole attraverso un processo di frantumazione dell'unità religiosa e di secolarizzazione della cultura, e attraverso la formazione di un ceto di imprenditori indipendenti (fossero o non fossero i due fenomeni connessi l'uno all'altro), si fossero avviati due processi paralleli di deconcentrazione del potere con la conseguente demonopolizzazione del potere ideologico-religioso, che avrebbe trovato la sua garanzia giuridica nella proclamazione della libertà religiosa e in genere della libertà di pensiero, e con la non meno conseguente demonopolizzazione del potere economico, che avrebbe trovato la sua espressione formale nel riconoscimento della libertà d'iniziativa economica. Allo Stato sarebbe rimasto puramente il monopolio del potere coattivo a difesa, ma

solo in ultima istanza, come *extrema ratio*, dell'antagonismo delle idee e della concorrenza degli interessi. La rivincita della società civile sullo Stato fu un'idea comune, se pure diversamente interpretata e orientata, tanto ai liberali come ai libertari, tanto ai socialisti utopisti quanto ai socialisti scientifici.

3. Dal punto di vista istituzionale lo Stato liberale e poi democratico, che venne instaurato a poco a poco nei paesi più progrediti lungo tutto l'arco del secolo scorso, fu caratterizzato da un processo di accoglimento e di regolamentazione delle varie richieste provenienti dalla borghesia in ascesa per un contenimento e per una delimitazione del potere tradizionale. Poiché queste richieste erano state fatte in nome o sotto specie del diritto alla resistenza o alla rivoluzione, il processo che diede luogo allo stato liberale e democratico si può ben chiamare un processo di «costituzionalizzazione» del diritto di resistenza e di rivoluzione. Gli istituti attraverso cui si ottenne questo risultato possono distinguersi in base ai due tradizionali modi attraverso cui si riteneva avvenisse la degenerazione del potere: l'abuso nel l'esercizio del potere (il *tyrannus quoad exercitium*) e il difetto di legittimazione (il *tyrannus absque titulo*). Come ho avuto occasione di chiarire meglio altrove, questa differenza può essere ulteriormente chiarita facendo appello alla distinzione tra due concetti che vengono di solito non bene distinti, quello di legalità e quello di legittimità (3).

La costituzionalizzazione dei rimedi contro l'abuso del potere avvenne attraverso i due istituti tipici della separazione dei poteri e della subordinazione di ogni potere statale, al limite anche di quello degli organi legislativi stessi, al diritto (il cosiddetto «costituzionalismo»). Per separazione dei poteri intendo in senso lato non soltanto la separazione verticale delle principali funzioni dello Stato tra gli organi al vertice dell'amministrazione statale, ma anche la separazione orizzontale tra organi centrali e organi periferici nelle varie forme di autogoverno che vanno dal decentramento politico-amministrativo al federalismo. Il secondo processo fu quello che diede luogo alla figura, veramente dominante in tutte le teorie politiche del secolo scorso, dello Stato di diritto, cioè dello Stato in cui ogni potere viene esercitato nell'ambito di regole giuridiche che ne delimitano la competenza e ne orientano, se pure spesso con un certo margine di discrezionalità, le decisioni. Esso corrisponde a quel processo di trasformazione del potere tradizionale fondato su rapporti personali e patrimoniali in un potere legale e razionale, essenzialmente impersonale, che è stato descritto con tanta penetrazione da Max Weber. Non si è posta attenzione, credo, al fatto che la teorizzazione più compiuta di questo tipo di Stato è la dottrina kelseniana dell'ordinamento giuridico a gradi; nonostante la sua pretesa di essere valevole per ogni tempo e per ogni luogo, la concezione dinamica dell'ordinamento giuridico, così com'è stata esposta da Kelsen e dalla sua scuola, è il rispecchiamento di quel processo di legalizzazione dei poteri statali che Max Weber ha descritto da storico come passaggio dal potere tradizionale al potere legale.

Anche rispetto alle richieste che miravano a dare qualche garanzia contro le varie forme di usurpazione del potere legittimo, come si direbbe oggi contro la sua delegittimazione, mi pare che la maggior parte dei rimedi possano essere compresi nei due principali istituti che caratterizzano la concezione democratica dello Stato (i due rimedi precedenti, i rimedi relativi all'abuso di potere, caratterizzano piuttosto la concezione liberale). Il primo è la costituzionalizzazione dell'opposizione, che permette, cioè, rende lecita, la formazione di un potere alternativo, se pure entro i limiti delle cosiddette regole del gioco, cioè di un vero e proprio contropotere che può considerarsi, se pure un po' paradossalmente, come una forma di usurpazione legalizzata. Il secondo è l'investitura popolare dei governanti e la verifica periodica di questa investitura da parte del popolo attraverso il graduale allargamento del suffragio sino al limite non ulteriormente superabile del suffragio universale maschile e femminile: l'istituto del suffragio universale può essere considerato il mezzo attraverso cui avviene la costituzionalizzazione del potere del popolo di rovesciare i governanti, se pure anche qui entro i limiti di regole prestabilite, di un potere che prima era riservato esclusivamente al fatto rivoluzionario (anche in questo caso si tratta di un fatto che diventa diritto, o, secondo il modello giusnaturalistico, di un diritto naturale che diventa positivo).

4. Il nostro rinnovato interesse per il problema della resistenza dipende dal fatto che sia sul piano ideologico sia su quello istituzionale è avvenuta un'inversione di tendenza rispetto alla concezione e alla prassi politica attraverso cui si venne formando lo Stato liberale e democratico ottocentesco.

Ora noi sappiamo con certezza alcune cose: a) lo sviluppo della società industriale non ha diminuito, come credevano i liberali che giuravano sulla assoluta validità delle leggi della evoluzione, le funzioni dello Stato, ma le ha aumentate a dismisura; b) nei paesi dove è avvenuta la rivoluzione socialista l'idea della scomparsa dello Stato è stata per ora accantonata; c) le idee libertarie continuano ad alimentare piccoli gruppi di utopisti sociali e non si sono trasformate in vero e proprio movimento politico. L'enorme interesse suscitato in questi ultimi anni dall'opera di Max Weber dipende anche dal fatto che egli, da buon conservatore, e da realista disincantato come sono di solito i conservatori con afflato religioso, vide avanzarsi minaccioso ma ineluttabile, insieme con lo sviluppo della società industriale, fosse questa promossa da un ceto di imprenditori o da una classe di funzionari dello Stato collettivista, l'era del dominio degli apparati burocratici; non l'affievolimento, ma il rafforzamento dello Stato.

Dal punto di vista istituzionale la situazione del nostro tempo è caratterizzata, non solo, come è naturale, nei paesi a economia collettivistica, ma anche nei paesi capitalistici, da un processo inverso a quello che abbiamo chiamato di demonopolizzazione del potere economico e ideologico, vale a dire da un processo che muove sia verso la rimonopolizzazione del potere economico attraverso la progressiva concentrazione delle imprese e delle banche, sia verso la

rimonopolizzazione del potere ideologico attraverso la formazione dei grandi partiti di massa, al limite del partito unico che detiene il diritto, in misura maggiore del sovrano assoluto d'altri tempi (vero e proprio «novello Principe»), di stabilire ciò che è bene e ciò che è male per la salvezza dei propri sudditi, e attraverso il controllo che i detentori del potere economico hanno, nei paesi capitalistici, dei mezzi di formazione della pubblica opinione.

L'illusione giuridico-istituzionale del secolo scorso consisteva nel credere che il sistema politico fosse o auto-sufficiente e quindi godesse di una certa indipendenza dal sistema sociale globale oppure fosse esso stesso il sistema dominante, e che pertanto bastasse cercare rimedi adatti a controllare il sistema politico per controllare il sistema di potere dell'intera società. Oggi invece ci rendiamo sempre più conto che il sistema politico è un sottosistema del sistema globale e che il controllo del primo non implica affatto il controllo del secondo. Dei quattro rimedi di cui abbiamo parlato nel paragrafo precedente, quello che sembrava più decisivo, il quarto, ovvero il controllo dal basso, il potere di tutti, la democrazia partecipante, lo Stato fondato sul consenso, la realizzazione al limite dell'ideale rousseauiano della libertà come autonomia, è anche quello su cui si appuntano con particolare accanimento le forme più recenti e più insistenti di contestazione.

A paragone della democrazia d'ispirazione rousseauiana, in fatti, la partecipazione popolare negli Stati democratici reali è in crisi almeno per tre ragioni: a) la partecipazione si risolve nella migliore delle ipotesi nella formazione della volontà della maggioranza parlamentare; ma il parlamento non è più nella società industriale avanzata il centro del potere reale, essendo spesso soltanto una camera di registrazione di decisioni prese altrove; b) anche se il parlamento fosse ancora l'organo del potere reale, la partecipazione popolare si limita a intervalli più o meno lunghi a dare la propria legittimazione a una classe politica ristretta che tende alla propria autoconservazione, e che è via via sempre meno rappresentativa; c) anche nel ristretto ambito di un'elezione *una tantum* senza responsabilità politiche dirette la partecipazione è distorta, o manipolata, dalla propaganda delle potenti organizzazioni religiose, partitiche, sindacali ecc. La partecipazione democratica dovrebbe essere efficace, diretta e libera: la partecipazione popolare nelle democrazie anche più progredite non è né efficace né diretta né libera. Dal sommarsi di questi tre difetti di partecipazione popolare nasce la ragione più grave di crisi, cioè l'apatia politica, il fenomeno tante volte osservato e deprecato della depoliticizzazione delle masse negli Stati nati dai grandi apparati di partito. La democrazia rousseauiana o è partecipante o è nulla.

Non è che manchino le proposte di rimedi, per ravvivare la partecipazione, e renderla più efficace. *Sub a*, la istituzione di organi di decisione popolare al di fuori degli istituti classici del governo parlamentare (la cosiddetta democrazia dei consigli); *sub b*, la democrazia diretta o assembleare (uno dei temi più diffusi della contestazione); *sub c*, il controllo popolare dei mezzi di informazione e di propaganda ecc. Ma è a questo punto che riemergono proposte più radicali, che oltrepassano la

linea della democrazia partecipante, e rimettono in circolazione i temi tradizionali del diritto alla resistenza e alla rivoluzione.

5. È naturale che là dove quel tipo di Stato che aveva preteso di assorbire il diritto di resistenza costituzionalizzandolo è in crisi si riapra il vecchio problema, e si riecheggino, se pure sotto mutate spoglie, le vecchie soluzioni, le quali andavano, allora, dall'obbedienza passiva al tirannicidio, e vanno ora dalla disobbedienza civile alla guerriglia.

Il ritorno dei vecchi temi che sembravano perenti non è né una riesumazione né una ripetizione. I problemi nascono quando certe condizioni storiche li fanno nascere e ogni volta assumono aspetti diversi, adatti alle circostanze. Tra le vecchie teorie sul diritto di resistenza e le nuove vi sono differenze che meritano di essere rilevate, se pure per ora soltanto con qualche annotazione che dovrebbe essere approfondita:

a) il problema della resistenza oggi è visto (ma anche questa è una conseguenza della società di massa) come fenomeno collettivo e non individuale, sia rispetto al soggetto attivo sia rispetto al soggetto passivo dell'atto o degli atti di resistenza. Non voglio dire con questo che non fosse prevista nei vecchi scrittori anche la resistenza collettiva (il Grozio vi dedica un capitolo, il quarto del libro primo del suo celebre trattato); ma il caso estremo e più problematico era pur sempre l'uccisione del tiranno. Ora le cose sono molto diverse: da un lato, è rimasta come fenomeno tipico di resistenza individuale l'obiezione di coscienza, ma essa è manifestamente un residuo di atteggiamenti religiosi risalenti in gran parte alle sette non conformiste. Dall'altro, anche gli anarchici non fanno più attentati ai capi dello Stato: dovrebbe far riflettere la constatazione che gli attentati individuali vengono oggi compiuti generalmente da forze reazionarie;

b) se è vero che le situazioni in cui nasce il diritto di resistere non sono oggi diverse da quelle ipotizzate dai vecchi scrittori del Cinque e Seicento, ovvero *conquista, usurpazione, esercizio abusivo del potere* (nella resistenza armata italiana dal '43 al '45 occorsero tutte e tre, la prima contro i tedeschi, la seconda e la terza contro i fascisti repubblicani), vi è una grossa differenza rispetto al tipo di *oppressione* cui si dichiara lecito resistere: religiosa nei primi monarcomachi, politica in Locke, nazionale e di classe o economica oggi nelle lotte di liberazione dei popoli del Terzo mondo e nei vari movimenti rivoluzionari d'ispirazione comunista o castrista ecc. Ciò che oggi si tende a rovesciare non è una determinata forma di Stato (le forme degenerate di Stato, secondo la tradizionale classificazione aristotelica), ma una determinata forma di società, di cui le istituzioni politi che sono soltanto un aspetto. Nessuno oggi pensa che si possa rinnovare il mondo abbattendo un tiranno. Si sarebbe tentati di dire che è avvenuto il rovesciamento radicale della formula di Hobbes: per Hobbes tutti gli Stati sono buoni (lo Stato è buono soltanto per il fatto di essere Stato), mentre oggi tutti gli Stati sono cattivi (lo Stato è cattivo, essenzialmente, per il solo fatto di essere Stato);

c) la differenza più grossa peraltro sta, a mio parere, nella motivazione e nelle conseguenti argomentazioni (o «derivazioni») con cui il problema viene affrontato. Mentre le vecchie teorie discutevano intorno alla liceità o illiceità della resistenza nelle sue varie forme, cioè, ponevano il problema in termini giuridici, chi oggi discute di resistenza o di rivoluzione ne parla in termini essenzialmente politici, cioè si pone il problema della sua opportunità o della sua efficacia; non si domanda se sia giusta, e quindi costituisca un diritto, ma se sia conforme allo scopo. Prevalsa la concezione positivista del diritto per cui il diritto s'identifica con l'insieme delle regole che hanno a loro sostegno la forza monopolizzata, il problema di un diritto alla resistenza (espressione in cui «diritto» non può avere altro significato che «diritto naturale») non ha più alcun senso. Non si tratta di avere il diritto a scuotere il giogo coloniale o di classe, si tratta di averne la forza. Il discorso non verte tanto su diritti e doveri, quanto sulle *tecniche* più adatte da impiegare all'occorrenza: tecniche della guerriglia *versus* tecniche della non violenza. Così è che accanto alla crisi delle vecchie teorie della guerra giusta assistiamo alla crisi delle teorie, ancora dominanti nell'età dell'illuminismo, della rivoluzione giusta.

6. Chi volesse cercare una riprova di quanto si è detto dovrebbe fare un'analisi, più precisa di quella che si possa fare in questa occasione, delle caratteristiche dei due grandi movimenti di resistenza che oggi si dividono il mondo, quelli che fanno capo ai partiti rivoluzionari (nelle loro diverse accezioni) e quelli che fanno capo ai movimenti di disobbedienza civile. Tanto per intenderci, e ammesse articolazioni interne: leninismo e gandhismo. La discriminante tra l'uno e l'altro è l'uso della violenza, e quindi dal punto di vista ideologico la giustificazione o ingiustificazione della violenza. Sotto questo aspetto la fenomenologia dei movimenti odierni non differisce da quella antica: anche nelle vecchie trattazioni sulle varie forme di resistenza la differenza che divideva la resistenza attiva da quella passiva era l'uso della violenza. Oggi, la differenza sta principalmente, come si è detto, nel tipo di argomentazioni con cui questo uso (o questo non uso) viene giustificato: più politica, come si è detto, che giuridica (o etica).

La cosa è abbastanza ovvia per il partito rivoluzionario la cui teorizzazione trae la sua matrice da una dottrina realistica, nel senso machiavellico della parola, come quella marxiana e ancor più come quella leniniana (secondo cui il fine giustifica i mezzi). Un'altra differenza, se mai, tra la teoria della violenza rivoluzionaria di oggi e quelle di ieri (le teorie giusnaturalistiche), sta nel fatto che per queste la violenza statale era un caso limite che doveva essere di volta in volta individuato (come si diceva, conquista, usurpazione, abuso di potere ecc.); per la prima, invece, lo Stato in quanto tale (anarchismo), o lo Stato borghese in quanto tale, cioè in quanto fondato sull'oppressione di una ristretta classe di privilegiati su una classe numerosa di sfruttati (comunismo), è violento. Lo Stato è «violenza concentrata e organizzata della società», secondo la famosa frase di Marx, che è uno dei temi conduttori della teoria rivoluzionaria che passa attraverso Lenin, per arrivare a Mao, alla guerra

popolare, alla guerriglia ecc. (Nuova rispetto alla teoria tradizionale è la giustificazione anche di quell'eccesso di violenza in cui consiste il terrore, da Robespierre a Mao; del quale si può ripetere una tesi altrettanto famosa: «... è stato necessario creare un breve regno del terrore in ogni zona rurale... Per riparare un torto è necessario superare i limiti»).

Meno ovvio e quindi più interessante è che la stessa teoria della disobbedienza civile - dall'obbedienza passiva d'origine esclusivamente religiosa, da Thoreau, che rappresenta pur sempre un caso individuale (non pagare le tasse se queste servono alla continuazione di una guerra ingiusta), da Tolstoj al metodo *satyagraha* di Gandhi - ha percorso un lungo cammino sulla strada del realismo politico, cioè della sua giustificazione politica. Anzitutto il fatto che si tratti di comportamento collettivo e non più individuale, cioè di un comportamento per cui è sempre stata più facilmente giustificata la violenza, implica una revisione del tradizionale contrasto tra etica individuale (in cui la violenza è per lo più illecita) ed etica di gruppo (in cui la violenza è considerata lecita). Una delle caratteristiche dell'etica gandhiana è proprio quella di non ammettere alcuna differenza tra ciò che è lecito all'individuo e ciò che è lecito al gruppo organizzato. In secondo luogo, con la teoria e la prassi gandhiana è stata introdotta nell'ambito di quella che tradizionalmente viene chiamata resistenza passiva un'ulteriore distinzione, tra *nonviolenza negativa* e *nonviolenza positiva*. Uno dei precetti fondamentali della predicazione gandhiana è che le campagne non violente debbono essere sempre accompagnate dal cosiddetto «lavoro costruttivo», cioè da tutto quell'insieme di comportamenti che debbono dimostrare all'avversario che non ci si propone soltanto di abbatterlo ma anche di costruire un miglior modo di convivenza (da cui lo stesso avversario dovrà trarre vantaggio). Infine la giustificazione che oggi si tende a dare della nonviolenza (novella incarnazione delle dottrine tradizionali della resistenza passiva) è non più religiosa o etica, ma politica. Almeno in due direzioni : a) presa coscienza del fatto che l'uso di certi mezzi pregiudica il raggiungimento del fine, l'impiego di mezzi non violenti diventa politicamente più produttivo per il fatto che soltanto una società che nasce dalla nonviolenza sarà a sua volta nonviolenta, mentre una società che nasce dalla violenza non potrà fare a meno della violenza per conservarsi; il che in altre parole vuol dire che la nonviolenza serve al raggiungimento dello scopo ultimo (cui tende anche il rivoluzionario che usa la violenza), una società più libera e più giusta, senza né oppressi né oppressori, meglio che la violenza; b) di fronte alle dimensioni sempre più gigantesche della violenza istituzionalizzata e organizzata, e alla sua enorme capacità distruttiva, la pratica della nonviolenza è forse l'unica forma di pressione che serva in ultima istanza a modificare i rapporti di potere. La nonviolenza come unica possibile alternativa politica (si badi, politica) alla violenza del sistema (4).

7. Concludo con alcune osservazioni (anche queste appena abbozzate) sulla tipologia delle varie forme che può assumere la disobbedienza civile. Occorre prima di tutto fare una distinzione tra la inosservanza di una legge proibitiva che consiste

in una azione positiva, in un fare (come il *sit-in* dei negri nei ristoranti o negli autobus che sono loro preclusi o il riunirsi in corteo quando è proibito e ad onta della proibizione), e l'inesecuzione di una legge imperativa che consiste in un'omissione o in un'astensione (tipico esempio il non pagare le tasse, il non prestare il servizio militare). Vi è pure una differenza tra il non fare quello che è comandato e fare il contrario di quello che è comandato: di fronte all'intimazione di sgomberare una piazza, sedersi per terra. Si può fare opera di resistenza passiva non solo non facendo quello che si deve fare ma anche facendo di più, strafacendo (come è il caso dell'ostruzionismo parlamentare).

Le varie forme di disobbedienza civile debbono ancora essere distinte da quelle tecniche di pressione non violenta che intaccano interessi economici. Anche queste possono essere distinte secondoché consistano in astensioni come lo sciopero e il boicottaggio, o in azioni, come l'occupazione di una terra, di una casa o di una fabbrica, o lo sciopero a rovescio.

Le une e le altre poi sono da distinguersi dalle cosiddette azioni esemplari, come il digiuno prolungato (l'autoincendio è un'azione esemplare ma non rientra nelle tecniche della non violenza essendo una violenza estrema su se stessi).

Pur nella loro differenza queste varie tecniche hanno in comune il fine principale che è piuttosto quello di paralizzare, neutralizzare, mettere in difficoltà l'avversario piuttosto che annientarlo o distruggerlo; rendere difficile o addirittura impossibile il raggiungimento dello scopo altrui piuttosto che perseguire direttamente lo scopo di sostituirsi a lui. Non offenderlo ma renderlo inoffensivo. Non contrapporre al potere un altro potere, un contro-potere, ma rendere il potere impotente.

Mi domando infine se non sia opportuno distinguere le varie forme di resistenza passiva che, ripeto, corrispondono alla resistenza nonviolenta, dal *potere negativo*, se per potere negativo s'intende il potere di veto, cioè il potere, per dirla con Rousseau, di quell'organo o di quella persona che «non potendo far nulla, può tutto impedire» (5). La discussione di questo problema assume particolare interesse in questo convegno in rapporto agli studi, stimolanti per la novità dell'impostazione, e utili per la copiosa documentazione, che vi ha dedicato Pierangelo Catalano, il quale tende a comprendere nel potere negativo forme di resistenza, come ad esempio lo sciopero, che non mi pare si possano ridurre *sic et simpliciter* al potere di veto (6). Capisco che una certa confusione può derivare dal fatto che tanto lo sciopero quanto il potere di veto mirano allo stesso scopo che è quello di paralizzare l'esercizio di un potere dominante. Ma pur vi sono differenze che meritano di essere rilevate.

Tanto per cominciare, se è vero che sia l'uno sia le altre possono essere considerate forme di esercizio di potere impeditivo, altro è impedire che una legge, un comando, un ordine, o comunque una decisione, venga ad esistenza (potere di veto), altro è renderlo inefficace dopo che è venuto ad esistenza sottraendovisi, senza contare che vi sono forme di resistenza passiva, come lo sciopero, il boicottaggio, ecc. che non consistono in una disobbedienza alla legge. Inoltre, il potere di veto si risolve generalmente in una dichiarazione di volontà (in una

proposizione «performativa», direbbe J. L. Austin), mentre la resistenza passiva consiste in comportamenti commissivi o omissivi. Il potere di veto è generalmente istituzionalizzato, cioè dipende da una norma secondaria autorizzativa (a meno di ipotizzare il caso estremo dell'invasione da parte della folla del parlamento, mentre sta per approvare una legge: ma davvero diremmo che in questo caso la folla ha esercitato il potere di veto?); mentre le varie forme di resistenza passiva nascono fuori dal quadro delle istituzioni vigenti, anche se alcune di esse vengono poi in un secondo tempo istituzionalizzate. Il potere di veto è di solito esercitato al vertice (si pensi al veto del capo di Stato nei riguardi di una legge approvata dal parlamento, o di quello di uno dei membri del Consiglio di sicurezza dell'ONU); la resistenza passiva, alla base. Il potere di veto è spesso il residuo di un potere duro a morire; la resistenza passiva può essere la prima avvisaglia di un potere nuovo. Il potere di veto serve di solito alla conservazione dello *status quo*; la resistenza passiva mira generalmente al mutamento. Insomma, mi pare che potere di veto e resistenza passiva siano tanto strutturalmente quanto funzionalmente due cose diverse: per cui avrei qualche dubbio sull'opportunità di costringerle nella stessa categoria e collocarle sotto la stessa denominazione di poteri negativi. Ma anche su questo punto, in una relazione generale e introduttiva, come quella che mi è stata affidata, altro non pretendo che di sollevare un problema e di aprire la discussione.

NOTE:

(1) G. Lavau, *La contestazione politica*, in «Il Mulino», XX, n. 214, marzo- aprile 1971, pp. 195-217.

(2) Op. cit., p. 202.

(3) N. Bobbio, *Sul principio di legittimità* (1964), in *Studi per una teoria generale del diritto*, Torino, Giappichelli, 1970, pp. 79-93.

(4) Traggo queste note sull'etica gandhiana dalle lezioni tenute a Torino lo scorso gennaio da Giuliano Pontara su *Etica e rivoluzione*, di prossima pubblicazione. Dello stesso autore *Etica e conflitti di gruppo*, in «De Homine», nn. 24-25, 1969, pp. 71-90.

(5) *Contra social*, IV, 5.

(6) Mi riferisco in modo particolare ai due saggi *Diritti di libertà e potere negativo*, estr. da «Studi in memoria di Carlo Esposito», Padova, Cedam, 1969, e *Tribunato e resistenza*, Torino, Paravia, 1971.

*Tratto da «Studi Sassaresi» III, *Autonomia e diritto di resistenza*, Milano, Giuffrè editore, 1973

resistenza nonviolenta contro la nuova barbarie¹

giuliano pontara

La nuova barbarie

Primo Levi, ne *I sommersi e i salvati*, riflettendo sulle forme più brutali e distruttive assunte dalla violenza nel mondo dopo la caduta del regime nazista in Germania, scrive che, cito, «in effetti, molti segni fanno pensare ad una genealogia della violenza che si dirama proprio da quella dominante nella Germania di Hitler». Sono d'accordo. L'escalation della violenza dei "nuovi terrorismi" e quella del terrorismo delle "nuove guerre" sono una - non l'unica - espressione del processo di nazificazione del mondo che ha profondamente segnato l'intero secolo scorso, chiusosi con le guerre cosiddette "umanitarie".

Tendenze naziste minacciano di piombare il mondo in una nuova barbarie. Per "tendenze naziste" intendo atteggiamenti, comportamenti, pratiche, politiche, alle quali sono sottesi assunti, norme e valori che, portati all'estremo, confluiscono nella mentalità nazista. Sinteticamente, le componenti di tale mentalità sono queste: *una* visione del mondo come teatro di una spietata lotta per il dominio assoluto in cui l'unico "diritto" è quello del vincitore; il culto del "forte" e il disprezzo per il "il debole"; la glorificazione della violenza; l'identificazione con il potere (di turno); il culto dell'obbedienza assoluta; l'elitismo di chi si autoproclama *Herrenvolk*, soggetto scelto dalla Storia, o da un Dio. In più il dogmatismo fanatico, l'assolutizzazione della propria visione della "realtà" come verità ultima e indubitabile e la conseguente esaltazione dell'ordine del mondo che essa propugna come valevole per tutta l'umanità e imponibile con qualsiasi mezzo.

Gli assunti, le norme e i valori che ho brevemente menzionati, e che assieme vanno a costituire il nocciolo duro della mentalità nazista, sono presenti nella storia ben prima dell'avvento del nazismo; sono sottesi, da sempre, alle politiche militariste, ai massacri imperialisti e colonialisti; e sono a oggi variamente sottesi ai movimenti fondamentalisti, elitisti, dogmatici e fanatici, sia "religiosi" sia "laici", sia a nord sia a sud, tanto in oriente come in occidente; sono sottesi alla escalation della violenza del "nuovo terrorismo" come alla escalation del terrorismo delle "nuove guerre" (cosiddette contro di esso); sono sottesi al Sistema militare-industriale-scientifico-burocratico che nutre una spaventosa corsa ad armamenti di distruzione apocalittica; e sono parimenti sottesi alle politiche economiche di una nuova ondata di "fondamentalismo del mercato", di capitalismo predatore, di industrialismo sempre più sfrenato e di consumismo sempre più esasperato: tutte componenti

¹ Riassumo qui alcune tesi che ho sviluppato nel mio libro *L'antibarbarie. La concezione etico-politica di Gandhi e il XXI secolo*, EGA Editore, Torino 2006 (nuova edizione EGA, Torino 2019)

interconnesse di un sistema che mette a repentaglio interessi vitali di generazioni future e che - se non bloccato - Gandhi, il nonviolento, riteneva destinato a «denudare il mondo al modo delle locuste».

Una visione del mondo - e in particolare del cosiddetto sistema internazionale - come essenzialmente "giungla", stato di natura hobbesiano di guerra di tutti contro tutti per la supremazia e il dominio mondiale, e conseguente diritto assoluto del più forte, traspare oggi da documenti e scritti di quegli ideologi statunitensi cosiddetti *neoconservatives* che elaborarono l'ideologia sottesa alle politiche estere imperial-militariste del governo Cheney-Bush. Propugnano la supremazia assoluta degli USA nel mondo, il diritto assoluto della "Nazione americana" in quanto massima potenza militare (di turno) di erigersi a ruolo di poliziotto o sceriffo del mondo; questo atteggiamento è riassunto in una frase lapidaria usata da Kaplan e Kristol, due noti ideologi *neocons* nel loro libro *The war over Iraq*: «un poliziotto riceve i suoi ordini da un'autorità superiore, ma non vi è autorità superiore all'America». Altri esaltano, elitisticamente, la "missione storica" degli Stati Uniti di imporre la propria supremazia con qualsiasi mezzo. In un influente e noto documento redatto nel 2000 da un gruppo di ideologi e politici *neocon* di cui facevano parte, tra altri, Donald Kagan, William Kristol, Paul Wolfowitz, Francis Fukuyama, si legge che la missione storica è quella di, cito, «assicurare il dominio politico ed economico degli USA e soffocare qualsiasi potenziale rivale, qualsiasi 'alternativa' alla visione americana di un'economia di "libero mercato"» (chiusa la citazione). Al fine di assicurare il proprio dominio, si legge sempre nel documento, gli USA, cito, devono essere pronti a «combattere e vincere con decisione guerre multiple e simultanee». E nel perseguimento di questo fine è apertamente previsto - *di nuovo* - l'uso di armi termonucleari. Ciò è espressamente dichiarato nel documento ufficiale del Joint Chiefs of Staff delle forze armate statunitensi, datato 5 marzo 2005: un documento che, come si legge nell'*incipit*, «fornisce direttive (...autoritative...) per l'impiego congiunto di forze degli Stati Uniti in operazioni nucleari» ma riguarda anche, come si legge in altra parte del documento «misure difensive» contemplanti l'uso di «armi biologiche e chimiche». Nel secondo capitolo, alla sezione *b.* riguardante l'«impiego» di armi nucleari è scritto testualmente, cito: «le opzioni variano dall'impiego selettivo di un piccolo numero di armi nucleari contro un insieme di obiettivi attentamente delimitati, ad un attacco generale contro un insieme di obiettivi più vasto e diversificato». In altra parte del documento, *sentite!*, è scritto che, cito, «nessuna legge consuetudinaria o internazionale proibisce a una nazione l'impiego di armi nucleari in un conflitto armato». Chi può dormire sonni tranquilli?

Similmente, per il governo di Putin, «la Russia si riserva di usare tutte le forze e i mezzi a sua disposizione, armi nucleari comprese, qualora un'aggressione armata minacci l'esistenza della Federazione russa come stato sovrano indipendente».

Componenti della mentalità nazista come glorificazione della violenza, elitismo, fanatismo, obbedienza assoluta all'autorità appaiono nei movimenti islamici che esaltano il "Popolo del Corano" e propugnano la propria missione storica di

garantire la supremazia dell'islam nel mondo. *Il futuro sarà dell'islam* è il titolo di uno dei libri dell'egiziano Sayyid Qutb, massimo ideologo e leader spirituale dei Fratelli Musulmani in Egitto; fatto impiccare da Nasser nel 1963. bin Ladin si è nutrito degli scritti di Qutb, come di essi si sono nutriti tanti altri fondamentalisti islamici che - rifiutando l'idea di una *jihad* civile o lotta nonviolenta - hanno esaltato la via della *jihad* armata, una nuova crociata per affermare la supremazia di una fede, come ha scritto Ali Benhadj, islamista algerino, quella fede che, cito, «si propaga contando i morti ogni giorno, aggiungendo massacri e stragi». In obbedienza assoluta ai comandi di Allah: perché, come scrive Qutb «la sovranità appartiene solo a Dio». E come ha dichiarato bin Ladin all'indomani dell'11 settembre, cito, «Dio ha destinato un gruppo di musulmani di avanguardia, la prima linea dell'islam, a distruggere l'America - il simbolo del paganesimo nel mondo moderno».

In Occidente fioriscono i movimenti fondamentalisti cristiani, tra altri quelli che hanno aiutato a portare, per la seconda volta, Bush alla presidenza degli Stati Uniti. Vi è anche chi teorizza lo "scontro di civiltà" - una versione della concezione della politica come scontro nemico-nemico elaborata dal giurista nazista Carl Schmitt. Nel suo recente libro *Who are We?* (*La nuova America*, Garzanti 2005), Samuel Huntington - il più noto sostenitore della tesi di uno "scontro di civiltà" - getta nuovo combustibile sul fuoco: inneggia alla guerra come mezzo di rinnovamento della «originaria identità cristiana» della società americana, identità, dice, basata su «valori anglo-protestanti», un'identità creata attraverso la violenza della rivoluzione americana e della seconda guerra mondiale, ma messa in pericolo dopo la fine della guerra fredda, dall'assenza di un preciso nemico esterno. Per Huntington, con l'attacco del 11 settembre la nazione americana ha ritrovato un «preciso e pericoloso nemico» - non il fondamentalismo islamico, ma l'islam; e la «nuova» guerra è il cemento della ritrovata identità cristiana della nazione americana.

Qualcuno che se ne intendeva ha scritto le seguenti parole, cito: «la convinzione che si ha il diritto di usare anche le armi più brutali è sempre connessa all'esistenza di un credo fanatico nella necessità della vittoria per un nuovo ordine sovvertitore nel mondo». Sono parole di Hitler. È difficile dargli torto.

Antibarbarie e resistenza nonviolenta

Ma il secolo che ha generato un Hitler e la barbarie nazista dalla quale diramano, direttamente o indirettamente, le odierne *tendenze naziste*, ha pure generato il suo opposto, un Gandhi e l'antibarbarie della sua comprensiva dottrina-pratica della *ahimsa*, della nonviolenza: la dottrina-pratica sviluppata da un uomo che per oltre mezzo secolo fu ininterrottamente e appassionatamente impegnato in un grande e difficile esperimento sociale di opposizione alla barbarie con mezzi immuni dal contagio di essa, a saldare etica e politica nella prassi, nella conduzione dei conflitti e delle lotte in cui fu costantemente coinvolto come politico di primo, spesso di primissimo piano.

Il noto economista e filosofo Amartya Sen, in un articolo dal titolo *Gandhi and the World* (parte del quale è stata pubblicata in traduzione italiana su la "Repubblica", 3 ottobre 2007) ha insistito sull'attualità del messaggio gandhiano di nonviolenza: «Il tempo - scrive Sen - non ha indebolito la forza delle argomentazioni di Gandhi, né la loro incisiva rilevanza per il mondo».

Sono d'accordo.

Ritengo che il pensiero-azione di Gandhi sia pur sempre *una* (non dico l'unica) degna fonte d'ispirazione per l'elaborazione teorica e pratica di una antibarbarie, di una mentalità e prassi nonviolenta caratterizzata da assunti, norme e valori ciascuno dei quali è l'opposto delle componenti che all'inizio del mio discorso ho elencato come costitutive della mentalità e prassi nazista, e dalle quali diramano le tendenze naziste che oggi perpetuano nuove barbarie e ne minacciano altre ancora maggiori.

La nonviolenza, come dottrina-pratica dell'antibarbarie, si ispira in parte al pensiero-azione di Gandhi - ma non si identifica con un "gandhismo" che Gandhi stesso decisamente rifiutava. La nonviolenza ripudia la violenza, in tutte le sue forme: non solo, dunque, la violenza diretta del terrorismo e il terrorismo diretto della guerra; ripudia anche la violenza strutturale dello sfruttamento, delle distribuzioni inique di risorse e potere; e ripudia altresì la violenza culturale dell'indottrinamento, delle manipolazioni, del soffocamento dell'autonomia e del senso di identità delle persone. Questo ripudio comprensivo della violenza è fondato su tre premesse: (1) che la violenza è un male, (2) che quanto meno violenza c'è al mondo, tanto meglio è, e (3) che l'impiego della violenza è controproducente al fine di ridurre il più possibile la violenza nel mondo (tranne ove si tratti di distruggere il mondo e così eliminare una volta per tutte ogni violenza - almeno tra gli umani).

Il "messaggio" di Gandhi, che la dottrina-pratica della nonviolenza fa proprio, non è un negativo "no assoluto alla violenza"; è il positivo "ci sono alternative migliori"; a livello di società l'alternativa è quella di una società del benessere e uguale potere di tutti (Gandhi la chiamava *sarvodaya*); a livello di agire politico l'alternativa è una strategia di trasformazione del conflitto (Gandhi la chiamava *satyagraha*): fini nonviolenti attraverso mezzi nonviolenti.

La dottrina-pratica della nonviolenza non rifiuta il conflitto; propone la trasformazione di esso attraverso politiche e metodi di lotta volti a bloccare - sul nascere - quei processi di polarizzazione, odio, sfiducia, deumanizzazione, disumanizzazione, brutalizzazione e militarizzazione che sono strettamente collegati con l'impiego della violenza armata e, una volta scatenata, con l'escalation di essa. Al fine di bloccare tali processi è essenziale che le politiche adottate siano eque, e i metodi di lotta impiegati diano sufficienti garanzie di essere incruenti, di non costituire una minaccia alla vita, alla incolumità fisica e mentale di coloro contro i quali sono diretti. Quattro caratteristiche importanti di politiche e metodi di lotta credibilmente nonviolenti sono dunque l'equità, la fermezza, la coerenza, e la stabilità nonviolenta. Come la democrazia, per funzionare bene, richiede persone democratiche, persone che hanno interiorizzato i valori democratici, così la

nonviolenza - che è la continuazione della democrazia con altri mezzi- per funzionare bene deve essere ancorata nelle persone, e preparata e organizzata in modo conforme ai principi di una "strategia della fiducia": una strategia fondata sull'assunto generale che la stragrande maggioranza delle persone possono essere motivate ad agire e reagire in modi umani, costruttivi quando sono messe di fronte a comportamenti fermamente e sistematicamente umani e costruttivi. Come determinate situazioni favoriscono l'escalation della violenza e della disumanizzazione, così altre situazioni favoriscono, al contrario, l'escalation della nonviolenza e della umanizzazione.

La mentalità nonviolenta ha una visione del mondo che mette in primo piano quella "forza costruttiva" della natura umana con cui nel corso della storia gli esseri umani sono pur riusciti a condurre e risolvere conflitti anche estremamente acuti senza massacrarsi a vicenda, a istituire relazioni cooperative, fiduciose, ed eque; quella forza costruttiva che nella storia si è espressa nel dialogo tra culture e religioni diverse che si sono reciprocamente arricchite; quella forza costruttiva che ha inventato la democrazia, un metodo di decisione collettiva che dà massimo e uguale potere a tutti e conta le teste invece che tagliarle. Vi è un nesso profondo tra nonviolenza e democrazia sul quale Gandhi ha sempre insistito e sul quale oggi è più che mai importante insistere. Guai dimenticare che forse l'unico grande precedente esperimento di democrazia nella storia - quello, se pur limitato, realizzato nell'Atene dell'antica Grecia - fu una parentesi della durata di meno di un secolo e fu distrutto dal di dentro proprio da forze e tendenze "naziste". Lo stesso modello democratico, così come lo conosciamo oggi, dura da meno di un secolo ed è dovunque sempre più corrosivo e minacciato di estinzione, anche dal di dentro, dalle stesse tendenze.

Contro l'elitismo connaturato alla ideologia dello *Herrenvolk*, di "popoli eletti" e di "civiltà superiori", contro la connessa teoria e pratica di un mortale "scontro di civiltà", e contro le famigerate "pulizie etniche", e le nuove forme di razzismo, viene opposta la ricchezza delle culture, la coltivazione del dialogo e la competizione costruttiva tra di esse; «non voglio - diceva Gandhi - che la mia casa sia recintata da ogni lato e le mie finestre murate. Voglio che le culture di tutti i paesi si aggirino intorno a casa mia il più liberamente possibile».

All'inizio di questo intervento ho indicato il disprezzo per il debole, l'obbedienza autoritaria e il dogmatismo fanatico come tre delle otto componenti tipiche della mentalità nazista. Nella mentalità nonviolenta figurano componenti contrarie.

Al disprezzo del "debole" viene opposta l'identificazione, la solidarietà con e l'*empowerment* di coloro che sono i più svantaggiati nella lotteria naturale della vita o sono le vittime più indifese di strutture inique, gli sforniti di qualsiasi potere contrattuale: i "fuoricasta" della società e della storia, le generazioni future - e anche i viventi non umani capaci di esperire gioie e sofferenze.

Una componente essenziale della mentalità nonviolenta è la responsabilizzazione individuale per quello che si fa, e la capacità di disobbedire, e resistere; questo

comporta il rifiuto dell'obbedienza autoritaria e distruttiva, esaltata e portata all'estremo nella mentalità nazista, ma profondamente connessa con i sistemi e le strutture militari-burocratiche che frammentano la responsabilità individuale e la scaricano in alto, sempre più in alto: i sistemi che creano carceri tipo Abu Ghraib, prima sotto il sistema militarizzato di Saddam Hussein, dopo sotto quello militarizzato degli USA.

Da ultimo, all'atteggiamento dogmatico, fanatico, impervio al dubbio, chiuso al dialogo, intollerante, portato all'estremo nell'ideologia nazista e nei vari fondamentalismi religiosi e laici presenti oggi nel mondo, la mentalità nonviolenta coltiva l'atteggiamento fallibilista: la possibilità sempre aperta che si può essere in errore. Un siffatto atteggiamento *fallibilista* è compatibile con quella "fermezza nella verità" su cui ha sempre insistito Gandhi; la fermezza in convinzioni fondate su quelle che possono essere considerate "buone" ragioni, ma sempre aperta al dialogo e alla revisione, proprio perché queste ragioni non sono mai così buone da poter essere considerate conclusivamente e definitivamente valide e rimane quindi pur sempre aperta la possibilità dell'errore. Sul fallibilismo si fonda, in parte, una concezione ampia della tolleranza, della riconciliazione - e anche del perdono.

La nonviolenza, come mentalità e prassi dell'antibarbarie, è, diceva Gandhi, «antica come le montagne», ed è oggi più attuale che mai: non possiamo più permetterci il lusso di ignorare lo stretto nesso che lega mezzi e fini: non c'è una guerra che pone fine a tutte le guerre, un terrorismo che pone fine a tutti i terrorismi, una barbarie che pone fine a tutte le barbarie - tranne la barbarie ultima.

È necessario uscire dalla escalation della barbarie; plausibilmente, non se ne può uscire che con mezzi sociali e politici immuni dall'ulteriore contagio di essa.

1. L'alfa e l'omega della teoria politica è il problema del potere: come lo si acquista, come lo si conserva e come lo si perde, come lo si esercita, come lo si difende e come ci si difende da esso. Ma lo stesso problema può essere considerato da due punti di vista diversi, o addirittura opposti: *ex parte principis* o *ex parte populi*. Machiavelli o Rousseau, per indicare due simboli. La teoria della ragion di stato o la teoria dei diritti naturali e il costituzionalismo. La teoria dello stato-potenza da Ranke, a Meinecke, al primo Max Weber, o la teoria della sovranità popolare. La teoria dell'inevitabile dominio di una ristretta classe politica, minoranza organizzata, o la teoria della dittatura del proletariato da Marx a Lenin. Il primo punto di vista è quello di chi si atteggia a consigliere del principe, presume o finge di essere il portatore degli interessi nazionali, parla in nome dello Stato presente; il secondo punto di vista è quello di chi si erge a difensore del popolo, o della massa, sia essa concepita come una nazione oppressa o una classe sfruttata, parla a nome dell'anti-Stato o dello Stato che sarà. Tutta la storia del pensiero.

*Intervento pubblico a Bellinzona, 26 ottobre 2007 – Inedito

gli anarchici

umberto morra – camillo bernerì

È quasi opportuno parlare un momento degli anarchici. Non so se ci sia ancora molta gente, dopo circa dieci anni che siamo in ballo tra guerre e guerriglie, disposta a inorridire per il raccapriccio delle teorie che negano la santità della vita umana. Una tendenza appena pessimista nel giudicare le cose di questo mondo basta perché ci si accosti al "movimento" con tutt'altro interesse di quello del borghese furbo o del poliziotto dilettauto. Alla prima impressione che ci tocca, esser quello un fenomeno squisitamente romantico quasi sensualmente necessario alla salute morale de' suoi adepti, ne succede un'altra, di meraviglia: perché non s'immagina come faccia a mantenersi una coesione tra spiriti così fini e quasi esangui, che dovrebbero manifestare in forma di dissidi disperati la loro intimità contraddittoria. Ci si convince che l'unica loro disciplina è il carcere, l'unica regola che conoscano la paura dei tradimenti e delle delazioni; che sono retti e tenuti in vita, come organismo, dalle persecuzioni, e che veramente si sfascerebbero quando all'atto di terrore non seguisse una repressione formidabile.

E forse a questo modo riesce di capire la vera illogicità della violenza; e specialmente di quella "qualificata", che mira all'individuo o all'istituto, che serve all'odio e all'interesse personale. Non si può odiare se non quello che si sente fortemente, che è parte della propria vita e della propria anima, e così radicato, da dolere continuamente, da non poter esser composto e superato con la coscienza e con la riflessione. Di quest'odio si fa un fantasma, che ha nome e forma di oggetto, e così pare di poterne aver ragione, opponendolo a sé e rinnegandolo fino a volerne procurare la morte. Ma si corre alla morte propria, uccidendo la causa delle proprie cure e dei propri tormenti. Il gesto di liberazione non più d'una scarica nervosa, d'un cieco impulso dell'animo inquieto che non sa adattarsi all'arduo dovere della rassegnata accettazione.

Tutti in fondo si sarebbe anarchici; ma non tutti si è tanto proclivi a esaurire sragionatamente le fonti della nostra vita. È una conquista della quotidiana saggezza quella che ci persuade del vantaggio, della necessità della dialettica. C'è un piano del pensiero in cui davvero nessuna avversità si sente nemica; c'è una visuale in cui nessuna forma può ripugnare. Se si crede a questi beni, anche il più vile degli attentati rincresce: perché toglie qualche possibilità al nostro mondo, e chiude un avvenire del quale in modi ignoti avremmo pur partecipato anche noi.

Umberto Morra di Lavriano

Caro Morra,

anche per te il carattere più saliente dell'anarchismo, come movimento politico, è quello della violenza. Ora quest'idea a braccetto: anarchico e bomba, mi pare sarebbe l'ora di metterle in soffitta. Conoscendo profondamente la storia del movimento anarchico, anche nei paesi latini dove la violenza ebbe, per ragioni economiche e di temperamento, una parte non trascurabile, non si può disconoscere che la violenza non è che una piccola parte ed eccezionale dell'attività anarchica. Se appare grande e permanente è perché solo l'atto clamoroso attira l'attenzione dell'opposizione pubblica, che ignora quella attività che si svolge pacificamente, dalla rivista al circolo di studi sociali, dalla casa editrice alla scuola Ferrer. Le teorie anarchiche negano la santità della vita? O non è in nome della vita degli oppressi, delle vittime, non è dall'esasperazione sentimentale per il dolore e la violenza che è nel mondo che alcuni anarchici hanno colpito a morte? La posizione degli anarchici è quella di tutte le minoranze che non hanno nei momenti delle situazioni eccezionali altra forza: quella della violenza. L'omicidio politico non è stato teoria e pratica di tutti i movimenti patriottici?

Gli anarchici condannano la violenza, in quanto essa è una forma estrema di autoritarismo e in quanto la considerano una *extrema ratio* che sognano eliminata. Ma gli anarchici si levano contro il rigorismo etico, come Jacobi si poneva contro Kant, in quella famosa lettera al Fichte: «Sì, io sono l'ateo e l'empio che vuole mentire come mentì Desdemona morendo; che vuol mentire ed ingannare come Pilade presentandosi per Oreste; che vuole uccidere come Timoleonte, ecc.». Contro l'etica scolastica che qualifica le opere degli uomini giudicandole buone o cattive in disparte dal fine, l'anarchico afferma impossibile l'amore che non si connetta con l'odio e crede che «chi viene mandato dall'amore giunga armato di scure», come diceva il Bovio, che pur diceva agli anarchici: giù il coltello!, quando questi si abbandonavano a violenze inutili. L'anarchico, dunque, odia perché ama. E il suo odio, in colui che ha il senso della storia, trascende l'individuo, la categoria, la classe. Ma non cessa per questo di sentirsi giustificato moralmente nel compiere la violenza. Si potrà discutere se o quali atti di violenza anarchica furono utili, ma non si può condannare quella senza condannare qualsiasi violenza, da quella dell'Orsini a quella del Battisti.

E veniamo alla meraviglia che tu provi nel vedere una certa coesione tra spiriti così *individuali*. L'unica disciplina è il carcere e l'unica regola la necessità di difendersi: questo tiene in vita secondo te il movimento anarchico, come organizzazione. Anche questo punto di vista dipende da una inesatta conoscenza del movimento. Gli anarchici-comunisti hanno un programma, che non è rigido e dettagliato, ma presenta delle linee di finalità e di tattica che possono unire molti individui. Se tu fossi stato al Congresso di Ancona, in cui erano presenti i rappresentanti dell'Unione Anarchica Italiana, che contava allora 18.000 organizzati, ti saresti certamente stupito dell'armonia che vi regnava. Una caratteristica delle riunioni anarchiche è la

calma, l'affiatamento. Intorno al movimento anarchico organizzato vi è un vasto alone di elementi varii, anarchici di un anarchismo amorfo, che va dal ravacolismo alle rimasticature steineriane e nietzschiane. Ma, storicamente, il movimento anarchico va considerato in rapporto alle forze organizzate e che presentano una continuità di pensiero e di azione. E questo movimento non è che l'ala estrema del socialismo.

Le persecuzioni, invece di rinsaldare e migliorare il movimento, l'hanno sempre disorganizzato e peggiorato. Ben è vero, però, che la scuola del sacrificio ha conservato agli anarchici certe qualità combattive che mancano a tutti gli altri partiti.

Tu opponi, poi, la *posizione romantica* dell'anarchico in un piano inferiore a quella *dialettica* del liberale. È questa una soluzione storicista del problema della vita come dovere di azione. Ma anche da questo angolo visuale mi pare che la tua posizione sia errata. Poiché nella catena delle cause un anello vale l'altro, per chi veda soltanto le possibilità di storia. Nell'ingranaggio dialettico della storia l'atto di un re o di un ministro può rappresentare tante possibilità quanto l'attentato di un anarchico.

Tante altre osservazioni mi suggerisce il tuo "giudizio", ma la R. L. ["Rivoluzione liberale" ndr] è troppo storicista per dar tacito peso ad una forza politica che oggi è sui margini della storia. Ed è questa una delle cause non secondarie della difficoltà del movimento anarchico di acquistare un respiro più ampio, che lo tolga da quel ristretto cerchio di vitalità in cui si arrovela e da cui scaturisce di quando in quando l'atto di disperazione, che i più chiamano delinquenza e follia. Lasciando alla storia di domani il compito di rifare i conti.

Tuo C. B.

Camillo Berneri

*I due articoli furono pubblicati in "Rivoluzione liberale", n. 8 anno 3 del 19
Febbraio 1924

GLI AUTORI

CAMILLO BERNERI Nasce a Lodi (Milano) il 20 maggio 1897. Giovanissimo militante socialista, aderisce all'anarchismo nel 1915. Ancora sotto le armi, partecipa agli scioperi fiorentini dell'estate 1919 e viene confinato sull'isola di Pianosa. Dopo il congedo svolge un'intensa attività propagandistica, contribuendo alla fondazione dell'Unione Anarchica Italiana e collaborando con numerose testate giornalistiche.

Nel 1922 si laurea in filosofia a Firenze con Gaetano Salvemini, esercitando in seguito la professione di insegnante. L'inasprimento del regime fascista lo costringe nel maggio 1926 all'espatrio clandestino in Francia, seguito poco dopo dalla moglie, la militante libertaria Giovanna Caleffi, e dalle figlie Maria Luisa e Giliana.

Gli anni dell'esilio sono un rapido susseguirsi di espulsioni, causate anche da operazioni ordite a suo danno dallo spionaggio fascista, che lo tiene sotto stretta sorveglianza: Berneri è costretto a spostarsi tra Svizzera, Germania, Belgio, Lussemburgo ed Olanda, prima di trovare una sistemazione alquanto provvisoria a Parigi, sotto la perenne minaccia di provvedimenti restrittivi da parte delle autorità di polizia transalpine, che non vedono di buon occhio le dottrine politiche professate dall'anarchico lombardo.

Lo scoppio della guerra di Spagna nel luglio del 1936 costituisce un grandissimo stimolo per Berneri, che è tra i primi ad accorrere a Barcellona in difesa della rivoluzione popolare originata dall'abortito golpe militare. Alla testa di una pattuglia di antifascisti politicamente molto variegata, ma a netta predominanza libertaria, egli organizza insieme con Carlo Rosselli ed al repubblicano Mario Angeloni, la "Sezione Italiana" della colonna anarcosindacalista "Ascaso", rivestendo la carica di commissario politico e partecipando alla cosiddetta battaglia di Monte Pelato (nei pressi di Huesca), che termina con un'importante vittoria difensiva.

Fisicamente inadatto alla vita del fronte, si trasferisce successivamente nel capoluogo catalano, dove crea e dirige il periodico in lingua italiana "Guerra di Classe", affrontando le tematiche e i problemi relativi alla rivoluzione e alle vicende belliche. Nei mesi successivi assume una posizione critica nei confronti sia della crescente influenza comunista all'interno delle istituzioni repubblicane che della svolta "governativa" della CNT, il sindacato egemone in Catalogna.

In seguito al riconoscimento del regime di Franco operato da Roma il 18 novembre 1936, insieme all'anarchico calabrese Francesco Barbieri occupa i locali appena evacuati del Consolato italiano di Barcellona, rinvenendo al suo interno una serie di documenti diplomatici che utilizza per redigere l'opera *Mussolini alla conquista delle Baleari*, in cui si svelano le mire coloniali fasciste sull'arcipelago (nonché, in prospettiva, sull'intera penisola iberica), motivazione principale dell'intervento italiano nel conflitto.

Infine, durante le tragiche "giornate di maggio" del 1937, teatro dello scontro aperto tra il blocco governativo costituito da PSUC ed ERC e la tendenza rivoluzionaria incarnata dalla CNT-FAI e dal POUM, Berneri viene prelevato nell'appartamento ove risiede ed ucciso in circostanze misteriose insieme all'amico e coinquilino Francesco Barbieri.

NORBERTO BOBBIO Nacque a Torino il 18 ottobre 1909. Allievo di Gioele Solari e Luigi Einaudi, si laureò in giurisprudenza l'11 luglio 1931 con una tesi intitolata *Filosofia e dogmatica del Diritto*. Nel 1933, conseguì la laurea in filosofia, sotto la guida di Annibale Pastore, con una tesi sulla fenomenologia di Husserl.

Le sue frequentazioni sgradite al regime gli valsero, il 15 maggio 1935, un primo arresto a Torino, insieme agli amici del gruppo antifascista Giustizia e Libertà. Nel 1939 iniziò la sua attività clandestina di antifascista. Nel 1942 partecipò al movimento liberalsocialista fondato da Guido Calogero e Aldo Capitini e, nell'ottobre dello stesso anno, aderì al Partito d'Azione clandestino. Nel 1943 fu arrestato a Padova per attività clandestina e rimase in carcere per tre mesi. Nel 1944 venne pubblicato il suo saggio *La filosofia del decadentismo*, nel quale criticò l'esistenzialismo e le correnti irrazionalistiche, rivendicando al contempo le esigenze della ragione illuministica.

Dopo la Liberazione collaborò regolarmente con *Giustizia e Libertà*, quotidiano torinese del Partito d'Azione, diretto da Franco Venturi. Nel 1948 venne chiamato alla cattedra di filosofia del diritto dell'Università di Torino, annoverando corsi di notevole importanza, come *Teoria della scienza giuridica* (1950), *Teoria della norma giuridica* (1958), *Teoria dell'ordinamento giuridico* (1960) e *Il positivismo giuridico* (1961). Dal 1962 assunse l'incarico di insegnare scienza politica, che ricoprì sino al 1971; fu tra i fondatori della odierna facoltà di scienze politiche all'Università di Torino insieme con Alessandro Passerin d'Entrèves, al quale subentrò nella cattedra di filosofia politica nel 1972, mantenendola fino al 1979, anche per l'insegnamento di filosofia del diritto e scienza politica.

La politica, del resto, divenne via via un tema fondamentale nel suo percorso intellettuale e accademico e, parallelamente alle pubblicazioni di carattere giuridico, aveva avviato un dibattito con gli intellettuali del tempo; nel 1955 aveva scritto *Politica e cultura*, considerato una delle sue pietre miliari, mentre nel 1969 era uscito il libro *Saggi sulla scienza politica in Italia*.

Divenuto condirettore con Nicola Abbagnano della *Rivista di filosofia* a partire dal 1953, fu come questi socio dell'Accademia delle Scienze di Torino, della quale entrò a far parte il 9 marzo dello stesso anno per essere confermato socio nazionale e residente dal 26 aprile 1960. Dal 1967 fu componente del Comitato scientifico della Fondazione Luigi Einaudi di Torino.

Nel 1953 partecipò alla lotta condotta dal movimento di Unità Popolare contro la legge elettorale maggioritaria e nel 1967 alla Costituente del Partito Socialista Unificato.

Nel 1984 fu nominato senatore a vita dal Presidente della Repubblica Sandro Pertini. In quanto membro del Senato si iscrisse prima come indipendente nel gruppo socialista, poi dal 1991 al gruppo misto e infine dal 1996 al gruppo parlamentare del Partito Democratico della Sinistra, poi divenuto dei Democratici di Sinistra.

Morì a Torino il 9 gennaio 2004 a 94 anni.

Per una più completa bibliografia, si rinvia a Carlo Violi, *Bibliografia degli scritti di Norberto Bobbio 1934-1993*, Roma-Bari, Laterza, 1995. Tra le sue numerosissime opere ricordiamo:

L'indirizzo fenomenologico nella filosofia sociale e giuridica, a cura di P. Di Lucia, Torino, Giappichelli, 2018 [1934]; *Scienza e tecnica del diritto*, Torino, Istituto giuridico della Regia

Università, 1934; *La filosofia del decadentismo*, Torino, Chiantore, 1944; Carlo Cattaneo e Norberto Bobbio, *Stati Uniti d'Italia. Scritti sul federalismo democratico*, prefazione di N. Urbinati, Roma, Donzelli, 2010 [1945]; *Teoria della scienza giuridica*, Torino, Giappichelli, 1950; Norberto Bobbio, *Politica e cultura*, introduzione e cura di F. Sbarberi, Torino, Einaudi, 2005 [1955]; *Studi sulla teoria generale del diritto*, Torino, Giappichelli, 1955; *Teoria della norma giuridica*, Torino, Giappichelli, 1958; Norberto Bobbio, *Teoria dell'ordinamento giuridico*, Torino, Giappichelli, 1960; *Teoria generale del diritto*, Torino, Giappichelli, 1993; *Da Hobbes a Marx. Saggi di storia della filosofia*, 2ª ed., Napoli, Morano, 1971; *Italia civile. Ritratti e testimonianze*, Firenze, Passigli, 1986 [1964]; *Profilo ideologico del Novecento italiano*, in *Storia della letteratura italiana*, Garzanti, 1965-69; *Saggi sulla scienza politica in Italia*, 2ª ed., Roma-Bari, Laterza, 2005 [1969]; *Una filosofia militante. Studi su Carlo Cattaneo*, Torino, Einaudi, 1971; *Quale socialismo? Discussione di un'alternativa*, Torino, Einaudi, 1977; *Il problema della guerra e le vie della pace*, Il Mulino, 2009 [1979]; *Il futuro della democrazia. Una difesa delle regole del gioco*, Torino, Einaudi, 1984; *Maestri e compagni*, 3ª ed., Firenze, Passigli, 1994 [1984]; *L'età dei diritti*, Torino, Einaudi, 2014 [1990]; *Il dubbio e la scelta. Intellettuali e potere nella società contemporanea*, Roma, Carocci, 2001 [1993]; *Elogio della mitezza e altri scritti morali*, Milano, Il Saggiatore, 2014 [1994]; *Destra e sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica*, edizione del ventennale, Donzelli, 2014 [1994]; *Tra due repubbliche. Alle origini della democrazia italiana*, Donzelli, 1996; *Eguaglianza e libertà*, Torino, Einaudi, 2009 [1995]; *De senectute e altri scritti autobiografici*, a cura di P. Polito, prefazione di G. Zagrebelsky, Torino, Einaudi, 2006 [1996]; *Autobiografia*, a cura di A. Papuzzi, 3ª ed., Roma-Bari, Laterza, 2014 [1997]; *Teoria generale della politica*, a cura di M. Bovero, Torino, Einaudi, 2009 [1999]; *Perché non ho firmato il «Manifesto laico»*, in Enzo Marzo e Corrado Ocone (a cura di), *Manifesto laico*, Roma-Bari, Laterza, 1999; Bobbio e Maurizio Viroli, *Dialogo intorno alla repubblica*, Roma-Bari, Laterza, 2003 [2001]; *Liberalismo e Democrazia*, Milano, Simonelli, 2006 [1985]; *Contro i nuovi dispotismi. Scritti sul berlusconismo*, premessa di Enzo Marzo, postfazione di F. Sbarberi, Bari, Dedalo, 2008.

UMBERTO MORRA DI LAVRIANO Il conte Umberto Morra di Lavriano (Firenze, 13 maggio 1897 – Cortona, 5 novembre 1981) è stato uno scrittore e giornalista italiano, antifascista, amico di Piero Gobetti e collaboratore de *La Rivoluzione liberale*.

Figlio del generale piemontese Roberto Morra di Lavriano e di Maria Teresa Bettini, fu tenuto a battesimo da Umberto I e Margherita di Savoia. In gioventù, mentre si trovava a San Pietroburgo col padre ambasciatore, fu colpito da una forma tubercolare che lo azzoppò. Riformato, durante la I guerra mondiale operò in una Casa del Soldato sull'Isonzo. Nel 1919-1920 accompagnò Padre Giovanni Semeria negli Stati Uniti per raccogliere fondi fra gli italiani emigrati per costruire orfanotrofi di guerra, specie nel Mezzogiorno. Cominciò a scrivere sulle riviste di Piero Gobetti. Durante il fascismo si ritirò nell'avita villa Morra di Lavriano, Cortona, dove ospitò esponenti della cultura antifascista, fra cui Alberto Moravia e Renato Guttuso.

Racconta Norberto Bobbio (Norberto Bobbio e Maurizio Viroli, *Dialogo intorno alla repubblica*, Laterza) che nel 1934, in occasione del plebiscito quinquennale, dato che si votava sì o no (le schede del sì erano tricolori e si vedeva dal di fuori che erano diverse),

Morra chiese la scheda del "no" e la mise tranquillamente nell'urna, al che con molto imbarazzo gli dissero che forse si era sbagliato. «No» - rispose Morra - «siete voi che vi state sbagliando». Segnalato dal Segretario federale di Arezzo, il 5 aprile 1934 l'incidente fu riferito al capo della Polizia dal segretario del PNF Achille Starace: «Al Segretario del Fascio locale che gli aveva fatto osservare l'errore il Morra replicava di non essersi affatto sbagliato» (Archivio Centrale dello Stato, Roma, fascicoli Umberto Morra di Lavriano, cit. in Alfonso Bellando, *Umberto Morra di Lavriano*, Firenze, Passigli, 1990, p. 133).

Tenne continui contatti con Gaetano Salvemini, Ernesto Rossi, Carlo Rosselli, e tutto il gruppo di Giustizia e Libertà. Nel 1943-45 collaborò con il governo Badoglio a Bari e Salerno. Presiedette dal 1955 al 1957 il Comitato atlantico italiano e dal 1949 al 1955 diresse la Società italiana per l'organizzazione internazionale (SIOI), compiendo numerosi viaggi all'estero. Dal 1955 al 1959 fu Direttore dell'Istituto Italiano di Cultura a Londra.

Fu collaboratore de "Il Mondo", "Critica Liberale" e di molti altri periodici. Per anni lavorò a una biografia di Piero Gobetti, rimasta incompiuta alla morte e pubblicata postuma.

Fra le sue numerose frequentazioni di personalità della cultura e della politica italiane e straniere, va ricordato Bernard Berenson, a cui fu legato da amicizia, e di cui curò un volume di *Colloqui*. Un profondo rapporto, durato l'intera vita, lo legava a Alessandro Passerin d'Entrèves e Guglielmo Alberti.

Il 19 ottobre 1978 Cortona gli conferì la cittadinanza onoraria. Nel 1986 istituì il "Centro permanente per la pace 'Umberto Morra'". È sepolto nel cimitero del Campaccio, presso Cortona.

Bibliografia: AA.VV., *Umberto Morra di Lavriano e l'opposizione al fascismo*, Pisa, 1985. Alfonso Bellando, *Umberto Morra di Lavriano*, Firenze, Passigli, 1990. Norberto Bobbio e Maurizio Viroli, *Dialogo intorno alla repubblica*, Laterza. Umberto Morra, *L'Inghilterra*, Milano, Garzanti, 1962. Umberto Morra, *Colloqui con Berenson*, Milano, Garzanti, 1963. Umberto Morra, *Vita di Piero Gobetti*, Torino, UTET, 1973. Giovanni Contini Bonacossi, *MORRA di Lavriano e della Montà, Umberto*, Dizionario Biografico degli Italiani, vol. 77, 2012. Si ricordano anche *Lettere di Piero Gobetti a Umberto Morra di Lavriano 1922-1926* in "mezzosecolo", Annali 1976/1977, Guanda.

GIULIANO PONTARA (Cles, 7 settembre 1932) è un filosofo italiano. È filosofo della politica e uno dei massimi studiosi della nonviolenza a livello internazionale. In seguito a forti dubbi sulla eticità del servizio militare, alla fine del 1952 lascia l'Italia per la Svezia dove poi ha sempre vissuto. Ha insegnato Filosofia pratica per oltre trent'anni all'Istituto di filosofia dell'Università di Stoccolma. Negli anni ottanta e novanta Pontara ha anche insegnato come professore a contratto in varie università italiane tra cui Torino, Siena, Cagliari, Padova, Bologna, Imperia, Trento. Pontara è uno dei fondatori della International University of Peoples' Institutions for Peace (Iupip) - Università Internazionale delle Istituzioni dei Popoli per la Pace (Unip), con sede a Rovereto (Tn). È membro del Tribunale permanente dei popoli fondato da Lelio Basso e in tale qualità è stato membro della giuria nelle sessioni del Tribunale sulla violazione

dei diritti in Tibet (Strasburgo 1992), sul diritto di asilo in Europa (Berlino 1994), e sui crimini di guerra nella ex Jugoslavia (sessioni di Berna, 1995, come presidente della giuria, e sessione di Barcellona, 1996).

Pontara ha pubblicato libri e saggi su una molteplicità di temi di etica pratica e teorica, metaetica e filosofia politica. È stato uno dei primi ad introdurre in Italia la "Peace Research" e la conoscenza sistematica del pensiero etico-politico del Mahatma Gandhi. Ha pubblicato in italiano, inglese e svedese, e alcuni dei suoi lavori sono stati tradotti in spagnolo e francese.

Tra le sue opere: *Etik, politik, revolution: en inledning och ett stallningstagande (Etica, politica, rivoluzione: un'introduzione e una presa di posizione)*, in G. Pontara (a cura di), *Etik, Politik, Revolution*, Bo Cavefors Forlag, Staffanstorp 1971, 2 voll., vol. I, pp. 11-70; *Se il fine giustifichi i mezzi*, Il Mulino, Bologna 1974; *The Concept of Violence, Journal of Peace Research*, XV, 1, 1978, pp. 19-32; *Neocontrattualismo, socialismo e giustizia internazionale*, in N. Bobbio, G. Pontara, S. Veca, *Crisi della democrazia e neocontrattualismo*, Editori Riuniti, Roma 1984, pp. 55-102; *International Charity or International Justice?*, in *Democracy State and Justice*, ed. by D. Sainsbury, Almqvist & Wiksell International, Stockholm 1988, pp. 179-93; *Filosofia pratica*, Il Saggiatore, Milano 1988; *Antigone o Creonte. Etica e politica nell'Era Atomica*, Editori Riuniti, Roma 1990; *Etica e generazioni future*, Laterza, Bari 1995; *La personalità nonviolenta*, Edizioni Gruppo Abele, Torino 1996; *Guerre, disobbedienza civile, nonviolenza*, Edizioni Gruppo Abele, Torino 1996; *Breviario per un'etica quotidiana*, Pratiche, Milano 1998; *Il pragmatico e il persuaso*, Il Ponte, LIV, n. 10, ottobre 1998, pp. 35-49; *Il pensiero etico-politico di Gandhi*, introduzione a Gandhi, Moandas K. Gandhi, *Teoria e pratica della nonviolenza*, Einaudi, nuova edizione, Torino 1996, pp. IX-CLXI; *L'antibarbarie. La concezione etico-politica di Gandhi e il XXI secolo*, Edizioni Gruppo Abele, Torino 2019 (prima edizione Torino 2006); *"Reflections on Gandhi: Between Ethics and Politics"*, in Eva Pförtl, a cura di, *Between Ethics and Politics. Gandhi Today*, Routledge, London, New York, New Delhi 2014; *Quale pace? Sei scritti su pace e guerra, violenza e nonviolenza, giustizia economica e benessere sociale*, Mimesis, Milano 2016; *Etica e generazioni future. Una introduzione critica ai problemi filosofici* (nuova edizione con tre nuovi capitoli di aggiornamento), Mincione Edizioni, Roma-Bruselles 2021.

È autore delle seguenti voci:

"Gandhismo", "Non violenza", "Pace, ricerca scientifica sulla", "Utilitarismo", in N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino, *Il Dizionario di politica*, UTET, Torino 2004; "Gandhi", "Non-violence", "Violence", in Monique Canto-Sperber, a cura di, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Presses Universitaires de France, Paris 2004; "Desobediencia civil", "Etica y política", "Gandhismo", "Guerra justa". in Mario López Martínez, a cura di, *Enciclopedia de Paz y Conflictos*, Universidad de Granada, Granada 20043; "Pace", "Nonviolenza", in M. Flores, a cura di, *Dizionario dei Diritti Umani*, UTET, Torino 2007.

Chi siamo: Critica liberale è da più di cinquant'anni la voce del liberalismo progressista in Italia. La rivista, nata nel 1969 come agenzia stampa della sinistra interna al Partito Liberale Italiano, è dal 1974 una rivista liberale del tutto indipendente da ogni forza politica italiana, e con la Fondazione cerca di dare espressione e continuità a una tradizione politica e di pensiero che ha le sue radici nel liberalismo europeo, nella tradizione laica e illuminista, nell'impegno per i diritti civili e per il federalismo dell'Europa democratica. Critica liberale si oppone alla ciarlataneria populista che predomina nell'Italia di questi decenni, alla sua intrinseca corruzione economica, politica, civile e culturale, al clericalismo oscurantista. Fino alla deriva che ha portato il paese nelle mani dell'estrema destra. Siamo un "pensatoio" piccolo e "solitario", ma consapevole di essere l'erede e testimone di una grande e ben viva cultura politica europea che viene da molto lontano: dalla scoperta della libertà come principio identitario dell'Occidente; dalla difesa dell'autonomia dell'individuo contro il predominio del principio d'autorità e della tradizione medievale; dalle lotte degli eretici e dei libertini contro l'oscurantismo; dalle prime affermazioni della libertà religiosa e di coscienza e dell'autonomia del pensiero scientifico contro Papi, sovrani, assolutismi e religioni di Stato; dalla tradizione politica anglosassone che va dalle perorazioni in difesa della libertà di stampa di John Milton al protoliberalismo di John Locke, dal Bill of Rights inglese a quello americano, da David Hume a John Stuart Mill, dal New Deal alla creazione del Welfare State nella Gran Bretagna di William Beveridge; dai Principi del 1789, dall'Illuminismo e dal suo ideale di civilizzazione e ingentilimento universale dei costumi propri di Voltaire e di Condorcet, di Verri e di Beccaria, di Kant e di Humboldt; fino ad arrivare a Rawls, Popper e Dahrendorf; da Cavour e a Carlo Cattaneo; dal trionfo del Risorgimento italiano sul potere temporale della Chiesa romana; dalla lezione di serietà, responsabilità e rigore finanziario di Quintino Sella; dalle battaglie dei liberali e dei radicali dell'800, quali Cairoli, Zanardelli e Cavallotti, per la costruzione di un paese libero, democratico, laico, moderno ed equo; dal pensiero e azione di Giovanni Amendola, Piero Gobetti, Benedetto Croce, Guido de Ruggiero, Gaetano Salvemini, Carlo Rosselli, Guido Calogero, "Giustizia e Libertà" e Partito d'azione; dalla battaglia federalista ed europeista di Einaudi, Spinelli ed Ernesto Rossi; dall'elogio del conflitto einaudiano, dalle lotte per l'attuazione della Costituzione di Piero Calamandrei e del "Mondo" di Pannunzio e di Rossi; da quelle per la libertà della cultura e della società europee contro le minacce totalitarie del fascismo e del comunismo; da quelle per liberare il sistema economico e la società italiana dalle sue bardature corporative e feudali, condotte da De Viti De Marco, Einaudi, Nitti, Fortunato e Rossi; da quelle condotte da Cederna per la salvaguardia del paesaggio; dalle conquiste di libertà nelle scelte di vita individuali, con il divorzio, la depenalizzazione dell'aborto e i nuovi rapporti civili, l'impegno per porre fine alla subordinazione delle donne, alle discriminazioni contro gli omosessuali e a tutti i proibizionismi; dalla perenne opposizione civile contro una destra sovranista, contro la mentalità reazionaria, contro il predominio dell'illegalità, della demagogia e del populismo che hanno contagiato l'intera politica e la società italiana.



Contro i nuovi dispotismi

Norberto Bobbio

Scritti sul berlusconismo

premessa di Enzo Marzo - postfazione di Franco Sbarberi

Ancora Berlusconi? Ormai la polemica contro il padrone di Forza Italia sembra aver preso altre vie. I «demonizzatori», come Bobbio, sono cancellati dalla politica dell'«inciucio» e delle larghe intese. Eppure, la realtà è rimasta la stessa. Pagine dense, scritte all'origine del fenomeno «berlusconismo», che ha poi contaminato un pò tutti, anche i suoi presunti oppositori.

Collana: Libelli vecchi e nuovi - ISBN: 9788822055088

Anno: 2008 Mese: marzo

LE FRECCHE DI CRITICA LIBERALE

La Fondazione Critica liberale edita una collana di pubblicazioni, “**Le frecce**”, piccoli volumi di cultura politica e di attualità, che sono offerti gratuitamente in PDF ai lettori, e anche stampati. Costituiscono un’ideale prosecuzione dei “Quaderni di Critica”, [rintracciabili sul nostro sito.](#)

- 1. Piero Gobetti, Enzo Marzo, Paolo Bagnoli, *Quaderno gobettiano 1*
- 2. Ettore Maggi, *Un nemico del liberalismo –*
- *Appendice: V. Putin, Sull’unità storica di russi e ucraini*
- 3. Sergio Lariccia, *Salvemini e le libertà di religione*
- 4. Mino Vianello, *Alla radice della guerra*
- 5. Riccardo Mastrorillo, *Sulla forma di governo* (a cura di)
- 6. Norberto Bobbio, Giuliano Pontara, *Diritto di resistenza e non violenza*
con articoli su *Gli anarchici* di Umberto Morra e Camillo Berneri

[***scarica qui gratuitamente***](#)
[***le frecce di critica liberale***](#)

BIBLIOTECA DI CRITICA LIBERALE

1

Enzo Marzo

I diritti dei lettori

Una proposta liberale
per l'informazione in catene

Con interventi di Luigi Ferrajoli e Stefano Rodotà

BIBLION
edizioni

I diritti dei lettori. Una proposta liberale per l'informazione in catene, di Enzo Marzo, con interventi di Luigi Ferrajoli e Stefano Rodotà.

«La libertà di informazione è, bene o male, garantita da costituzioni e da leggi. I media che avvolgono il globo con le loro reti si dichiarano liberi, ma sono ovunque in catene. I vincoli, beninteso, sono sempre più virtuali, invisibili, legano le menti e le indirizzano. Quando ci decideremo a fondare giornali strutturalmente liberi? Quando i lettori saranno riconosciuti soggetti di diritti da tutelare?»

**PER SCARICARE L'EBOOK
GRATUITAMENTE**

[clicca qui](#)

Per acquistare l'edizione cartacea
[clicca qui](#)

BIBLIOTECA DI CRITICA LIBERALE

2

William Beveridge

Lo Stato sociale

Prefazione di Giovanni Perazzoli
Con una presentazione di Riccardo Mastrorillo

BIBLION
edizioni

Lo Stato sociale, di William Beveridge

Il Rapporto Beveridge, qui ripreso fedelmente nel suo testo originale, è considerato l'atto fondativo del moderno *Welfare state*, stilato con lo scopo di fornire uno strumento efficace per riprogettare, dopo la guerra, la società europea, partendo da un approccio liberale. «In questi tempi di grande confusione, in particolare sul termine "liberale", si vogliono cogliere due obiettivi ambiziosi: riprendere, alla "fonte", il significato di "Welfare" e ristabilire il significato del liberalismo, nella sua applicazione di "metodo" politico e non di ideologia economicista».

Prefazione di Giovanni Perazzoli
Con una presentazione
di Riccardo Mastrorillo

<https://www.biblionedizioni.it/prodotto/lo-stato-sociale/>



Fondazione Critica liberale

Comitato di Presidenza Onoraria

Mauro Barberis, Daniele Garrone, Franco Grillini, Piero Ignazi, Sergio Lariccia, Luigi Mascilli Migliorini, Pietro Rescigno, Gennaro Sasso, Graham Watson, Gustavo Zagrebelsky.

**Hanno fatto parte del Comitato di Presidenza Onoraria:*

Norberto Bobbio (Presidente), Piero Bellini, Vittorio Foa, Alessandro Galante Garrone, Giancarlo Lunati, Italo Mereu, Federico Orlando, Claudio Pavone, Alessandro Pizzorusso, Stefano Rodotà, Paolo Sylos Labini, Carlo Augusto Viano. Ne ha fatto parte anche Alessandro Roncaglia, dal 9/2014 al 12/2016.

Consiglio di amministrazione: Massimo Alberizzi, Franco Caramazza (vicepresidente), Vincenzo Ferrari, Enzo Marzo (presidente), Riccardo Mastrorillo, Beatrice Rangoni Machiavelli, Giangiacomo Spalletti Trivelli, Giovanni Vetritto.

Via delle Carrozze, 19 - 00187 Roma – tel. 06.6796011

Sito internet: www.criticalliberale.it

<http://www.facebook.com/criticalliberale1>

e-mail: info@criticalliberale.it

ISSN 2975-1489