

# UNIVERSITÁ DEGLI STUDI DEL MOLISE

DIPARTIMENTO DI SCIENZE UMANE, SOCIALI E DELLA FORMAZIONE



CORSO DI DOTTORATO DI RICERCA IN  
Innovazione e Gestione delle Risorse Pubbliche  
Storia delle istituzioni, mutamenti politici e comunicazione interculturale  
XXXV CICLO

*TESI*

**La Non-violenza di Lanza del Vasto e dell'Arca:  
Spunti filosofici, socio-politici e giuridici per percorsi di pedagogia interculturale.**

M-PED/01

Coordinatore

Chiar.ma Prof.ssa Francesca Di Virgilio

Tutor

Chiar.ma Prof.ssa Patrizia Panarello (Università di Messina)

Chiar.mo Prof. Giovanni Maddalena

Dottorando  
dott. Alessandro Paolo

CAMPOBASSO

---

Anno Accademico 2021/2022

ॐ

ऐं महासरस्वत्यै नमः

Alla Divina Madre

A nonna Anna e mamma Rosaria

*“Salve a te, oh Narāyani,  
che sei accompagnata dal pavone e dal gallo, e che porti una grande lancia.  
Tu che, illuminata di innocenza, prendi la forma di Kaumari.”*

Devi Mahātmyam, XI 9-26

## INDICE

Ringraziamenti.....	p. 4
Introduzione.....	p. 5
Capitolo I: Biografia di Lanza del Vasto e storia dell'Arca.....	p. 18
Capitolo II: La Filosofia di Lanza del Vasto.....	p.102
Capitolo III: Ahimsā: una, nessuna e centomila.....	p. 177
Capitolo IV: Non-violenza, pedagogia e decolonialità.....	p. 287
Capitolo V: Non-violenza, anarchia e diritto.....	p. 334
Conclusioni.....	p. 424
Appendice I: La filosofia greca antica sullo sfondo del pensiero di Lanza del Vasto.....	p. 435
Appendice II: Introduzione alla sapienza del Sanātana Dharma.....	p. 454
Appendice III: Introduzione ai principi economici non-violenti.....	p. 471
Appendice IV: La non-violenza secondo Satish Kumar.....	p. 484
Allegato 1: Lanza del Vasto presenta Satish Kumar .....	p. 505
Allegato 2: Lettera di Lanza del Vasto a Friedrich Nietzsche.....	p. 509
Allegato 3: Lanza del Vasto: il filosofo .....	p. 511
Allegato 4: La congiura degli imbecilli, dei ciarlatani e dei Saggi.....	p. 519
Allegato 5: La realizzazione umana secondo Lanza del Vasto .....	p. 523
Allegato 6: Supplemento d'anima al progresso meccanico .....	p. 528
Allegato 7: Contro-machiavellismo.....	p. 531
Allegato 8: Pacificazione in Algeria o menzogna e violenza.....	p. 535
Allegato 9: Non-violenza e guerra psicologica .....	p. 561
Allegato 10: Laboratorio di politica non-violenta .....	p. 569
Allegato 11: Il governo di una comunità.....	p. 573
Allegato 12: L'opera politica di Lanza del Vasto.....	p. 575
Allegato 13: Carta dell'educazione interculturale .....	p. 812
Autorizzazioni alla pubblicazione delle interviste .....	p. 824
Bibliografia .....	p. 827

## RINGRAZIAMENTI

Il piú sentito ringraziamento va innanzitutto ai miei due amati Śikṣā Guru, il Maestro Gino Sansone Rāmānuja Ācārya dasa, e il Maestro Padre Francis Tiso Rinpoché. A loro devo la Vita.

Ringrazio, inoltre, tutti i membri del Movimento dell'Arca di Lanza del Vasto in Italia, in primis Enzo Sanfilippo e Maria Albanese, ma anche Frédéric Vermorel, Antonino Drago, Laura e Manfredi Lanza, Annibale Raineri, Beppe Marasso, Renata Longo e Franz Pavanello. Estendo, quindi, la riconoscenza a Margarete, Fernando, Jurek, Catharina, Isabelle, Christophe e a tutte e tutti le/gli altri/e 'engagé(e)s' incontrati presso le Comunità dell'Arca di La Flayssière, La Borie Noble e Nogaret in Occitania; sono oltremodo grato a Philippe, Laurence, Elisabeth, Benoît, Robert e all'intera Comunità dell'Arca di Gwenez in Bretagna. L'ospitalità e la benevolenza accordatami da costoro da un capo all'altro della Francia restano doni inestimabili.

Ringrazio con tutto il cuore il Maestro Satish Kumar per l'esperienza immensamente istruttiva di volontariato e studio vissuta presso lo Schumacher College, in Gran Bretagna, insieme alle amiche Edith e Rachel per l'amorevole generosità. Grazie anche a Peppe, Giulio, Annalivia, Maria, Stefano e alle tante amiche e amici che si sono prodigati in incoraggiamenti e supporto.

Un ringraziamento speciale è piú che doveroso altresì nei riguardi di Rocco Altieri e del Centro Gandhi di Pisa, nonché di Francesco Borrelli e dell'Associazione Pax Cultura Italia di San Giorgio a Cremano, per il grande sostegno morale e intellettuale da essi ricevuto. Manifesto gratitudine, inoltre, per la cordialità con cui sono stato accolto presso il Centro per l'Azione Nonviolenta (CENAC) e i Centri Internazionali di Ricerche sull'Anarchismo (CIRA) a Losanna e Marsiglia, come pure per l'estrema disponibilità dimostrata dal personale in servizio presso le Biblioteche Municipali di La Chaux-de-Fond, Isernia e San Vito dei Normanni. Vorrei, inoltre, ringraziare tanto l'imprenditore Ermanno Convertino, per aver concesso una visita presso la casa natale di Shantidas, quanto la professoressa Gabriella Falcicchio per le acute riflessioni sulla non-violenza in ambito pedagogico.

Intendo rivolgere un sentito ringraziamento anche al professor Remo de Ciocchis, pioniere della non-violenza in Molise, che ha aperto le porte dello splendido Centro di Studi su Non-violenza e Spiritualità da lui fondato ad Agnone nel 2004. Dai suoi racconti è stato possibile scoprire che negli anni '90 alcuni alleati italiani dell'Arca avevano individuato non lontano dalla cittadina altomolisana un luogo adatto all'insediamento di una possibile comunità; sebbene il proposito a quel tempo naufragasse, l'idea resta realizzabile. La sua pregevole opera 'Il volto della nonviolenza: valore e pratica dell'amore' è stata una fonte di ispirazione e arricchimento cruciale per il presente lavoro, rivelandosi "*un appello alla mobilitazione costante e sistematica, a livello interiore e nella vita sociale e politica sempre congiunti, per il bene dell'uomo, il suo perfezionamento morale e religioso, la salvezza dell'umanità, della natura, degli animali, nostri fratelli*"<sup>1</sup>.

Non da ultimi, vorrei ringraziare la professoressa Patrizia Panarello e i professori Giovanni Cerchia e Giovanni Maddalena per avermi sostenuto nel prosieguo delle ricerche.

Preciso, infine, che le opinioni espresse nel o desumibili dal presente lavoro, di cui sono chiaramente unico responsabile, non corrispondono necessariamente alla posizione ufficiale dell'Università del Molise, né nel suo complesso, né tantomeno nelle sue articolazioni dipartimentali o amministrative.

*Ad meliora et ad maiora semper!*

---

<sup>1</sup> Nicola Terracciano, *I limiti nel dibattito sulla nonviolenza nel mondo politico italiano e un libro chiarificatore*, in: Remo de Ciocchis (a cura di), *Atti della presentazione del libro 'Il volto della nonviolenza'*, Edizioni dell'Amicizia, Agnone, 2005; p. 64.

**La Non-violenza di Lanza del Vasto e dell'Arca:  
Spunti filosofici, socio-politici e giuridici per percorsi di pedagogia interculturale.**

*“Avete sprecato la vostra vita,  
dicevano guardando le mie mani vuote;  
ma nessuno sentiva il dio  
che cantava nel mio cuore”*

Louis Cattiaux<sup>2</sup>

**INTRODUZIONE**

*“Prega Dio affinché ti liberi da qualsiasi desiderio [...] che non sia desiderio di Lui.”<sup>3</sup>*

*“Il posto dell'Arca si colloca nello spazio che separa il religioso dal profano. La sua funzione è essere un ponte fra i due. [...] Tutte le religioni convergono nei loro risultati terreni che sono la carità, la giustizia, l'umiltà, la purificazione, lo spirito di sacrificio. [...] Qualunque opposizione scompare sul piano mistico”<sup>4</sup>.*

*“Qualunque atto non-violento è, in primo luogo, un lavoro su se stessi e qualunque successo della non-violenza è la prova tangibile di una trasformazione interiore. [...] La non-violenza non è una tattica, né una tecnica, bensì una fede, una virtù, una disciplina spirituale, un esercizio di purificazione, un valore religioso. [...] La non-violenza non ha senso, né impiego per colui che vede la Religione e la vita esteriore come due cose slegate, né per colui che si occupa di una di queste cose e rigetta l'altra. La non-violenza è la ricerca di una soluzione religiosa ai problemi sociali; essa non è né per colui che crede alla Politica e nega la Religione, né per colui che si rinchiude nella sua Religione e per il quale la guerra, la Pace, la Giustizia e il governo dei popoli non suscitano alcun interesse.”<sup>5</sup>*

*“Anche avendo l'eloquenza dei profeti e il linguaggio degli angeli, come resistere all'armamentario delle provette e delle statistiche?”<sup>6</sup>*

Con vigilante autocritica e amorevole discernimento, il perno dell'etica personale che da diversi anni l'autore del presente lavoro coltiva, grazie anche all'instancabile, delicato e paziente aiuto del maestro che osserva e accompagna i suoi passi sulla Via dello Yoga, sopraggiunta a dare ordine, sostegno e sbocco a moti convulsi che ne animavano la struttura umana, ricevuta in custodia, sin dall'adolescenza, è avanzare con costanza e distacco in direzione di mutamenti auspicati per il mondo intero, a partire da una vita quotidiana assediata da un tacito, ma capillare stillicidio di

---

<sup>2</sup> Louis Cattiaux, *Le message retrouvé ou l'horloge de la nuit et du jour de Dieu*, Denoël, Parigi, 1956.

<sup>3</sup> Lanza del Vasto, in: René Doumerc, *Dialogues avec Lanza del Vasto*, Les Éditions du Cerf, Parigi, 1980; p. 129.

<sup>4</sup> Nouvelles de l'Arche, anno I, n° 7, gennaio 1953; pp. 106-107.

<sup>5</sup> Nouvelles de l'Arche, anno V, n° 6, marzo 1957; p. 95.

<sup>6</sup> Lanza del Vasto, *I quattro flagelli*, SEI, Torino, 1996 [1959]; p. 45.

violenza. Una violenza che passa bellamente inosservata, cristallizzata nelle abitudini, nel senso comune, nelle relazioni interpersonali, nei pregiudizi, nell'educazione. Una violenza spietata e schizofrenica che sorride alla vittima mentre la soffoca, la ricopre di premure dopo averla torturata, ne asseconda le pretese per dominarla.

Il Signore Kṛṣṇa in Bhagavad Gītā (II, 62-63) insegna che qualsiasi violenza scaturisce da un 'indugiare assorto negli oggetti dei sensi', origine dell'attaccamento ad essi, poi della rabbia dovuta alla mancata soddisfazione dei conseguenti desideri di concupiscenza e lussuria, quindi della temporanea perdita di memoria circa il Divino Sé che dimora in ogni essere, infine dell'atto distruttivo o lesivo che conduce alla rovina. Nessun umano, per natura autoriflessivo, fallirebbe nel tentativo di comprendere questa elementare catena di cause ed effetti. Il problema fondamentale sta nel fatto che la stragrande maggioranza della popolazione mondiale, occidentale o in via di omologazione, crede di pensare, ma non sa farlo: scambia per pensiero il gorgoglio indistinto di condizionamenti accumulatisi nei vari strati dell'inconscio e del subconscio, che inaspettatamente riemergono nella coscienza di veglia, esplodendo come bolle sulla superficie di uno specchio d'acqua. Tale apparizione di residui psichici altera così l'equilibrio di una mente che per natura è calma, integra, illuminata e vuota: una situazione che con un serio e sofferto lavoro spirituale può essere ripristinata e preservata. È questo un infimo frammento della costellazione di immortali insegnamenti di sapienza vedica e brahmanica dischiusi dalla sacra scienza dello Yoga, che il sottoscritto ha avuto la benedizione e la grazia di ascoltare e, almeno in parte, interiorizzare non solo durante il 'Corso di Formazione per Istruttori di Asana e Pranayama dello Yoga' dall'11 gennaio 2016 al 30 dicembre 2018 o nei corsi di approfondimento sul Bhagavad Gītā (2019) e sulla Īśā Upanisad (2021), ma anche in numerosi altri satsaṅg, seminari, laboratori, momenti di servizio, adorazione, celebrazione, organizzati e condotti, dal 2015 in avanti, dall'infinita saggezza del maestro Gino Sansone Rāmānuja Ācārya<sup>7</sup> dasa presso lo Śrī Vaiṣṇava Āśram - Scuola di Yoga Integrale<sup>8</sup>, da lui pionieristicamente fondato a Napoli nel 1986, contestualmente all'Associazione

---

<sup>7</sup> Luigi (Gino) Sansone Rāmānuja Ācārya dasa, partenopeo dal 1958, è il Fondatore e Presidente della Scuola di Yoga Integrale in Italia dal 1986. È insegnante diplomato presso la 'Yoga Vedanta Forest Academy' della 'Divine Life Society' (DLS), istituita nel 1936 da Swāmi Śivānanda a Rishikesh, Himalaya, India, dopo un lungo e intenso periodo di studio di quattordici anni con il suo Maestro Śrī Swāmi Yogaswarūpānanda Saraswati, attuale Presidente della DLS e Tutor della Scuola di Yoga Integrale dal 1987. Dal 1985 è, inoltre, membro iniziato della Rāmākṛṣṇa Mission, dopo aver studiato con il Maestro Swāmi Rṭājānanda Mahārāji presso il 'Centre Vedantique Rāmākṛṣṇa' di Gretz, Francia. È dal 2008 Maestro di meditazione dello Śrī Vaiṣṇava Āśram, membro iniziato da Śrī Śrī 1008 Dāmodāra Ācāryaji dal 1986 nel Savamana Salagrama Mandir a Vṛndāvana, India.

<sup>8</sup> Se ne riporta di seguito la presentazione redatta dal maestro:

La Scuola di Yoga integrale opera in Italia dal 1986, con sede legale e direzione nazionale in Napoli, con il patrocinio morale della Yoga Vedanta Forest Academy della Divine Life Society di Rishikesh, Himalaya, India, la maggiore e più famosa istituzione a livello mondiale per l'insegnamento e la diffusione della Scienza dello Yoga. La Scuola dalla sua fondazione ad oggi, opera in stretta collaborazione con gli Enti pubblici, Istituzioni ed Istituti scolastici di ogni ordine e grado, promuovendo la diffusione della pratica Yoga attraverso tante iniziative gratuite. Dal 2008 è ufficialmente accreditata come Āśrama cioè Centro di formazione e risveglio spirituale con il nome di Śrī Vaiṣṇava Āśram. Da allora innumerevoli progetti sono stati realizzati, tra cui dal 2012 'R-Estate in Yoga', con lezioni di Yoga Integrale nel Parco della Floridiana ed in altri Parchi comunali, e dal 2011 la realizzazione a Napoli dell'evento nazionale, collegato alla Giornata Mondiale dello Yoga riconosciuta anche dall' ONU ogni 21 giugno, che promuove eventi in tutte le maggiori città del Pianeta, con il Patrocinio Morale del Comune di Napoli. Sempre con il supporto di quest'ultimo, dal gennaio del 2014 è stato, inoltre, varato il Progetto, unico al mondo, di 'Corso Gratuito di Formazione Giovani Insegnanti Yoga a indirizzo Sociale, Umanitario, Ambientalista ed Animalista', che partendo dal principio etico dell'AHIMSA (Non-violenza attiva), ha visto coinvolti gratuitamente giovani tra i diciannove e i ventinove anni, che si sono impegnati, dopo una formazione triennale, a promuovere e condividere la pratica dello Yoga nell'ambito di istituzioni sociali come i Centri per la Terza Età, le Case Famiglia, i Penitenziari, gli Ospedali, le Scuole di ogni ordine e grado, le Università, ovunque sia possibile rendere un servizio per il beneficio comune e degli individui, per lo sviluppo armonico dell'essere umano in armonia con la Natura e le altre specie viventi, per lo sviluppo di una nuova società umana basata sulla condivisione e il rispetto della dignità di ogni persona. Nel 2017 lo stesso Progetto 'Giovani in Yoga' ha previsto corsi gratuiti di Yoga nei Centri Giovanili del Comune di Napoli in collaborazione con l'Assessorato ai Giovani del Comune. Nel 2018 e nel 2019, ogni anno per sei mesi da gennaio a giugno, si è svolto il Progetto 'Lo Yoga per i Musei i Musei per

‘Arcobaleno Fiammeggiante’ e al Centro di Cucina e Alimentazione Naturale Vegana ‘Un SorRiso Integrale’.

Il presente lavoro è incentrato sulla gravidanza filosofica, storica ed etico-spirituale, quindi pedagogica, socio-politica e giuridica del pensiero e dell’opera incarnata e propagata sia da Lanza del Vasto, sia dalle svariate generazioni di compagne e compagni vissuti presso le Comunità dell’Arca da lui co-fondate in Francia e in diversi altri paesi non solo europei dal secondo dopoguerra in avanti. I membri dell’Arca non hanno mai vissuto trincerati nelle loro roccaforti, rinchiusi nella loro felicità personale, noncuranti delle lotte del mondo: campagne, azioni e iniziative non-violente da essi organizzate e realizzate rappresentano, piuttosto, pietre miliari nella storia della non-violenza in Occidente, meritevoli di considerazione da parte di tutti coloro che si impegnano in lotte per giustizia, libertà e pace autentiche. L’interrogativo fondamentale che ha accompagnato il curatore di questa ricerca è stato comprendere in che modo il maestro italo-belga abbia conciliato, attraverso la tribù gandhiana di cui concretizzò l’ispirazione, il principio monarchico con quello anarchico, l’uguaglianza nella sottomissione a un ordine auto-statuato, articolato in doveri, regole e voti, con la libertà della più ampia realizzazione personale, solidale e collaborativa, scevra da sfruttamento, sopraffazione, ipocrisia. Tale quesito è stato sollevato in molte conversazioni intrattenute durante i due mesi e mezzo trascorsi presso le Comunità dell’Arca in Francia, come pure con amici in sintonia con la testimonianza non-violenta di Shantidas in Italia, alcuni dei quali hanno avuto la fortuna di incontrarlo di persona. La suggestione ricevuta più spesso è stata l’ammissione che ad un atteggiamento di distaccata sfida e fiera autonomia rispetto alle istituzioni statali e ai discorsi pubblici, avrebbe fatto da contraltare un’organizzazione interna gerarchica e accentrata in un Patriarca-Pellegrino considerato quasi come un re. Dopo tre anni di ricerche, letture e riflessioni dedicate a risolvere anche questo enigma, sento di affermare, sulla base delle fonti reperite, che le supposizioni sia di una sua direzione autoritaria della tribù, sia di un rischio totalitario in seno all’Arca, appaiono del tutto infondate.

È stato frequentando lo Śrī Vaiṣṇava Āśram - Scuola di Yoga Integrale di Napoli a partire dal 2015 che chi scrive cominciò ad incuriosirsi, poi ad interessarsi a questo tema, fino ad allora completamente sconosciuto. Nonostante gli studi quinquennali in un Liceo Classico dedicato al Mahatma ed il conseguimento di laurea triennale e magistrale in Relazioni Internazionali – Istituzioni dell’Asia e dell’Africa presso un ateneo, l’Università degli Studi di Napoli ‘L’Orientale’, da secoli proiettato anche verso il subcontinente indiano, non era mai stato udito neanche minimamente pronunciare il nome di questo illustre discepolo di Gandhi. Solo molto tempo dopo, durante i tre duri anni di ricerca, studio e scrittura della tesi di dottorato, sarebbero state trovate in mentori, familiari e amici, come pure nella docente esterna subentrata nella supervisione, sane esortazioni a proseguire nell’ardua impresa di argomentare a favore di una via di conciliazione tra pace giusta e libertà responsabile, basata sulla svolta paradigmatica palesata nel secolo scorso dalla filosofia teoretica (quindi teorica e pratica) della non-violenza. Con essa già mi confrontavo quotidianamente da quando, nell’inverno del 2013, avevo cominciato a pormi domande ancora incredule sul senso della vita, delle relazioni umane, della lotta politica, su alimentazione e consumi in generale; solo dalla

---

lo Yoga' con corsi gratuiti di Yoga in tredici musei e siti archeologici in Napoli e Campi Flegrei, in collaborazione col Ministero per i Beni e le Attività Culturali e il Turismo. Nel 2017 e nel 2018 il Progetto ‘Lo Yoga è Vita’ è stato realizzato il corso gratuito di Yoga presso la Casa Circondariale Femminile di Pozzuoli (Napoli), in collaborazione col Ministero di Grazia e Giustizia. Durante la pandemia 2020-2021-2022 la Scuola ha condiviso Insegnamenti e Corsi gratuiti in diretta Zoom su: La Scienza dello Yoga, la Īśā Upaniṣad, l’Alimentazione Naturale e Satsangha e Meditazioni, tutti incontri seguiti da centinaia di persone per tutto il lungo periodo di Emergenza sanitaria. Tutte le attività gratuite del Progetto ‘Lo Yoga Sociale’ non sono finanziate da nessun Ente pubblico locale o nazionale ma sono sostenute unicamente dai membri e dagli amici dell’Āśrama e della Scuola.

primavera del 2015, tuttavia, quando fu voluto che incontrassi il Maestro nel maestro, in una scuola e una comunità di praticanti sinceri, l'aspirazione al Divino poté sbocciare. Assicuro i lettori che non si tratta di favole o retorica: il racconto di esperienze interiori è impossibile senza una loro 'razionalizzazione' linguistica, che però le tradisce inevitabilmente nel tentativo di tradurle, ragion per cui è preferibile non indugiare oltre. Molto risonante è stato, sin dalle fasi iniziali della ricerca, l'avvertimento con cui Titus Burckhardt esortava ad una prudente separazione, non solo spaziale, ma anche filosofica e morale, tra l'ambito scientifico-universitario e le sapienze spirituali: *"la scienza accademica è solo un aiuto del tutto secondario e molto indiretto per assimilare il contenuto intellettuale delle dottrine orientali, e d'altra parte non è questo lo scopo di un metodo scientifico, che affronta necessariamente le cose dall'esterno, quindi secondo il loro aspetto esclusivamente storico e contingente. Ci sono dottrine che si comprendono soltanto 'dall'interno', grazie ad un'opera di assimilazione o di penetrazione le cui modalità [...] oltrepassano il pensiero discorsivo, il quale diventa anzi un ostacolo nella misura in cui è contrassegnato da convenzioni mentali, senza parlare dei pregiudizi agnostici ed evolucionistici che caratterizzano lo spirito della maggior parte degli Occidentali. [...] La formazione universitaria ed il sapere libresco autorizzano da noi ad occuparsi di cose che, in Oriente, sono naturalmente riservate a coloro che sono dotati di intuizione spirituale e che si consacrano allo studio di queste cose in virtù di un'affinità reale e sotto la guida degli eredi di una tradizione vivente"*<sup>9</sup>. Forse per uno scherzo del destino, l'intuizione di una possibile congiunzione tra monarchia e anarchia, nella piena sovranità interiore dello spirito individualizzato (o 'sé') sui veicoli intellettuali, mentali, energetico-emotivi e fisici, di cui si avvale anche l'ego<sup>10</sup>, è stata immediatamente riconosciuta come una temibile minaccia alle strutture di potere costituite. Essa è entrata in risonanza, inoltre, con un programma politico comunitario social-libertario, una visione biocentrica, una prospettiva di ristrutturazione individuale e collettiva in senso decoloniale: tutti ambiti su cui fino ad allora erano state concentrate da chi scrive ponderazioni e sperimentazioni, soprattutto grazie a letture, incontri, attivismo ed esperienze di volontariato internazionale. Ebbene, l'ipotesi assiale del presente lavoro risiede nell'idea secondo cui tutte queste dimensioni interdipendenti (yogico-ecumenica, ecologista, non-violenta, decoloniale, anarchica) sono in parte e in proporzioni variabili compresenti nel patrimonio inestimabile di insegnamenti riconducibili a Lanza del Vasto e alle innumerevoli altre anime che, dal secondo dopoguerra in avanti, hanno con e come lui dedicato la propria vita alla visione delle Comunità dell'Arca. A chi potrebbe a buon diritto osservare che l'argomento di ricerca è stato ritagliato sulla base delle preferenze e delle convinzioni maturate nel corso della vita, risponderai a bassa voce chiedendo a mia volta se esiste un autore, scienziato o meno, che in un modo o nell'altro non lo faccia.

Proseguendo il racconto, quindi, dopo lunghi anni di servizio di assistenza e (auto)formazione con profughi, sfollati, richiedenti asilo e rifugiati da numerosi paesi del mondo, fui a fine 2018 licenziato dall'impiego come mediatore interculturale, con cui sostenevo l'economia di un piccolo nucleo familiare in una cittadina di provincia nell'Italia centro-meridionale. Deciso a non voler dipendere dai sussidi di disoccupazione, inviai varie candidature spontanee alla ricerca di un lavoro retribuito. Grazie alla 'soffiata' di un docente universitario, seppi che l'istituzione presso cui costui insegnava aveva da poco avviato un master dedicato alle migrazioni e cercava un tutor che svolgesse varie mansioni amministrative, organizzative e comunicative; spinto dal bisogno e certo di poter anche minimamente contribuire, grazie agli anni di 'lavoro sul campo', al buon esito dell'apprendimento degli studenti, mi proposi e superai le selezioni. Intrapresi così una delle esperienze professionali più istruttive mai vissute dalla conclusione degli studi universitari. Troppe volte, tuttavia, caddi

---

<sup>9</sup> Titus Burckhardt, *Introduzione alle dottrine esoteriche dell'Islam*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1987; pp. 9-10.

<sup>10</sup> Vedi nota 708.



egoticamente nella tipica parresia di chi trova un gusto insondabile nel porre domande scomode ai docenti durante le lezioni, così che, in risposta, mi fu prospettata la possibilità di candidarmi per un bando di dottorato dalla scadenza imminente. Finii per cedere alla tentazione. L'obiettivo su cui mi focalizzai sin dalla formulazione della bozza di progetto di ricerca riguardava la rilevanza, lo spessore e l'attualità del paradigma di non-violenza, in particolare degli insegnamenti di Lanza del Vasto e della testimonianza dell'Arca, come possibile spazio d'indagine e applicazione al crocevia tra varie problematiche complesse: ecologia sociale, letture anarchiche del diritto, resistenza spirituale, economia della frugalità sobria, solidale e felice su piccola scala, opposizione allo scientismo, decolonizzazione dei saperi, sovrappopolamento urbano, dialettica fra nomadismo e sedentarietà, pretese totalitarie del (democratico) 'panoptikon' bio-politico, critiche di eterogenea matrice al patriarcato. Citando la dottrina dello 'swarāj'<sup>11</sup>, fondamentale nella prospettiva gandhiana, il riferimento non era al mero autogoverno di villaggio, modello per le comunità intenzionali proliferate in seguito nel mondo intero, ma per traslato a un'originaria accezione vedica tanto precisa, quanto trascurata: la 'regalità del sé'. Questa espressione è simboleggiata nell'immaginario 'hindu' dal Divino Sole, lo spirito individualizzato in ogni essere vivente, assiso sul carro (la struttura umana di corpo e anima), condotto dall'auriga (coscienza, intelletto e mente), trainato dai cavalli (sensi di azione e percezione, la sfera emotiva) con l'ausilio delle redini (flussi e vortici di energia vitale). Stando a ciò che ho compreso di quel che ricordo di quanto ho ascoltato da fonti qualificate, attraverso le diverse vie e discipline della millenaria sacra scienza dello Yoga, in associazione anche con Vedānta e Sāṅkhya<sup>12</sup>, è possibile sia purificare il corpo (inteso come aggregato delle guaine illusorie fisica, energetica e mentale), sia risvegliare l'anima (che include la guaina intellettiva e quella di beatitudine), corrispondente a ciò che è comunemente definito 'cuore', affinché sia realizzata sovra-intellettualmente la com-unione 'ab aeterno' tra la scintilla divina o singolo sé, finalmente liberato dalle pastoie egoiche di attaccamento, orgoglio, autoesaltazione, e il Sé Supremo, altrimenti detto Dio: l'unico controllore degno di adorazione negli universi infiniti, personale e impersonale, uno e molteplice al contempo. Solo a quel punto l'individuo pienamente risvegliato alla sua spirituale essenza può fare a meno anche di stato e religione. A quanti affermano che la costruzione di un modello ideale di società non potrà mai essere realistico se imperniato sulla santità, è possibile rispondere che l'antropologia non-violenta vede l'umano sia come infinitamente perfettibile nelle sue componenti bio-psico-fisiche, sia come essere spirituale già perfetto in transito in una certa forma: la 'scienza del sé' (ātmavidya) diventa in quest'ottica precondizione necessaria per qualsiasi critica sociale, sia essa anarchica, ecologista o decoloniale. Con il massimo rispetto e senza la minima intenzione di ridicolizzare, saranno di seguito esposti i due principali sistemi di obiezioni che dal novembre 2019 sono stati opposti, dall'alto di vastissimi bagagli di studi e pubblicazioni, nonché da prospettive solo in parte e in apparenza incompatibili fra loro, al tema su cui è incentrato il presente lavoro.

Il primo 'attacco' ricevuto è comune a quanti vedono nella non-violenza la peggior forma di violenza. Certamente per coloro secondo cui la libertà coincide con edonismo e libertinismo, la non-violenza non suona diversamente da un sermone moralistico. Il suo anelito alla liberazione, mediante la purificazione del 'corpo', del 'cuore' e della 'mente', non sembra essere compreso, né accettato; trovano anzi in esso un concetto tanto ambiguo, quanto 'amore' o 'spiritualità', su cui non azzarderebbero essenzialismi o generalizzazioni. La non-violenza, incalzano, è indissociabile dalla violenza; nessuno scrupolo etico potrebbe mai dissuadere la loro intelligenza calcolatrice dall'utilizzo dell'astuzia e della menzogna, per piegare l'avversario ai propri scopi mascherati da

---

<sup>11</sup> Si leggano, a tal riguardo, le pagine iniziali di: Mohandas K. Gandhi, *Villaggio e autonomia*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze, 1982.

<sup>12</sup> Vedi appendice II.

benefici. Si addestrano quotidianamente all'esercizio agito e subito della violenza, accettata come ineluttabile soprattutto in ambito di lavoro e commercio, congegnando vari stravaganti rimedi alla smania identitaria. La non-violenza intende sostituire alla struttura violenta un corrispettivo più edificante, mentre ai loro occhi qualsiasi struttura è da abolire o al limite da conservare per mera convenienza e interesse. Il loro costruttivismo radicale, spoglio di qualsiasi certezza, se non dell'evidenza della complessità e della volontà di potenza, rasenta il nichilismo: l'individuo, visto come tutt'altro che 'indivisibile', gode ai loro occhi del primato sulla società. La questione di fondo in qualsiasi ambito inter- e intra-personale diventa, quindi, definire in quale sapere è racchiuso maggior potere, in termini di capacità distruttiva, potenziale di ricatto, influenza, controllo, efficacia. La non-violenza, dichiarano, è esitante in situazioni emergenziali, allorché è richiesta la rapidità nelle decisioni, ad esempio quando una crisi sanitaria e la mancanza di attrezzature o letti sufficienti giustificano il potere assoluto del personale sanitario di decidere quali pazienti far vivere e quali lasciar morire, assottigliando ancor di più la membrana fra scelta deontologica e uccisione 'a sangue freddo'. Simili detrattori della non-violenza, insomma, non solo considerano violento privarsi del godimento effimero, dell'ebbrezza assuefacente, della sregolatezza e del capriccio, ma possiedono spesso e volentieri una soglia di suscettibilità piuttosto rarefatta.

La seconda 'offensiva' è stata più subdola, in grado di rendere la violenza quasi irriconoscibile, camuffata dietro le fattezze alquanto rassicuranti del diritto pubblico, privato e penale: associano volentieri l'etimologia 'ius' al sanscrito 'yug', radice di 'Yoga', benché il nesso resti ipotetico. Lo stato è per loro il 'nume tutelare' del singolo cittadino benedetto dal contratto sociale, la nazione come una madre adottiva. Dal livello internazionale a quello personale, ogni minimo elemento di qualsiasi sistema o vicenda umana deve essere pianificato, inquadrato, disciplinato e, se ribelle, incanalato anche con l'inganno verso i meccanismi istituzionali della rappresentanza, della delega, del voto. L'ordinamento giuridico esistente, insistono ideologicamente, è l'unica 'struttura di non-violenza' possibile. L'osservazione per cui persino Gandhi e King, fari per anonime schiere di seguaci e successori, evidenziavano da avvocati come il diritto sia stato e possa essere strumento delle peggiori nefandezze, non ha per questi oltranzisti della legalità alcuna rilevanza; è piuttosto la non-violenza a diventare violenta quando trasgredisce al dettato normativo vigente. Gli organi pubblici non sono mai violenti, giacché usano la forza per mandato, quasi fosse una loro vocazione. I garanti del diritto vigilano incessantemente sulla politica, ignorando o sottacendo di essere essi stessi influenti attori politici, la cui 'presa' sulla società può essere messa in discussione solo da persuasori occulti rivali. Agitando la morigeratezza, non disdegnano la censura; si presentano come paladini dell'identità perché ne usufruiscano gli apparati di video- e tele-sorveglianza, esultando per la presunta impotenza della non-violenza dinnanzi allo scontro bellico e all'insurrezione armata, di cui non esitano all'occorrenza a servirsi per punire chi osa sfidare il loro predominio.

Queste due prospettive fortemente critiche della non-violenza presentano notevoli analogie tra loro. Entrambe convergono, innanzitutto, su una postura di 'realismo antropologico' velatamente pessimista, quindi sulla necessità dello stato (anche se restano in dissidio sul fondamento ontologico della nazione), sullo scetticismo verso alternative all'epistemologia dominante, sulla convenienza dei 'linfociti IT' quali strumenti di controllo sociale. Impernata su un'etica di fratellanza universale, la non-violenza è liquidata dalle forze politiche, ai cui estremi tali prospettive sembrano posizionarsi, come una dottrina pseudo-religiosa retriva, incapace di comprendere e affrontare la cruda conquista e conservazione del potere.

Il ragionamento prospettato ad ambedue le posizioni, al tempo stesso complici e avverse, è stato il seguente. La non-violenza è un paradigma onnicomprensivo alternativo al sistema distruttivo e degradante in cui, volenti o nolenti, viviamo. Qui la violenza è non solo esercitata e accettata, ma talvolta persino ricercata come un piacere seducente, un gusto di morte. Per comprendere pienamente

le sue radici spirituali pre-cristiane, l'obiettivo sarebbe stato esaminare il principio di 'ahimsā' alla luce di alcune antiche e sacre scienze e filosofie indiane, in primis lo Yoga. Ciò implica una complessa decolonizzazione epistemica, una vera e propria ristrutturazione categoriale, un'apertura intellettuale debitrice verso saperi e metodi di conoscenza non più scaturiti esclusivamente dalla matrice moderno-coloniale di potere. Primo passo è, quindi, la 'disidentificazione' progressiva, sotto la benedizione, la protezione e la guida di un mentore spirituale qualificato, autorizzato dai suoi maestri e attorniato da una comunità di praticanti e aspiranti, dal predominio dell'ego. È possibile a questo punto intraprendere l'ottuplice metodo di rettificazione interiore, sia esso il 'corpo' dello Yoga o il 'sentiero' del Buddhadharma o altro, insieme alle rispettive cosmovisioni ed antropovisioni, 'altre' rispetto a quelle greco-romana, giudaico-cristiana e illuministico-secolare: la morale del Sanātana Dharma, o Filosofia Perenne, emerge così come fondamento ancestrale dell'etica non-violenta. Dall'odio, dalla competizione, dalla guerra non può che derivare una spirale di interminabili sofferenze: questa elementare comprensione aveva pervaso, dopo l'adolescenza e sei anni di corsi ed esami universitari all'insegna dello scetticismo e della contestazione rabbiosa, un ventenne idealista e appassionato, ancora ignaro che alla radice di ogni sciagura sociale vi sono soltanto attriti fra ego. La non-violenza impone, inoltre, un ridimensionamento del ruolo e del peso umano sul pianeta, in termini sia di inquinamento, sia di sfruttamento delle risorse; essa implica specialmente la riduzione, se non la cessazione, del consumo alimentare, ludico, farmaceutico, ricreativo e tessile di prodotti ricavati dall'uccisione di animali o sperimentati su di essi: un assunto di base che orienta il caleidoscopio di teorie e prassi dell'ecologia profonda<sup>13</sup> e sociale<sup>14</sup> contemporanea. La non-violenza, infine, si traduce in ambito socio-politico, giuridico ed economico nel superamento dello statonazione, nell'orizzonte di confederazioni di piccole comunità e quartieri interdipendenti, organizzati in maniera tale da supplire ai bisogni essenziali, retti da 'micro-costituzioni' elaborate e approvate su base assembleare e unanime, dove il motore dell'operosità economica non sia l'accumulazione, la speculazione, la competizione o il salario, ma la sobrietà, la condivisione solidale, il lavoro agricolo, artigianale, artistico svolto in autonomia e responsabilità. Simile riarticolazione del concetto di non-violenza presuppone senz'altro la fiducia nella capacità umana di auto-regolazione, in maniera tale da prevenire la caduta nel fanatismo esclusivista e autoritario, come pure nel lassismo qualunquista e fatalista, entrambi vettori di violenza. Nello spazio intermedio, tra il dispotismo tirannico e il caos della mutua distruzione perpetua, tra il socialismo di stato e l'anarco-capitalismo, tra il regime poliziesco e le scorribande di stupratori e saccheggiatori, tra sciovinismo e globalismo, tra impero e setta, si dilata o restringe il campo del dialogo, della contrattazione sincera, dell'alleanza tra promotori di varie maniere di essere umani. Questo campo, oggi occupato dalla liberal-democrazia rappresentativa, presenta e nasconde, tuttavia, gravi squilibri di forza. Ebbene, la non-violenza invita precisamente a rinunciare al potere e ai privilegi, allorché si rivelano nocivi verso il prossimo, agendo in direzione della scomparsa di qualunque desiderio di dominazione e sottomissione. Tale promettente impalcatura valoriale trova oggi concretizzazione sperimentale soprattutto nella galassia di ecovillaggi e comunità intenzionali, mentre sopravvive nella miriade di fiere (r)esistenze africane,

---

<sup>13</sup> Per 'ecologia profonda' si intende una filosofia spirituale e ambientale che attribuisce alla diversità di forme di vita, anche non umane, un valore inalienabile e un pari diritto al benessere sul pianeta Terra. L'espressione risale a un saggio del 1973 del filosofo norvegese Arne Naess (1912-2009); come iniziatrice dell'ecologia profonda contemporanea sarebbe poi stata in seguito identificata la scrittrice e biologa marina statunitense Rachel Carson (1907-1964) con la sua opera 'Primavera silenziosa' del 1962.

<sup>14</sup> Secondo le varie prospettive riconducibili al movimento anticapitalista e municipalista dell'ecologia sociale, che fa riferimento principalmente al pensiero dell'anarchico ecologista statunitense Murray Bookchin (1921-2006), le problematiche ecologiche discendono sempre da cause sociali connesse a gerarchie e dinamiche di oppressione e dominazione tra umani, di cui sono perciò da scardinare le strutture generative.

asiatiche, oceaniche, sudamericane, nordamericane ed europee in cui, da tempo immemore, vecchio e nuovo ordine mondiale hanno dovuto arrendersi al cospetto di persone e collettività non disposte a soccombere. L'Arca, quintessenza ed 'epifania' del pensiero di Lanza del Vasto, può essere considerata progenitrice delle prime, erede delle seconde.

Giuseppe Giovanni Lanza del Vasto è stato uno dei massimi maestri occidentali della non-violenza d'ispirazione gandhiana nel corso del Novecento. Il suo ruolo nella diffusione del messaggio del Mahatma in vari continenti rappresenta l'ambito di ricerche in cui il presente lavoro si iscrive. Dottore in filosofia presso l'Università di Pisa, pensatore cristiano ecumenico e artista dal genio poliedrico, egli ha generato, con prolifico acume intellettuale e da attento osservatore (auto)critico del sistema simbolico di provenienza e delle contingenze storiche vissute, numerose opere divulgative su un ampio ventaglio di temi definibili disciplinarmente come teologici, filosofici, storici, antropologici, sociologici, oltre a romanzi, racconti, raccolte poetiche, testi drammaturgici, saggi e articoli di taglio giornalistico. Secondo uno dei suoi massimi studiosi e seguaci contemporanei, il professore marchigiano Antonino Drago, egli *“è stato capace di vivere la sua avventura umana in una maniera così profonda, da saper porre le basi per promuovere una realtà, intellettuale e sociale, alternativa allo spirito del suo secolo”*<sup>15</sup>. È, quindi, urgente sottrarre mordente alla clamorosa marginalizzazione e incombente strumentalizzazione a cui sono esposti la vita e, soprattutto, gli insegnamenti di Lanza del Vasto, ancora oggi, a più di un secolo dalla sua nascita, incredibilmente attuali. Come ha osservato Paolo Trianni, tra gli altri pochi studiosi italiani ad aver esaminato la filosofia dell'autore italo-fiammingo, l'opera di quest'ultimo si presenterebbe ora come una 'profezia', quando indagando lo 'zeitgeist' condanna la civiltà moderna, ora come una 'visione della storia', quando si tinge di considerazioni escatologiche ed apocalittiche. Altri estimatori hanno persino visto in Lanza del Vasto il germe di *“un sociologo, un legislatore”*<sup>16</sup>. In effetti, le sue lucide, severe e scomode critiche alle categorie di stato e nazione, al capitalismo e al socialismo, alla società urbana, consumistica e tecnocratica, al colonialismo, al militarismo, al materialismo ateo, al fanatismo religioso, allo scientismo, al legalismo, all'assistenzialismo risultano ad oggi tanto illuminanti, quanto poco conosciute: *“l'elemento di novità, che distingue Lanza del Vasto e lo rende unico nel panorama culturale europeo del Novecento, è l'assunzione, nella propria visione filosofica, del programma costruttivo gandhiano e del suo metodo di azione civica non-violenta”*<sup>17</sup>. Di inestimabile valore è stata, in particolare, la pluridecennale opera di vita comunitaria da lui avviata alla fine del secondo conflitto mondiale, la *“razionale fondazione”*<sup>18</sup> dell'Arca, alla quale hanno aderito in piena libertà, sino al giorno d'oggi, migliaia tra compagni, alleati e amici dal mondo intero: *“imperfettamente non-violenti, ma desiderosi di servire piuttosto che approfittarsi, di comprendere piuttosto che dominare, di condurre una vita semplice e significativa piuttosto che ostentare”*<sup>19</sup>. Tra le prime e più rilevanti testimonianze occidentali ancora esistenti, non accademiche, non scienliste,

---

<sup>15</sup> Antonino Drago (a cura di), *Il pensiero di Lanza del Vasto: una risposta al XX secolo*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, 2010.

<sup>16</sup> René Doumerc, *Dialogues avec Lanza del Vasto*, Les Éditions du Cerf, Parigi, 1980; p. 21.

<sup>17</sup> Paolo Trianni e Paolo Pellegrino, *La filosofia di Lanza del Vasto: una proposta di collocazione all'interno dello spiritualismo cristiano*, in: Antonino Drago (a cura di), *Il pensiero di Lanza del Vasto: una risposta al XX secolo*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, 2010; p. 57.

<sup>18</sup> Antonino Drago, *I quattro flagelli di Lanza del Vasto: le sue categorie politiche e intellettuali*, in: Antonino Drago (a cura di), *Il pensiero di Lanza del Vasto: una risposta al XX secolo*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, 2010; p. 128.

<sup>19</sup> Bernard Dupont, *Nouvelles de l'Arche*, anno XLVII, n. 2, novembre-dicembre 1998; p. 47.

non statuali, di tribù votate ad una non-violenza radicale e integrale, vegetariana, yogico-ecumenica, social-libertaria, decoloniale ed ecologista di laboriosità artistica, artigianale, agricola e semplicità volontaria, le Comunità dell'Arca sono state e restano tuttora vibranti laboratori in cui risulta palpabile l'insegnamento in cui il Mahatma Gandhi dichiarava impossibile comprendere la politica prescindendo dalla religione. René Doumerc, fedele alleato dell'Arca per lunghi anni, così riassume nel 1980 la fioritura di cui era testimone: *“Il rifiuto della società industriale, la contestazione attraverso la manifestazione gandhiana, la protesta per mezzo del digiuno, la creazione di comunità di lavoro, indipendenti e su scala umana, modelli necessari di società non-violente, tutto ciò era affermato da una predicazione instancabile, poi divenne un esempio di vita sempre più evidente. [Oggi] si accentuano tra i giovani le ricerche comunitarie ed il rifiuto degli abusi della tecnica”*<sup>20</sup>. Contraddistinti da un arduo percorso, in parte ascetico e in parte mistico, di auto-perfezionamento, conoscenza, controllo e dono di sé, gli insegnamenti, di cui Shantidas (secondo l'impegnativo appellativo a cui fu affidato dal Mahatma Gandhi) si proponeva come custode e servitore, sono stati profondamente influenzati, in particolare, dalla millenaria scienza spirituale dello Yoga, *corpus* sapienziale di valore e applicabilità universali imperniato sul principio di 'ahimsa', a cui l'autore fu iniziato sin dal primo viaggio in India e di cui restò un instancabile studioso, praticante e propugnatore fino alla morte<sup>21</sup>. Sul finire degli anni '90, un'osservatrice in visita all'Arca avrebbe constatato: *“Cercando di alleare il cristianesimo e l'induismo, il Vangelo e la non-violenza gandhiana, i membri di questa comunità, celibi o sposati, pronunciano dei voti che li impegnano a condividere una vita di lavoro e di preghiere in cui lo spirito della regola è cercare di diventare non-violenti in tutti gli aspetti della vita. Questo ordine pratica una morale di sacrificio di sé e di conversione attraverso un insegnamento esoterico [...]. Per la sua procedura di inquadramento del mistico per mezzo dell'etica e dell'ascetismo, l'Arca appare un fenomeno del tutto atipico”*<sup>22</sup>, rispetto a quello che la studiosa definiva come 'revival post-moderno' di mera emotività pseudo-religiosa. Secondo altri studiosi, il filosofo italo-fiammingo avrebbe incarnato *“una totalità di slancio, corpo-anima-spirito, verso l'unificazione”*<sup>23</sup>. L'Arca ha rivestito un ruolo pionieristico in Europa anche nei dibattiti mai interrotti sull'ecumenismo, ben prima del Concilio Vaticano II e degli incontri di Assisi (a cui sarebbe stata invitata nell'ottobre '86): non è possibile, sosteneva Shantidas, dirsi settari e partigiani della non-violenza, in quanto la non-violenza comporta un'apertura all'infinito. Sin dalla fondazione, d'altronde, il bacino d'ispirazione dell'Arca non si era limitato ai soli riferimenti biblici, ma vi erano confluiti in proporzioni variabili l'esempio di ashram e 'gurukula' indiani, dei raggruppamenti tolstojani<sup>24</sup>, dell'esperienza di 'Monte Verità' ad Ascona, dei

---

<sup>20</sup> René Doumerc, *Dialogues avec Lanza del Vasto*, Les Éditions du Cerf, Parigi, 1980; p. 8.

<sup>21</sup> Sul finire dei suoi anni, Lanza del Vasto riferiva, a tal riguardo, in un'intervista: *“Certo i limiti del nostro corpo, le paure e gli appetiti correlati sono un impedimento allo spirito, ma certi metodi possono trasformare l'ostacolo nel suo contrario: è ciò che gli 'yogi' hanno compreso e dimostrato meglio di chiunque altro; possiamo, quindi, avanzare la definizione per cui l'ascesi è la trasformazione del nostro corpo in strumento di conoscenza e, di conseguenza, di padronanza di sé”*. [Fonte : René Doumerc, *Dialogues avec Lanza del Vasto*, Les Éditions du Cerf, Parigi, 1980; p. 147]

<sup>22</sup> Marie-Claude Lutrand, *L'arche de Lanza del Vasto dans le champ du religieux post-moderne. Processus de rupture sociale et dynamiques d'adhésion*, in: *Sociologie et Société*, vol XXIX, n.1, primavera 1997, p. 168.

<sup>23</sup> Gabriella Fiori, *Lanza del Vasto e Simone Weil – Prime note sulla sintonia fra due grandi pensieri*, in: Antonino Drago (a cura di), *Il pensiero di Lanza del Vasto: una risposta al XX secolo*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, 2010; p. 94.

<sup>24</sup> Tra il 1888 e il 1943 si sviluppò in Russia, poi in Inghilterra, Austria, Germania, Francia e Olanda, un nutrito movimento ispirato dal pensiero e dall'esempio di Lev Tolstoj, incentrato sulla costituzione di comunità agricole d'ispirazione cristiana. Si consiglia, a questo proposito, la lettura di: Henri Lasserre, *The communities of Tolstoyans and*

circoli di Gurdjeff, Omraam Mikhaël Aïvanhov e Hazrat Inayat Khan, dei kibbutz, dei falansteri di Fourier, delle antiche scuole filosofiche greche (pitagoriche, epicuree, stoiche, ciniche, platoniche), delle primitive comunità cristiane<sup>25</sup>, della ‘Madīnat an-Nabī’, dei piú disparati gruppi scismatici successivi, di ordini monastici, mendicanti, cavallereschi medievali<sup>26</sup>, dei tradizionali villaggi rurali francesi del sud. Una fonte letteraria, pressoché sconosciuta al pubblico italiano, che suscitò molto scalpore sull’immaginario di Lanza del Vasto allorché le riunioni dell’Arca cominciarono a tenersi a Parigi, fu senz’altro il libro ‘Ravage’<sup>27</sup> di René Barjavel, pubblicato nel 1943, l’anno stesso di ‘Pellegrinaggio alle Sorgenti’. Il romanzo narra l’atroce epopea di una banda di profughi, che scappano verso le campagne della Francia meridionale da una metropoli ormai distrutta e in fiamme, privata di energia elettrica e dilaniata da una sfrenata e spietata lotta per la sopravvivenza. Descrizioni di scene di inaudita violenza e crudeltà impregnano il racconto dall’inizio alla fine. I protagonisti si armano e lungo il tormentato cammino affrontano le prove piú orribili. Decimati, raggiungono finalmente la destinazione, il villaggio d’origine del loro capo; al sicuro dall’inferno lasciatisi alle spalle, fondano una comunità rurale. Dopo decenni di vita feconda, pacifica e armoniosa, l’anziano patriarca riceve un giorno la visita di uno dei suoi numerosi figli, fabbro solitario, che si presenta, in cerca di approvazione, alla guida di un gigantesco antropoide meccanico costruito in molti anni di faticoso lavoro. Il saggio rivede subito negli sbuffi e nei cigolii di quel marchingegno l’incubo da cui il gruppo di pionieri era scampato e ne ordina la distruzione. Il rifiuto risentito dell’inventore degenera in alterco, che sfocia poi in tragedia: all’uccisione del fondatore segue la vendetta contro lo stesso patricida, spinto da suo fratello in un dirupo, dove precipita insieme alla sua stessa macchina. Risulta evidente, quindi, che la costituzione e l’evoluzione dell’Arca fu, almeno in parte, anche una risposta alle distopiche previsioni di Barjavel, nella cui visione antropologicamente pessimista l’opzione non-violenta non trovò spiraglio alcuno: l’umano resta impossibilitato a liberarsi dall’istinto di sopraffazione, dal desiderio fin troppo attuale di espansione autoreferenziale del potere mediante la scienza applicata. Si potrebbe speculare a lungo sui possibili compromessi a cui avrebbe potuto ricorrere il ‘patriarca-censore’ per convincere il figlio riluttante a disfarsi del nuovo pericoloso artefatto o ad usarlo per il beneficio della collettività; la perentorietà del comando di annientamento, tuttavia, lascia intuire che tanto il personaggio, quanto l’autore presagivano il pericolo intrinseco per l’incolumità collettiva: il mezzo è già un messaggio, a prescindere dal fine, anzi di esso creatore. Ponderare su questo romanzo coevo può essere, dunque, un ottimo modo per approcciarsi in controluce alla prospettiva di Lanza del Vasto, il quale all’epiteto ‘patriarca’, adoperato per altro dallo stesso Barjavel come titolo del capitolo conclusivo, avrebbe aggiunto ‘pellegrino’, quasi a rimarcare la possibile riconciliazione non-violenta tra la sedentarietà di Caino e l’erranza di Abele.

Studiare il pensiero e l’opera di Lanza del Vasto offre, dunque, oggi la possibilità di riflettere sulla validità, sulla coerenza e sull’efficacia della dottrina della non-violenza, intesa come ferma volontà prima individuale, poi eventualmente collettiva, di non nuocere in pensieri, parole, azioni ed omissioni a nessun essere vivente. Essa può altresì essere immaginata come un possibile paradigma alternativo (in ambito specialmente pedagogico, giuridico, socio-politico ed economico) alle tradizionali soluzioni, di fatto interscambiabili e complici, incentrate sul diritto e sul dosaggio

---

*their significance for the cooperative community movement of today*, Rural Cooperative Community Council and Canadian Fellowship for Cooperative Community, Toronto, 1944.

<sup>25</sup> Arnaud, *Ordre, Communauté: Libres Propos*, in: *Nouvelles de l’Arche*, anno XLVIII, n. 5, maggio-giugno 2000, p. 128.

<sup>26</sup> Cfr.: *Nouvelles de l’Arche*, anno XLVIII, n. 5, maggio-giugno 2000; pp. 123-129.

<sup>27</sup> René Barjavel, *Ravage*, Firmin-Didot, Parigi, 1996 [1943]. Il titolo dell’opera significa in italiano ‘devastazione’.

minuzioso e capillare di una violenza inflitta o subita, dalla sfera internazionale a quella intrapersonale. Ulteriore obiettivo specifico è far luce sull'ampio e sfaccettato contributo che Lanza del Vasto e l'Arca possono apportare all'educazione interculturale alla pace e alla non-violenza, senza ignorare altre implicazioni del suo prezioso pensiero in azione. Tra i primi intellettuali a realizzare un modello fattibile di 'società altra' in piena Europa e sulla base di un esempio geograficamente e culturalmente lontano, nonché alla luce dei suoi instancabili, ma straordinari coinvolgimenti socio-politici e della prolungata, benché burrascosa, persistenza delle Comunità dell'Arca, Lanza del Vasto può essere considerato un precursore sia dei recenti esperimenti di eco-villaggi, sia in parte della sociologia critica de-coloniale, contribuendo a indurre almeno due generazioni di 'entronauti' occidentali a "*disoccidentarsi per potersi riorientare*"<sup>28</sup>. Si intende altresì suggerire che, nonostante i ripetuti rifiuti di essere etichettato come 'anarchico', le sue riflessioni politiche e diversi indizi reperiti invitano con sufficiente ragionevolezza a sostenere quanto meno un'inammissibile sintonia tra Lanza del Vasto e l'anarchismo non-violento di orientamento spirituale. "*Dopo cinquant'anni, questo pensiero risulta ancora profetico e di lunga durata. Pertanto ormai da vari decenni sarebbe necessaria, più che un'analisi minuziosa che ne elenchi le insufficienze, uno sviluppo di questo pensiero nella direzione di [...] una nuova etica*"<sup>29</sup>: osiamo, quindi, ricevere in staffetta questo testimone e proporre il patrimonio di insegnamenti dell'Arca al tempo stesso come fonte e orizzonte in cui non-violenza radicale, social-libertarismo spirituale, ecosofia, volontariato militante, scienze mediche e alimentari alternative, pensiero decoloniale possono coniugarsi, dialogare e cooperare proficuamente, senza confondersi.

Il settore scientifico disciplinare di afferenza del presente lavoro è 'Pedagogia Sociale e Interculturale' (M-PED/01), così descritto dalla normativa ministeriale vigente: "*Il secondo ambito di ricerca è caratterizzato dall'attenzione per i bisogni educativi e formativi nella società e nelle organizzazioni e dalle ricerche sulle attività educative connesse ai cambiamenti culturali e degli stili di vita e sulle implicazioni educative dei nuovi fenomeni sociali e interculturali. Comprende altresì l'educazione permanente e degli adulti*". Per metodologia può intendersi, dunque, un sistema di regole e principi sottesi ad una prassi, che analizza sistematicamente il nesso tra i mezzi impiegati per il rilevamento dei dati e le teorie formulate. Essa non è sinonimo di metodo: se la prima, infatti, è nucleo dell'epistemologia e funge da base per lo sviluppo e la valutazione di procedure di indagine nuove o già esistenti, il secondo rappresenta una via pianificata, che guida il ricercatore su "*una linea di azione precedentemente tracciata, per ottenere determinati obiettivi in un certo lasso temporale e in uno specifico campo della scienza*"<sup>30</sup>. Tra i filosofi della scienza contemporanei, che si interrogano su fonti, natura e scopi del concetto di 'scienza', non sono mancate prospettive che hanno negato non solo l'utilità euristica, ma anche, come vedremo, l'accortezza stessa di concepire un metodo.

Il presente studio è stato realizzato nel corso di tre anni di ricerche bibliografiche ed etnografiche, comprensive di letture, traduzioni, selezioni, riassunti, confronti, riformulazioni, revisioni di centinaia fra libri, saggi, riviste, articoli in lingua italiana, inglese, francese e spagnola, reperiti in Italia, Svizzera, Francia e Regno Unito, corrispondenti ad altrettanti periodi di permanenza all'estero. Dal 15 al 18 agosto 2020 sono state svolte nel cantone svizzero francofono consultazioni di materiali

---

<sup>28</sup> Leonardo Lenzi, *Lanza del Vasto e altre esperienze 'disoccidentanti'*, in: Antonino Drago (a cura di), *Il pensiero di Lanza del Vasto: una risposta al XX secolo*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, 2010; p. 82.

<sup>29</sup> Antonino Drago, *I quattro flagelli di Lanza del Vasto: le sue categorie politiche e intellettuali*, in: Antonino Drago (a cura di), *Il pensiero di Lanza del Vasto: una risposta al XX secolo*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, 2010; p. 128.

<sup>30</sup> Centro Nord-Sud del Consiglio d'Europa, *Linee Guida per l'Educazione Interculturale – Concetti e Metodologie in materia di educazione interculturale ad uso di educatori e responsabili politici*, Lisbona, 2008; p. 28.

rilevanti custoditi presso il ‘Centre pour l’action non-violente’<sup>31</sup> (CENAC – Centro per l’azione non-violenta) sia presso la sede di Losanna, sia alla Biblioteca Municipale di La-Chaux-de-Fonds. Dal 19 al 21 agosto 2020 sono stati esplorati, sempre a Losanna, i ricchi archivi del ‘Centre International de Recherches sur l’Anarchisme’<sup>32</sup> (CIRA – Centro Internazionale di Ricerche sull’Anarchismo), seguiti dopo alcuni mesi, il 4 gennaio 2021, da altri testi conservati presso il CIRA di Marsiglia<sup>33</sup>. In seguito, sono stati vissuti due periodi di permanenza per studio e lavoro volontario presso le Comunità dell’Arca di Lanza del Vasto<sup>34</sup> in Francia: la prima dal 5 gennaio al 28 febbraio 2021 in Occitania, presso la comunità de La Flayssiére<sup>35</sup>, ma con frequenti visite presso quelle de La Borie Noble e di Nogaret, nonché alla casa comunitaria di Les Truels; la seconda dall’1 al 16 marzo 2021 in Bretagna all’Arca di Gwenvez. Infine, dal 6 dicembre 2021 al 6 marzo 2022 chi scrive è stato ospitato come volontario residenziale e libero studioso presso lo Schumacher College<sup>36</sup> – Dartington Hall Trust a Totnes, Devon, regione sud-occidentale dell’Inghilterra, Regno Unito.

La metodologia seguita e applicata non è stata monolitica, né statica. Da un punto di vista epistemologico, la postura mantenuta, ineludibilmente impregnata sin dall’impronta della scuola elementare da codici moderno-coloniali, è stata in generale (auto)critica, riflessiva ed interpretativa. La scelta del tema, d’altronde, è già di per sé sintomo dell’impossibilità per il ‘ricercatore sociale’ di astrarsi oggettivamente dalle motivazioni connesse alla propria vicenda e collocazione esistenziale. La neutralità della scienza è un mito: essa presuppone sempre inevitabilmente un particolare sistema categoriale, un processo di vaglio ed esclusione, un esercizio, per quanto limitato, di potere. Anche l’influenza di valori, simpatie, affetti è oggi meno celata e condannata che in passato dalle stesse discipline scientifiche, soprattutto in relazione a fenomeni inter- e intra-umani, sebbene essa persista in qualsiasi conformazione di sapere, anche nella più ‘dura’ ed ‘esatta’: l’esplicito o implicito riferimento a un orizzonte etico, in altri termini, impone il riconoscimento di una ‘parzialità consapevole’. Qualunque entità sociale è concepibile, ontologicamente parlando, come una costante costruzione e rielaborazione intersoggettiva, che nel tempo acquista una specifica forza di irradiazione, aggregazione e inerzia: un discorso, una notizia, una prassi avranno effetto solo se gli attori coinvolti nella loro formulazione o fruizione ne perpetuano la plausibilità, creando così un ‘regime di verità’. Senza sminuire gli sterminati dibattiti sociologici al riguardo, l’esistenza effettiva non appare più, nell’odierna civiltà informatica e ‘mediocratica’, come condizione necessaria affinché un fenomeno acquisti valore sociale: basta che le menti imprimano il loro potere immaginativo, volitivo e comunicativo negli atti della vita quotidiana perché il simulacro, ormai ridondante, acquisti forza performativa. Distinguere tra vero o falso è diventato un mero giudizio di valore e possiamo ben rendercene conto se pensiamo alla propaganda e alla manipolazione comunicativa che bombarda quotidianamente le coscienze anebbiolate di milioni di persone ogni secondo, anche e soprattutto contro la loro volontà. Discernere tra reale e assenza di reale, tra permanente e impermanente, affermano invece maestre e maestri spirituali delle eterne tradizioni sapienziali, è il primo passo verso l’illuminazione. L’eterogeneo coacervo antimetafisico

---

<sup>31</sup> Sito: <https://non-violence.ch/>.

<sup>32</sup> Sito: <https://www.cira.ch/>.

<sup>33</sup> Sito: <https://www.cira-marseille.info/>.

<sup>34</sup> Sito: <https://www.arche-nonviolence.eu/>. È importante precisare sin da subito che l’Arca di Lanza del Vasto non ha alcun nesso con l’associazione omonima fondata da Jean Vanier nel 1964.

<sup>35</sup> Sito: <https://www.arche-de-la-flayssiere.fr/>.

<sup>36</sup> Sito: <https://campus.dartington.org/schumacher-college/>



difficilmente coglie l'abisso tra queste due prospettive e vi precipita. Cercherà di ridurre qualunque concetto alla materia più grossolana, affermando che, se tutto muta incessantemente, non esiste alcun principio immutabile. La ragione non avversa al Divino, in qualunque nome o forma la mente umana sia capace o desiderosa di concepirlo, può sentirsi, in un certo momento della vita, indotta per costrizione logica a credere in un'intelligenza, un amore, una potenza infinitamente superiori alla propria piccolezza rispetto all'universo, magari contemplandone i riverberi nella propria struttura umana. La galassia antimetafisica nega qualunque struttura oppure la identifica con il corpo fisico, energetico e mentale. Non va oltre. Sole fonti autorevoli di conoscenza sono per essa le 'scienze naturali', esclusivo riferimento etico è l'utilità nell'applicazione pratica. Può essere incuriosita da altri sistemi di sapere, da altre concezioni della scienza, da altre gradazioni di conoscenza, ma le strumentalizzerà per i propri interessi di potere, prestigio, ricchezza oppure oziosamente come diversivo alla noia.

La relazione tra riflessione e ricerca sottesa al presente lavoro, che a partire da una ricostruzione biografica e intellettuale affronta molteplici implicazioni speculative e pratiche riguardanti l'ampissimo tema della non-violenza, segue una metodologia tanto deduttiva, intesa a verificare sul campo la rigeneratività di una certa elaborazione in divenire della dottrina non-violenta gandhiana, quanto induttiva, mirante cioè a formulare una teoria a partire da letteratura e dati. La tipologia di ricerca è stata, inoltre, empirica, con la premura 'naturalista' di minimizzare i mezzi artificiali per la raccolta di dati e testimonianze; longitudinale, in quanto è stata posta una particolare attenzione sull'evoluzione di un pensiero e di una prassi in un prolungato arco temporale; comparativa, incentrata cioè sull'esame di più casi studio affini, in base alla considerazione per cui "*possiamo comprendere meglio i fenomeni sociali quando essi sono comparati in relazione a due o più casi significativamente contrastanti*"<sup>37</sup>. Nella scelta del metodo di ricerca sono state valutate la credibilità dei rilevamenti, la trasferibilità dei risultati a più circostanze, la loro applicabilità ad altri momenti storici: l'approccio idiografico, che insiste sull'unicità e sulla non generalizzabilità di un fenomeno reputato irripetibile, ha controbilanciato uno sforzo nomotetico, comprensivo di affermazioni applicabili a prescindere dal contesto. Il presente lavoro si approssima, inoltre, ad una ricerca etnografica di tipo trans-culturale, in cui le informazioni comunicabili e comparabili, estratte attraverso interviste a 'personaggi-chiave'<sup>38</sup>, analisi di documenti, mappatura di mutamenti e osservazione partecipante, sono state raccolte in più contesti. Gli allegati selezionati rappresentano tutti testi inediti in lingua italiana, che il sottoscritto ha tradotto dal francese e dall'inglese. Confessiamo, infine, di aver risposto altresì all'invito di svolgere un'investigazione sul campo "*non solo per le esigenze di una ricerca critica e intelligente, quanto anche per una conoscenza più approfondita della vita e del messaggio di un testimone della non-violenza che è anche per noi stimolo a una sempre rinnovata trasformazione personale, spirituale, sociale e politica*"<sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup> Alan Bryman, *Social Research Methods*, Oxford University Press, 2016; p. 65.

<sup>38</sup> È opportuno precisare che i tre interlocutori delle interviste svolte nel corso delle ricerche per il presente lavoro hanno dato il loro assenso verbale e informale alla pubblicazione delle stesse, sotto l'esclusiva responsabilità del sottoscritto.

<sup>39</sup> Fulvio Manara, *La relazione con Gandhi nel Pellegrinaggio alle sorgenti – Note per lo studio e la ricerca*, in: Antonino Drago (a cura di), *Il pensiero di Lanza del Vasto: una risposta al XX secolo*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, 2010; p. 80.

## CAPITOLO I

### Biografia di Lanza del Vasto e storia dell'Arca

*“Per il devoto della nonviolenza, la violenza, naturalmente, è impensabile. Ma è possibile essere esteriormente nonviolenti e tuttavia essere pieni di violenza; perché la violenza è una qualità della mente”*<sup>40</sup>.

*“Nessuno è non-violento per natura: siamo violenti e non proviamo vergogna a dirlo, anzi lo diciamo con un certo orgoglio. Ma ciò che non diciamo è che la vigliaccheria e la violenza fanno la forza delle nazioni e degli eserciti e la non-violenza consiste nel superare questi due grandi motivi della storia umana”*<sup>41</sup>.

*“Prendere coscienza della nostra stessa violenza ci concederà un po' di umiltà quando la denunceremo negli altri o nelle strutture sociali”*<sup>42</sup>.

Non è possibile separare un'icona da colui che la incide, né un libro dall'umana vicenda di chi lo scrive. Questa prima parte della tesi si prefigge l'obiettivo di evidenziare i nessi tra il percorso di un uomo e l'emersione di una filosofia, solo in parte politica. Un 'habitus' intellettuale si imprime gradualmente, dapprima circondati dalla famiglia ereditata alla nascita, poi nella famiglia di pensiero che si sceglie, infine in quella spirituale di cui si riceve per grazia la chiamata: poco a poco si delinea una traiettoria unica e irripetibile, al crocevia della quale possono affondare e innalzarsi i pilastri di un pensiero. Caratteristica fondante della personalità di Lanza del Vasto è stata, secondo l'opinione di Antonino Drago, suo attento discepolo da molti decenni, il compimento di una conversione totale<sup>43</sup>. Citando Erich Fromm, lo storico della fisica ha osservato: *“l'essenza della religione è un processo di crescita verso l'indipendenza da tutti quei legami ai quali ci ha vincolato la nascita (il luogo materiale [...], i bisogni essenziali, la famiglia, la nazione e ogni altro legame), in modo da giungere a vederli dall'alto della raggiunta liberazione. Questo processo inizia sin dai primi anni ed ha per*

---

40 Vinôbâ Bhave, *Discorsi sul Bhagavad Gita: I principi spirituali dell'azione nonviolenta*, LEF, Firenze, 2006; p. 31.

41 Lanza del Vasto, in: Roberto Pagni, *Ultimi dialoghi con Lanza del Vasto*, Edizioni Paoline, Roma, 1981; p. 51.

42 Pierre Parodi, *Lanza del Vasto, Pèlerin de la non-violence*, in: *Nouvelles de l'Arche*, anno XXIX, n° 5, febbraio 1981; p. 74.

43 Lanza del Vasto visse, a suo avviso, *“un momento folgorante che ribalta i rapporti stabili della sua gioventù, e che lo fa giungere da miscredente a religioso aperto a tutte le religioni, da razionalista a profondamente rispettoso della vita altrui, da individualista a fondatore di comunità, da aristocratico a nascosto in mezzo alla gente semplice e sperduta del mondo, da ricco a possessore dei suoi soli abiti”*. [Fonte: Antonino Drago, *La Comunità dell'Arca*, Azione Nonviolenta, anno IX, novembre-dicembre 1972; p. 11]

*termine massimo la liberazione dai legami con la propria civiltà. Questa liberazione Lanza del Vasto l'ha compiuta in India*<sup>44</sup>. Il suo anelito di liberazione non si è arenato, tuttavia, sul piano individuale, ma si è esteso all'ambito sociale e istituzionale. *“Pur trovandosi nella società dei padroni del mondo e davanti alla struttura religiosa più gerarchica e potente del pianeta, il cristianesimo cattolico”*<sup>45</sup>, Lanza del Vasto ha innescato, attraverso la fondazione delle prime comunità gandhiane in Occidente, un mutamento spirituale e politico di estrema rilevanza, nei termini in primis di una non-violenza integrale come fulcro di una ‘nuova inter-religiosità’: aver dosato *“saggezza, tenacia, rigore e tenerezza per unire delle famiglie nel lavoro in comune”*<sup>46</sup> non è stato affatto un merito trascurabile. Egli, inoltre, figura tra i primi intellettuali europei ad aver mostrato con il proprio esempio una via concreta e accessibile di emancipazione dalla *“massima violenza ideologica”*<sup>47</sup> della ‘piovra’ scienziata e bio-tecnocratica, dell’oppressione burocratica, della distrazione mediatica di massa. *“Le statistiche – come è stato altrove commentato in modo calzante per l’odierna congiuntura – di fronte alle quali spesso capitoliamo come davanti a un argomento irrefutabile, non sono il mezzo di una scienza oggettiva, ma uno strumento retorico che serve a intimorire sulla base di una pretesa forza della maggioranza a cui la minoranza dovrebbe piegarsi, o di un’abitudine che si vorrebbe fosse considerata norma”*<sup>48</sup>.

Arnaud de Mareuil, compagno dell’Arca per un quarto di secolo, ha esordito nella corposa ricostruzione biografica dedicata al suo mentore con un elogio della ‘bella vita’ da questi trascorsa. Ha rievocato, a tal proposito, un aneddoto del tutto personale: in occasione dell’ottantesimo compleanno di Shantidas e dopo gli auguri levati dai presenti esultanti, l’anziano Patriarca Pellegrino gli poggiò la mano sulla spalla e, guardandolo con la coda dell’occhio, disse: *“Bisogna augurarsi una vita [...] piena: pienezza di vita!”*<sup>49</sup>. Amante della ‘Grande Vita’, avversario implacabile e risoluto d’ogni forza di morte, servitore del Divino sotto ogni forma e nome, Shantidas si definiva con sincera modestia ‘amico della saggezza’ e ‘ricercatore di santità’: *“sono un amore felice, felice di vivere, accontentandomi di ciò che la natura mi dona”*<sup>50</sup>. La sua vicenda esistenziale dischiude l’appassionante e corale epopea delle riflessioni e delle azioni non-violente intuitive, pianificate e condotte nell’imperversare del ‘secolo breve’ dalla prospettiva di un testimone di eccezione. Si potrebbe sinteticamente dire che i primi quattro decenni di vita gli permisero di sviluppare e consolidare una certa prospettiva e linea di pensiero, per mezzo di studi, incontri e viaggi; i secondi quarant’anni, d’altro canto, sono stati la mirabile concretizzazione dei suoi ideali. La storia che ci apprestiamo a ripercorrere con l’ausilio di vari studiosi, può essere, quindi, paragonata ad un

---

44 Antonino Drago (a cura di), *Il pensiero di Lanza del Vasto: una risposta al XX secolo*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, 2010; p. 16.

45 Ibidem, p. 19. È interessante, a tal proposito, leggere il commento di un docente cattolico di teologia morale, in riferimento implicito ai ranghi di ‘Comunione e Liberazione’: *“I suoi libri venivano letti dai militanti di un movimento molto vitale, interno al cattolicesimo italiano (la casa editrice Jaca Book era in quegli anni ad esso collegata), per i quali forse era l’unico contatto [...] ‘non immediatamente missionario’ con l’Oriente”*. [Fonte: Leonardo Lenzi, *Lanza del Vasto e altre esperienze ‘disoccidentanti’*, in: Antonino Drago (a cura di), *Il pensiero di Lanza del Vasto: una risposta al XX secolo*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, 2010; p. 83]

46 René Doumerc, *Dialogues avec Lanza del Vasto*, Les Éditions du Cerf, Parigi, 1980; p. 10.

47 Antonino Drago (a cura di), *Il pensiero di Lanza del Vasto: una risposta al XX secolo*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, 2010; p. 24.

48 Andrea Cozzo, *Scienza, conoscenza e istruzione in Lanza del Vasto*, in: Antonino Drago (a cura di), *Il pensiero di Lanza del Vasto: una risposta al XX secolo*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, 2010; p. 114.

49 Arnaud De Mareuil, *Lanza del Vasto: Sa vie, son œuvre, son message*, Dangles, Saint-Jean-de-Braye, 1998; p. 15.

50 Roberto Pagni, *Ultimi dialoghi con Lanza del Vasto*, Edizioni Paoline, Roma, 1981; p. 26.

triangolo con un vertice rivolto verso il basso e la base in alto: dalla nascita del fondatore, l'Ordine e il Movimento dell'Arca, “*grande creazione dell'anima*”<sup>51</sup>, “*geometria di pensiero incarnata*”<sup>52</sup>, hanno svettato per oltre settant'anni nei corpi e nei cuori di una sterminata galassia di persone e famiglie che, a varie intensità, su più generazioni e in diverse regioni del mondo, hanno accolto per sempre o in periodi circoscritti la sua inconfondibile chiamata. “*Dio scrive dritto su linee curve*’. *Il proverbio non è mai stato più vero che per i Compagni dell'Arca*”<sup>53</sup>. Molti di quanti hanno ricevuto la grazia e l'onore di incontrarlo e ascoltarlo dal vivo, celebrando, faticando e lottando al suo fianco, hanno potuto scoprire “*in quest'uomo vestito di lana bruna, [...] in questa sorta di monaco laico, di Templare contadino, di re senza terra, eretto, itinerante da un luogo all'altro, seminatore di retta parola, predicatore di testimonianza, dalla vita esemplare, un maestro, un padre spirituale, un poeta*”<sup>54</sup>. Ribadiamo, comunque, correndo il rischio di sembrare banali, che la storia dell'Arca non si esaurisce nella vita della persona che ne ha veicolato l'apparizione, che ne ha impersonificato la missione, per quanto carismatico o visionario fosse. Ovunque il messaggio e il modello dell'Arca è penetrato e si è radicato, esso si è declinato con maggiore o minore fedeltà sino ai giorni nostri. Una narrazione onnicomprensiva dell'Arca, se sarà mai possibile ricostruirla, è ancora tutta da scrivere. Il sottoscritto, purtroppo, non è stato in grado di realizzarla per mancanza di mezzi e tempo. Al cospetto di tale incommensurabile impresa, scegliamo perciò di restare ‘principianti’, risalendo con cautela e gratitudine la corrente dell'ispirazione, volgendo sempre la prua a quel “*Purusha primigenio da cui è sorto il primo impulso all'azione*”<sup>55</sup>.

## 1. Genealogia di una nobile nascita

“*Competizione e obbedienza all'autorità si scontrano con qualsiasi arte del vagabondare, con l'erranza dello spirito e con l'avventura fuori dai sentieri. Praticare queste arti è forse oggi tra gli atti più rivoluzionari e sovversivi.*”<sup>56</sup>

Giuseppe Giovanni Luigi Maria Enrico Lanza di Trabia nacque a mezzodì il 29 settembre 1901, epoca di vendemmia<sup>57</sup>, in un giorno consacrato agli arcangeli Michele, Gabriele e Raffaele, sotto il segno della Bilancia, a ‘Specchia di Mare’, tenuta nobiliare donata dal principe Dentice, nella campagna circostante San Vito dei Normanni, in Puglia. Era il primogenito di don Luigi Lanza di Trabia, avvocato al foro di Parigi, a sua volta figlio illegittimo del principe Giuseppe Lanza di Trabia, già residente al palazzo Butera di Palermo. La madre di Luigi, Louise Alexandre, parigina, aveva

---

51 Fernando Vittorino Joannes, *Premessa* a: *Ibidem*, p. 7.

52 Leonardo Lenzi, *Lanza del Vasto e altre esperienze 'disoccidentanti'*, in: Antonino Drago (a cura di), *Il pensiero di Lanza del Vasto: una risposta al XX secolo*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, 2010; p. 87.

53 Jean Toulat, *Combattenti della nonviolenza*, E.M.I., Bologna, 1984; p. 57.

54 Anne Fougère e Claude-Henri Rocquet, *Lanza del Vasto: Pèlerin, Patriarche, Poète*, Desclée de Brouwer, Parigi, 2003; p. 22.

55 *Srīmad Bhagavad Gītā*, Canto XV, v. 4.

56 Gabriella Falcicchio, *Profeti scomodi, cattivi maestri: Imparare a educare con e per la nonviolenza*, Edizioni La Meridiana, Molfetta, 2018; p. 32.

57 “*Secondo le usanze, il neonato fu bagnato in un tino di vino nuovo, che si crede porti grande forza al futuro uomo, il quale, in seguito, non berrà vino. Il giorno dopo lo battezzarono e lo festeggiarono con petardi, piogge di fiori, chitarre e mandolini*”. [Fonte: Jean Toulat, *Combattenti della nonviolenza*, E.M.I., Bologna, 1984; p. 22]

sposato da giovane il conte Antonio Dentice, figlio minore di Gerardo Dentice di Frasso, principe di San Vito dei Normanni, molto più anziano di lei, che avrebbe tradito a Firenze con il principe Giuseppe Lanza. Nato in segreto a Ginevra, Luigi era stato inizialmente nascosto e fatto crescere, senza conoscere l'identità dei veri genitori, nel castello di Escoville in Normandia, presso amici della famiglia materna. Suo padre Giuseppe, intanto risposatosi con una nobildonna fiorentina, morì quando Luigi aveva undici anni, senza averlo potuto mai più rivedere dalla nascita. Conclusi gli studi, Luigi si era recato a Palermo per ritrovare la madre e tentare di riconciliarsi con il casato nobile d'appartenenza. Sulla quarantina, il giorno esatto dell'inaugurazione dell'Esposizione Universale a Parigi nel 1900, ai piedi della torre Eiffel, aveva incontrato Anne-Marie Nauts-Ödenkoven<sup>58</sup>, donna fiamminga dell'alta borghesia liberale di Anversa. Si sposarono quello stesso anno, tre giorni prima di Natale. Costei, di lì a poco, sarebbe diventata madre di Giuseppe Giovanni, poi di Lorenzo Ercole (nel 1903) e, infine, di Angelo Carlo (nel 1907). Il padre dei tre fratelli, molto sensibile alle sofferenze dei lavoratori e ispirato da un forte sentimento di giustizia sociale, si era laureato in economia con una tesi incentrata sui 'magazzini generali', quale servizio pubblico di distribuzione teso ad attenuare i rischi del libero mercato: *"le sue proposte si fondavano su un concetto di economia cooperativa, cosicché i lavoratori, riscattati dal semplice 'lavoro delle braccia', avrebbero partecipato alla direzione degli affari stessi"*<sup>59</sup>.

## 2. Traiettorie intellettuale di un giovane pensatore

L'infanzia dei tre fratelli, poliglotti già in tenera età, trascorse in viaggio fra Italia, Francia, Belgio ed Inghilterra. Come il nostro autore avrebbe raccontato: *"non ho passato un solo anno della mia vita nello stesso paese e ho ricordi d'infanzia in tutta Europa"*<sup>60</sup>. Giuseppe, tra le quattro mura scolastiche, non fu uno studente brillante, benché sin da fanciullo dimostrasse un'indole tanto vivace e appassionata, quanto solitaria e riflessiva. L'instabilità affettiva del padre Luigi, afflitto dal controverso blasone e da una cronica infedeltà coniugale, gravò da subito sulle gracili spalle del

---

58 La madre di Lanza del Vasto era cugina, dal lato materno, di Henry Ödenkoven, figura di rilievo nella storia del pacifismo europeo agli inizi del XX secolo. Nato ad Anversa nel 1875, figlio di Louis Ödenkoven, facoltoso magnate e industriale (produzione di candele) di Anversa, e dell'inglese Elise Adderley, conobbe durante un soggiorno presso uno stabilimento di cura in Slovenia nel 1899 la pianista sassone, di adozione montenegrina, Ida Hoffmann, la quale sarebbe diventata col tempo la sua compagna di vita. Insieme a lei, a sua sorella Jenny, ai fratelli rumeni Karl e Gustav Gräser e alla giovane Lotte, Henry fondò nel 1900 il Monte Verità ad Ascona, in Svizzera, acquistando il terreno su cui era stata in precedenza progettata la costruzione di un convento teosofico. Grazie al cospicuo patrimonio familiare, la comunità, agricola, artigianale e non confessionale, fu progressivamente ampliata e trasformata in un centro vegano e naturalista, improntato anche alla pratica delle arti e, in particolare, della musica e dell'architettura. Interessato alla spiritualità e attento all'emancipazione femminile, Henry si dedicò soprattutto alla conduzione del sanatorio, dove proponeva, fra l'altro, euritmia e bagni di sole integrali. La fama del Monte Verità si diffuse in tutta Europa e oltre oceano, al punto da essere ben presto frequentato da teosofi, riformatori, anarchici, comunisti, socialdemocratici, psicoanalisti, personalità letterarie, scrittori, poeti, artisti, esuli e persone di ogni risma. Fra le sue svariate centinaia di ospiti è possibile citare: Raphael Friedeberg, il principe Peter Kropotkin, Erich Mühsam (il quale definì Ascona 'la repubblica dei senza patria'), Otto Gross (il quale vi progettò una 'scuola per la liberazione dell'umanità'), August Bebel, Karl Kautsky, Otto Braun, Hermann Hesse, la contessa Franziska zu Reventlow, Else Lasker-Schüler, D. H. Lawrence, Rudolf von Laban, Mary Wigman, Isadora Duncan, Hugo Ball, Hans Arp, Hans Richter, Marianne von Werefkin, Alexej von Jawlensky, Arthur Segal, El Lissitzky. A partire dal 1914 Henry partecipò alle sedute dell'ordine del Tempio d'Oriente. Dopo aver lasciato il Monte Verità nel 1920, tentò di creare nuove colonie vegetariane in Spagna, poi in Brasile ('Monte Sol'), che però fallirono in poco tempo. Morì a São Paulo nel 1935. [Fonti: OltreconfiniTI; Dizionario Storico della Svizzera; Stefan Bollmann, *Monte Verità*, EDT, Torino, 2019 (2017).]

59 Giacomo Zaccaria, *Lanza del Vasto: Note bio-bibliografiche*, Città di San Vito dei Normanni, Settore Affari Generali, Ufficio Relazioni con il Pubblico, 2008.

60 Roberto Pagni, *Ultimi dialoghi con Lanza del Vasto*, Edizioni Paoline, Roma, 1981; p. 23.

primogenito: iniziò la scuola elementare con due anni di ritardo e manifestò ben presto difficoltà nell'apprendimento della lettura. Da allora la madre Anne-Marie decise di prendersi cura dei tre figli da sola. All'età di dodici anni, in piena separazione coniugale, i quattro si trasferirono a Parigi e Giuseppe fu ammesso nel prestigioso Liceo Condorcet<sup>61</sup>. Da subito in classe “*ciò che mi sbalordì e mi colpì era l'estremo disordine nel quale ci gettavano dinnanzi le nozioni. [...] Alle nostre domande sulla vita, la morte, gli animali, la luce, Dio... non v'erano risposte, mentre imponevano al nostro povero intelletto mille risposte che non ci interessavano*”<sup>62</sup>. Nel corso degli studi ‘Peppino-Fagiolo’, come lo motteggiavano i compagni, si appassionò alla poesia (soprattutto Heredia e Dante), al greco, all'arte oratoria e alla filosofia, interrogandosi, senza ricevere risposte soddisfacenti dal clero interpellato, anche sulla religione: “*con una pietà bruciante [...] si alzava di notte, si inginocchiava e pregava il Buon Dio: per gli animali perseguitati dal carrettiere, dal macellaio, dal cacciatore e persino dal commensale d'ogni giorno; per le anime dell'inferno: mio Dio, fa' che non vi siano dannati in eterno...*”<sup>63</sup>.

Allo scoppio della prima guerra mondiale la madre ritornò in Italia, mentre il quindicenne Giuseppe, ormai noto a scuola per i versi improvvisati, viveva tra la capitale e le isolate lande normanne. Gli ultimi due anni di studi secondari furono particolarmente importanti per la formazione del futuro scrittore e pensatore. Scoprì il nichilismo, l'ateismo, l'evoluzionismo e il positivismo, studiando, fra gli altri, Nietzsche, Darwin e Comte. Fu a quel tempo che Lanza cominciò “*a scrivere i [...] primi testi pieni di furori filosofici e di sarcasmi, scandalizzando così i cristiani più tiepidi del mio ambiente. Scrisse anche un poema dal titolo 'La storia del buon Dio' (che il buon Dio mi perdoni!), dove predicavo la 'religione nuova', la religione senza Dio, in cui la Scienza era il Dogma e l'Arte il Culto*”<sup>64</sup>. A diciannove anni conseguì finalmente il diploma; alla prova orale, su invito del docente estrasse a sorte il tema ‘giustizia’, su cui si cimentò in un episodio memorabile riportato nei Viatici<sup>65</sup>: “*strano calcolo degli uomini che pretendono di fermare il male facendo del male a coloro che hanno fatto del male*”. Il professore si destò dal torpore, commentando “*Non è così falso! [...] É una citazione? Di chi? Dove avete letto questa cosa?*”, al che l'esaminando rispose: “*Dico quel che penso*”. “*Ed ora – continuava l'annotazione – più ci penso più ci credo, essi continuano a fare il male per arrestare il male. Si susseguono guerre e rivoluzioni a catena. Così sono forgiate le catene della Storia*”. A quel 1920 risalgono anche le prime pagine del diario personale, testimonianza di un acuto slancio contemplativo, incline allo stupore e affascinato dalla luminosità di un mondo percepito come “*un grande cristallo nelle cui sfaccettature si rifrange la luce*”<sup>66</sup>. Il diploma ottenuto a Parigi lo abilitò formalmente all'insegnamento di latino, greco e filosofia. Desideroso di approfondire gli studi in questa sfera dell'umano sapere, Giuseppe Lanza del Vasto decise di iscriversi nel 1920 dapprima all'Istituto di studi superiori pratici e di perfezionamento, quindi alla facoltà di Filosofia dell'Università di Firenze. Degni di menzione sono i tre principali insegnanti di quel breve periodo

---

61 Jean Toulat racconta con umorismo come il giovane Lanza dovesse qui “*aggiungere allo studio delle declinazioni latine quello della musica, danza, scherma e dell'equitazione. [...] Impara a fare l'inchino, a fare il baciamento alle signore, a mangiare la crema al cioccolato senza sporcarsi il colletto di pizzo*”. [Fonte: Jean Toulat, *Combattenti della nonviolenza*, E.M.I., Bologna, 1984; p. 22]

62 Jean Toulat, *Combattenti della nonviolenza*, E.M.I., Bologna, 1984; p. 24.

63 Arnaud De Mareuil, *Lanza del Vasto: Sa Vie, Son Oeuvre, Son Message*, Éditions Dangles, Saint-Jean-de-Braye, 1998; p. 19.

64 Roberto Pagni, *Ultimi dialoghi con Lanza del Vasto*, Edizioni Paoline, Roma, 1981; p. 30.

65 *Le Viatique I*, Libro II, Firenze 1921, n° 12-13.

66 *Ibidem*, p. 20.

fiorentino, grazie ai quali, ipotizza de Mareuil, il giovane studente sarebbe riuscito a non scivolare dall'agnosticismo laico in una prospettiva ciecamente materialista: il lucano Francesco de Sarlo (1864-1937), spiritualista<sup>67</sup>, co-redattore tra il 1912 ed il 1915 della rivista fiorentina 'Psiche' insieme a Roberto Assaggioli, antifascista, critico dello scientismo e del neoidealismo allora imperanti; il conterraneo Eustachio Lamanna (1885-1967), allievo e genero di De Sarlo, teorico<sup>68</sup> dell'esperienza morale e religiosa, giuridica e politica, sostenitore del regime fascista; Giovanni Calò, (1882-1970), pedagogista pugliese, accademico dei Lincei e sottosegretario alla pubblica istruzione nella prima metà del '22. Lanza si trasferì nel 1921, sotto il rettorato di Giovanni Gentile, all'Università di Pisa, la città 'cogitabunda' dove avrebbe vissuto per quattro anni. Qui respirò l'atmosfera bollente di rivendicazioni operaie e ardori fascisti in ascesa. Frequentava poco i corsi, impregnati di utilitarismo inglese, studiando alacramente<sup>69</sup> in autonomia e dedicandosi a brevi viaggi lungo la penisola, alle prime avventure romantiche, a nuove intense amicizie. Fra queste, spiccarono l'incontro con Giovanni Acquaviva, studente di giurisprudenza e pittore futurista in erba, e con Antonino da Empoli, fervente cattolico. Cominciò proprio allora ad abbozzare un sistema filosofico dialettico che superasse Cartesio, Kant ed Hegel, imperniato sulla 'trinità spirituale': un pensiero "ritmato da opposizioni senza contraddizioni, da complementarità dinamiche, da triadi che riassorbono la dualità nell'unità"<sup>70</sup>. Leggeva, fra i numerosi pensatori, Einstein, von Ruysbroek, santa Caterina da Siena, approcciava per la prima volta gli insegnamenti del Buddha, di Lao Tse e Śāṅkarācārya; curava i cronici reumatismi, eliminati negli anni a venire grazie al regime vegetariano e ai protratti cammini, con le cauterizzazioni. Riuscì ad evitare l'arruolamento nell'esercito per la clemente complicità dell'ufficiale preposto, il quale in ossequio alla sua ascendenza nobile addusse l'altezza eccessiva come pretesto d'esonero. La poesia 'Parole sulla Montagna'<sup>71</sup> del giugno 1923 rivelava per la prima volta un sincero amore per Dio, volto a trasmutare i tormentati attaccamenti alla logica razionale, all'orgoglio e alla sensualità in occasioni altrettanto appassionate di adorazione e devozione. Ispirato dal pacifismo internazionalista liberale che circolava negli anni '20 tra le élites

---

67 La novità centrale introdotta da De Sarlo, dal 1900 al 1933 cattedratico di filosofia teoretica presso il Regio Istituto di Studi Superiori di Firenze e influenzato dalle lezioni del concittadino Franz Brentano (1838-1917; celebre pensatore e autore de 'La psicologia come esperienza empirica', ex-sacerdote tedesco, contrario al dogma dell'infallibilità papale, poi professore all'Università di Vienna, ebbe tra i suoi allievi anche Sigmund Freud, Rudolf Steiner ed Edmund Husserl) è l'idea per cui qualsiasi fenomeno fisico esiste in quanto contemporaneamente psichico, contenuto cioè della coscienza umana. A suo parere, dunque, l'oggetto di studio della psicologia avrebbe dovuto concentrarsi sull'esperienza intenzionale del soggetto. L'unica vera esperienza diretta era, a suo avviso, quella psichica. Esperienza interna ed esterna andavano così a configurarsi come due aspetti interdipendenti e inscindibili del medesimo fenomeno.

68 Le prime pubblicazioni a Firenze fra il 1914 e il 1919, fra cui 'La religione nella vita dello spirito' (1914), 'Il sentimento del valore e la morale criticistica' (1915), 'L'amoralismo politico' (1916), 'Il fondamento morale della politica secondo Kant' (1916), 'Il bene per il bene' (1919), 'Il diritto correlativo al dovere nell'idea di bene morale' (1919), 'L'eticità del diritto: l'esperienza giuridica' (1919) permisero a Lamanna di conseguire la libera docenza, quindi di ottenere nel 1921 la cattedra di Filosofia Morale presso l'Università di Messina. Tre anni dopo assunse la direzione della cattedra di Storia della Filosofia all'Università di Firenze, dove si sarebbe poi svolta tutta la sua carriera accademica, anche da Preside della Facoltà di Lettere e Filosofia dal 1947 al 1953, fino alla quiescenza raggiunta nel 1961.

69 Dai taccuini si evince che gli anni di studio a Pisa furono per Lanza del Vasto particolarmente fecondi ed entusiasmanti. Si leggono, infatti, righe come queste: "Io cambio, e cambio, e cambio, sono inesaurobilmente il contrario di me stesso!" (*Viatique X*, inedito, 2615), "Per portare a termine i miei progetti e le mie opere, non mi basterebbero tre vite, né quattro" (*Le Viatique I*, VI, 10, p. 226) e "Voglio vedere tutto, gustare tutto, soffrire tutto, conoscere tutto, fare tutto" (*Le Viatique I*, IV, 31, p. 150).

70 Daniel Vigne, *La Relation Infinie: La Philosophie de Lanza del Vasto, vol. II: L'être et l'esprit*, éd. du Cerf, Parigi, 2010; p. 23.

71 Arnaud De Mareuil, *Lanza del Vasto: Sa Vie, Son Oeuvre, Son Message*, Éditions Dangles, Saint-Jean-de-Braye, 1998; p. 34.

erudite europee<sup>72</sup>, il giovane Giuseppe fu invitato agli incontri periodici organizzati dal suo vecchio professore di greco, il signor Desjardins, presso il circolo ospitato nell'ex-abbazia cistercense di Pontigny<sup>73</sup>, denominato la 'Casa degli Amici' e animato da intellettuali e artisti provenienti da tutto il continente. In quegli stessi anni il fratello Lorenzo, studente di agraria, lo introdusse a 'Il Capitale' di Karl Marx<sup>74</sup>, rispetto al quale la sua postura critica, solidale verso la condizione proletaria, avrebbe conosciuto una pluridecennale evoluzione. L'amico Giovanni Acquaviva, nel frattempo, gli proponeva audacemente di redigere al suo posto la tesi di laurea in filosofia del diritto, in cambio di opere pittoriche. Fu così che Lanza del Vasto scrisse<sup>75</sup> la celebre 'Tesi di Acquaviva', intitolata 'Una concezione dell'etica e del diritto', nella prima metà del 1925. Dattiloscritta e con correzioni autografe dell'autore (di cui non figura, comunque, il nome), la tesi, che consentì all'amico giurista di conseguire il titolo e di intraprendere una lunga carriera da magistrato indulgente, è ancora oggi reperibile presso gli archivi dell'ateneo pisano.

### 3. Maturazione di una prospettiva filosofica

Lanza, intanto, affrontava l'ostico studio di Kant, cominciando a intravedere nella 'relazione' il supremo principio ontologico. Cosa avrebbe trovato al culmine dell'infinita concatenazione di relazioni? Secondo ricostruzioni ancora controverse, pare che l'amico Antonino gli suggerì di cercare risposta nel saggio 'De Trinitate' della 'Summa Theologica' di San Tommaso d'Aquino. Dopo aver ricevuto nell'estate di quell'anno, da un'amica persiana, il libro appena pubblicato da Romain Rolland sul 'Mahatma Gandhi', Lanza, che dal '26 avrebbe aggiunto alla firma la specificazione 'del Vasto', seguì il consiglio di Antonino; recatosi in biblioteca, restò esterrefatto dinnanzi alla proposizione dell'Aquinate, suo lontano antenato, che si stagliava sul paragrafo della pagina aperta a caso: *Deus enim est relatio, non autem relativa quia non mutabilis*<sup>76</sup>. "Lo studente – racconta de Mareuil – si alza, con le gambe tremanti, va a restituire il libro, stringe con affetto la mano [del bibliotecario]: 'Grazie, signore, grazie!'. Esce e a grandi passi corre fino alla chiesa più vicina, si getta in ginocchio e piange a dirotto. Per la seconda volta, Dio gli ha dato un segnale. 'Conversione per costrizione logica', sosterrà Lanza del Vasto cinquant'anni più tardi"<sup>77</sup>.

---

72 Ci riferiamo, in particolare, insieme al MIR, a Pierre Cerésolle e al 'Service Civile Internationale' da lui fondato nel 1920 in Svizzera.

73 A Pontigny Lanza del Vasto realizzò, in particolare, come "la pratica assidua e continua dell'intelligenza possa trasformare il carattere dell'uomo e della sua natura, raffinandola. L'uomo colto non merita questo titolo né per la massa del suo sapere, né per la potenza della sua originalità, ma per una certa trasformazione che il lavoro dell'intelligenza opera in lui. Può non essere sapiente, né artista, né filosofo, e ciò nonostante, nello scambio delle idee e nella discussione, tenere testa ai più grandi geni". [Fonte: Roberto Pagni, *Ultimi dialoghi con Lanza del Vasto*, Edizioni Paoline, Roma, 1981; p. 32]

74 Frédéric Richaud, tra i più recenti biografi di Lanza del Vasto, non esita a definirlo in più occasioni un politologo 'honoris causa': "sebbene condividesse le critiche di Marx contro il salariato e le frontiere, il fatto che il teorico tedesco considerasse gli uomini come delle 'macchine economiche' e, soprattutto, che avesse escluso Dio e i propri valori dal suo sistema, inficiava in anticipo, a suo parere, il successo della sua impresa". [Fonte: Frédéric Richaud, *Voir Gandhi: l'extraordinaire périple de Lanza del Vasto*, Editions Grasset & Fasquelle, Parigi, 2018; p. 34]

<sup>75</sup> Cfr.: Arnaud De Mareuil, *Lanza del Vasto: Sa Vie, Son Oeuvre, Son Message*, Éditions Dangles, Saint-Jean-de-Braye, 1998; p. 37. Il biografo sottolinea come il giovane Lanza del Vasto si fosse 'appassionato' alla filosofia del diritto.

76 "Dio è relazione, di certo non relativa, poiché immutabile". In realtà, precisa Frédéric Vermorel, questo testo non si trova nella Somma Teologica, che comunque ne contiene la sostanza alle seguenti coordinate: Parte I, Questione 29, articolo 4; Questione 39, articolo 1. [Cfr.: Frédéric Vermorel, *La Trinità in Lanza del Vasto*, in: Antonino Drago e Paolo Trianni (a cura di), *La filosofia di Lanza del Vasto. Un ponte tra Occidente e Oriente*, Jaca Book, Milano, 2008; p. 107]

77 Arnaud De Mareuil, *Lanza del Vasto: Sa Vie, Son Oeuvre, Son Message*, Éditions Dangles, Saint-Jean-de-Braye, 1998; p. 40.



Con la vendita della tenuta di San Vito, la madre Anne-Marie acquistò una dimora in Pian de' Giullari a Firenze, dove Lanza del Vasto prontamente si trasferì. Il fratello Lorenzo, impegnato malvolentieri in Colombia nello sfruttamento di un'area di foresta vergine, confessava negli scambi epistolari la nostalgia di casa. Al soggiorno fiorentino, tra frequentazioni artistiche, disegni e prime raccolte poetiche<sup>78</sup>, esperimenti di cesellatura e scultura, letture su Bergson e sull'interpretazione dei sogni secondo Freud, visita di parenti a Capri e impossibili amori lontani, risale l'importante riscoperta del Dao De Ching, che avrebbe accompagnato l'autore fino alla fine dei suoi giorni. Ancora non persuaso della natura divina del Cristo, Lanza del Vasto, intaccato a quel tempo da velate tracce di maschilismo e antisemitismo, si preparava inquieto alla discussione della propria tesi di laurea: 'Gli Approcci della Trinità Spirituale'. È interessante rilevare come la prima domanda posta il 21 giugno 1928 dal 'tribunale dei professori' presieduto da Armando Carlini<sup>79</sup>, suo supervisore, riguardasse le eventuali analogie tra il suo pensiero e i movimenti teosofici, 'spiritisti', magici e metapsichici che imperversavano allora in Europa. Il candidato rispose di aver solo nozioni vaghe su quelle correnti, da cui, comunque, si disse lontano. A suo avviso, l'idea della relazione come principio metafisico era rintracciabile in nuce in tutti i principali autori della moderna filosofia occidentale; per scovare analogie, i docenti avrebbero dovuto considerare i Padri della Chiesa e Madame de Thèbes<sup>80</sup>. Gli fu chiesto, quindi, di esporre la sua personale interpretazione della relazione, giacché sembrava implicare un modo del tutto negativo, apofatico, di (non) concepire Dio. Lanza rispose che si trattava di una concezione al contempo negativa e affermativa, in quanto infinita. Fu, allora, accostato a Spinoza, ma il candidato obiettò: mentre costui ricercava un'unica sostanza suprema, egli riteneva che l'unica vera sostanza fosse la relazione stessa. Poté così esporre con più precisione la propria interpretazione di infinito, quale principio di deduzione delle misure spirituali di valore: insisté sull'importanza di mantenere sempre ben distinti i valori dai fatti, la misura dal misurato, il criterio dalla critica, il mistero dalle nozioni, Dio dalla mente e dal mondo. Quasi giunti alla conclusione, un docente di orientamento idealista fino ad allora silenzioso, sbottò affermando di non aver compreso nulla dell'elaborato: vi scorgeva, anzi, uno svilimento empirico di alcuni importanti concetti dell'idealismo. Il giovane mantenne la calma e si difese con prodezza, riconoscendo che, se proprio avesse dovuto criticare l'idealismo, ne avrebbe evidenziato l'ostinata distinzione fra 'empirico' e 'trascendentale': un'irrimediabile restaurazione del tradizionale dualismo camuffato da 'monismo compiaciuto'. Il rettore, assodata l'incomprensione, intervenne a sciogliere rapidamente la sessione, proclamando solennemente Giuseppe Giovanni Lanza del Vasto dottore in filosofia.

#### **4. In cammino con gli antenati**

Correva l'anno 1929, quando i tre fratelli presero in affitto una grande villa a Firenze sulle sponde dell'Arno, facendone una pensione per studenti stranieri. A partire da quell'anno Giuseppe, scosso da un fragile amore tormentato, riunì attorno a sé un gruppo di artisti toscani; cominciò persino ad immaginare un trattato politico in chiave anti-machiavellica; si interessò, inoltre, alla ricostruzione

---

78 Nel gennaio 1927, usando per la prima volta lo pseudonimo Lanza del Vasto, pubblicò in Italia la raccolta di versi 'Conquiste di Vento' ed il piccolo dramma 'Fantasia Notturna'.

79 Armando Carlini (1878-1959), napoletano, filosofo fascista e cristiano, amico e discepolo di Gentile, fu suo successore dal 1922 alla cattedra di Filosofia Teoretica all'Università di Pisa, che poi presiedette tra il 1927 e il 1935.

80 Madame de Thèbes (1845-1916), pseudonimo di Anne Victorine Savigny, fu una chiromante e chiaroveggente francese, la cui opera 'L'énigme du Rêve: Explication des Songes' (L'enigma del sogno: Spiegazione dei sogni) [Ed. Félix Juven, Parigi, 1908] fu molto ben accolta da Lanza del Vasto, il quale ne trasse il vezzo giovanile di interpretare su richiesta i sogni per gli amici.

del proprio albero genealogico<sup>81</sup>, ricomponendo i tasselli di un rompicapo plurisecolare. Nel X secolo d.C. un certo ‘Conte Guglielmo’, originario della Champagne e discendente dei duchi di Aquitania al tempo di Carlo Martello, intraprese con la consorte un pellegrinaggio verso Roma. Nel corso di quel viaggio, superate le Alpi occidentali, nacque un bambino, che fu però abbandonato a qualche anonimo castellano e allevato come un orfano. Alerano, questo il nome del piccolo, era destinato a diventare in età adulta un cavaliere errante. Si mise, quindi, al servizio del vescovo della locale città assediata dai Saraceni, finché l’imperatore germanico, Ottone o Enrico l’Uccellatore, lo accolse, offrendogli in sposa sua figlia. Gli concesse, inoltre, tanta terra quanta ne avrebbe conquistata durante la caccia all’invasore. Il condottiero, così incoraggiato, finì per estendere la sua potestà sulle tre ‘Marche’ di Monferrato, Saluzzo e Vasto<sup>82</sup>, ‘terra guasta’, devastata, ormai simile a un deserto. I marchesi di Monferrato si distinsero nel corso delle Crociate. Fra di essi, il secondogenito Manfredi I, già marchese di Busca, nel cuneese, menestrello satirico in lingua provenzale e porta-lancia (da cui ‘Lanza’) dell’imperatore Hohenstaufen, decise di emigrare in Sicilia. Sarebbe stato il bisnonno materno dello sfortunato Re Manfredi di Svevia (1232-1266). L’appellativo fu trasmesso alla discendenza, finché dal XVI secolo il casato nobile, prima baronale, poi principesco, divenne Lanza di Trabia, località sulla costa orientale palermitana. Di costoro fu discendente Lanza del Vasto, il quale, in un dissacrante appunto dei primi anni ’30, scrisse: *“Qualsiasi orgoglio è idiota nel vero senso della parola; ma più idiota degli altri è l’orgoglio nobile. [...] Ci si vanta di un qualche illustre antenato vissuto prima dell’anno mille. Eppure, visto che risalendo il corso delle generazioni il numero degli avi cresce in maniera geometrica, quando arrivo all’anno di grazia 933 ne conto tanti quanti sono gli abitanti dell’intero pianeta [...]. Ne consegue che siamo figli del mondo intero e fratelli di tutti”*<sup>83</sup>.

Tra il 1930 e il 1931 Lanza decise di trascorrere diversi mesi in Germania. A Berlino, dove la stampa locale lo incensava come ‘Graf’ (titolo nobile equivalente a ‘Conte’), apprese il tedesco e si diede alla lettura di Fichte e Schopenhauer; strinse amicizia, inoltre, con la pittrice Lou Albert-Lasard, già compagna del poeta austriaco Rainer Maria Rilke e frequentatrice, al seguito del pittore rumeno Arthur Segal, del Monte Verità ad Ascona, sulle sponde del lago Maggiore, dal 1916 al 1918. Fra serate nei cabaret, pettegolezzi su Hitler e manifestazioni del Fronte Rosso, gli fu proposta una cattedra di letteratura italiana all’Università di Königsberg, già dimora accademica di Kant. Declinò, tuttavia, la proposta e fece ritorno in Francia. Una sola cruda poesia risale a quel periodo berlinese, dal titolo eloquente: ‘La terzina del diavolo’<sup>84</sup>. Nell’agosto del 1931, poco prima di rientrare a Parigi,

---

81 Per uno studio dettagliato del casato nobile di cui è stato discendente Lanza del Vasto, si rimanda a: Pasquale Sinesio, *Trabia e i Lanza*, Edizioni Lussografica, Caltanissetta, 1995.

82 I territori nel Piemonte meridionale, fra Alessandria e Saluzzo, e nella Liguria occidentale posseduti dagli Aleramici, antenati dei Lanza, comprendevano la marca di Savona, nonché una parte delle Langhe e delle contee di Acqui e di Bredulo. Il toponimo ‘Vasto’, in particolare, fu nell’alto Medio Evo adoperato per indicare il territorio montuoso compreso fra Deigo, Montenotte, Carcare e Cairo (corrispondente approssimativamente all’area racchiusa oggi nella Riserva Naturale Regionale dell’Adelasia, afferente alla provincia di Savona).

83 Arnaud De Mareuil, *Lanza del Vasto: Sa Vie, Son Oeuvre, Son Message*, Éditions Dangles, Saint-Jean-de-Braye, 1998; p. 69.

84 *“Colpendoci i denti come coppe,*

*Bevi, riversa e ingoia la carne caduca.*

*Brinda, Satana, invita e mangia*

*Colpendoci i denti come coppe.*

*Galoppa e ridi, la morte in groppa,*

Lanza annotava con risolutezza: *“Mi è chiaro ormai che nel mondo d’oggi vi è un solo uomo: Gandhi. Tutti gli altri sono dei ciarlatani, me compreso”*<sup>85</sup>. Tornato a vivere insieme al fratello Lorenzo in una piccola camera sulla banchina dell’isola di Saint Louis, nella capitale francese, si dedicò a studiare gli scritti di Sant’Agostino e Niccolò Cusano. Cercando di sbarcare il lunario fra traduzioni, lezioni di latino, lavoretti artigianali, talvolta anche come lavapiatti o facchino al mercato di Les Halles, cominciò ad esercitarsi seriamente al distacco evangelico e alla povertà volontaria, in un periodo di fermento spirituale poeticamente prolifico. Nella primavera del 1932, mentre leggeva nel parco di Montceau, incontrò un ragazzo dieci anni più giovane di lui, dall’aria stravolta e smarrita: a Luc Dietrich, anch’egli scrittore e poeta in erba, con cui iniziava una profonda amicizia fraterna, avrebbe dedicato il saggio *‘Histoire d’une amitié’*<sup>86</sup> (*‘Storia di un’amicizia’*). In quel periodo, intanto, Lanza aveva intrapreso la riscrittura di una nuova versione, di taglio più speculativo e in aperta discussione con Hegel, della tesi difesa quattro anni prima; la sottopose allora all’attenzione di diversi amici intellettuali, tra cui Gabriel Marcel (1889-1973), arenandosi però sul nodo metafisico del tempo.

Fino alla fine dell’inverno del 1933, Lanza viaggiò tra Milano, Palermo e Roma, dove fu persino ingaggiato per saltuarie collaborazioni come comparsa cinematografica<sup>87</sup>, intraprendendo così la scrittura del primo romanzo *‘Chrysogone’*. Fece allora la conoscenza di Hermann Hornac (*‘Mano’*), giovane ceco di formazione oxfordiana, nuovo amico tanto colto e creativo, quanto bizzarro, figlio di un ricco affarista. Insieme a lui Lanza si risolse, a fine maggio, ad intraprendere un viaggio a piedi aldilà dell’Appennino abruzzese, lungo la costa adriatica fino al Gargano e oltre, con il sogno di imbarcarsi per le isole egee e raggiungere Gerusalemme. *“Nell’indigenza, mi presentavo davanti alle fattorie – avrebbe raccontato molti anni dopo - [...] domando allora un po’ di lavoro, un pezzo di pane. E allora mi invitano a cena; e il padre di famiglia viene a raccontarmi il suo dramma, riceve i miei consigli. È lì che ho incontrato l’umanità. Vi è una rara carità nel provocare la carità altrui”*<sup>88</sup>. Fu durante questa indelebile avventura che l’autore abbozzò per la prima volta i *‘Principi e Precetti del Ritorno all’Evidenza’*, di tacita ispirazione taoista. La lettera inviata all’amico Luc il 20 giugno 1933 dalla città di Vasto è un vero e proprio gioiello profetico: *“[Le notizie] che ho da darti di me [...] sono quelle di un uomo finalmente libero. Ho lasciato le città un mese fa’ e da allora non ho più dormito sotto un tetto, né mangiato a una tavola apparecchiata. Porto sulle spalle tutto quel che possiedo al mondo [...]. Va da sé che la castità è rigorosa in azione e in pensiero. Cerchiamo il cammino migliore per il ‘ritorno all’evidenza’ [...]. È una saggezza da ritrovare. L’antidoto alla nostra epoca. Il contrario del Progresso: il ‘Regresso’ verso l’origine. Essere bruscamente privati dei benefici della civiltà e abbandonare una vita raffinata e voluttuosa [...] dovrebbe farci sentire*

---

*Attorcigliando cosce su nuche,*

*Colpendoci i denti come coppe,*

*Bevi, riversa e ingoia la carne caduca”.*

[Fonte: Arnaud De Mareuil, *Lanza del Vasto: Sa Vie, Son Oeuvre, Son Message*, Éditions Dangles, Saint-Jean-de-Braye, 1998; p. 73]

85 Ibidem; p. 74.

86 Introduzione a: Luc Dietrich, *L’injuste grandeur*, Denoël, Parigi, 1951.

87 Si tratta del film *‘1860 – I mille di Garibaldi’* diretto da Alessandro Blasetti nel 1934. *“Ironia della sorte – commenta Frédéric Richaud – per il futuro adepto della non-violenza: assumerà l’identità di Stefano Turr [István Türr], un colonnello ungherese mercenario nell’esercito garibaldino”*. [Fonte: Frédéric Richaud, *Voir Gandhi: l’extraordinaire périple de Lanza del Vasto*, Editions Grasset & Fasquelle, Parigi, 2018; pp. 56-57]

88 René Doumerc, *Dialogues avec Lanza del Vasto*, Les Éditions du Cerf, Parigi, 1980; p. 23.

*meglio quel che ci manca: e invece non ci manca proprio niente, il che prova che non era niente. [La città] così brutta, pretenziosa, insipida, ingombrante, petulante e mediocre nella sua enormità, [...] con tutto ciò che essa produce di così utile è in realtà superflua, le sue comodità ci hanno sempre avvelenato l'aria, ostruito il sole e rovinato il silenzio. [...] Il fine del viaggio non è alcun luogo terrestre, ma l'evidenza della saggezza. Chissà, forse incontreremo persino il Cristo lungo la strada*<sup>89</sup>. Dopo settimane di cammino, giunsero a San Giovanni Rotondo, dove Lanza del Vasto baciò le stigmate di Padre Pio, il quale lo benedisse invitandolo a non deviare mai dai sentieri del Signore. Il viaggio si interruppe a Bari, dove i due amici alla fine si separarono: Mano<sup>90</sup> rientrò a Parigi per un lutto in famiglia, Lanza invece fece ritorno a Firenze. Scrisse al fratello Lorenzo: *“Camminando, ho a lungo meditato su cose molto semplici che saranno il fondamento della mia saggezza di domani. Ho imparato che per liberarsi da tutto ciò che odiamo al mondo, basta volerlo, ed io voglio ormai cercare con metodo il genere di vita e di morte che si adatta meglio alla mia filosofia*<sup>91</sup>. Molti anni dopo, avrebbe rievocato gli insegnamenti tratti da quel genere di viaggi, in un'intervista rilasciata il 28 agosto 1980: *“stare, andare, fare mille chilometri al mese senza un soldo, passare frontiere, cambiare, incontrare la gente in quanto mendico e non in quanto curioso o villeggiante: erano esperienze molto proficue*<sup>92</sup>. Ricominciò a districarsi fra corsi privati edoreficeria, finché Luc lo raggiunse, ritrovandolo come mentore letterario. Gli confessò di essere figlio di una coppia di oppiomani, nonché ostaggio di una matrona che lo aveva accolto, guida di una banda di trafficanti. Quando Lanza accennava ai propri scrupoli nel rivolgersi a lui come maestro severo, l'amico lo interrompeva dicendo: *“Taci; Dio ti giudica, io non ti giudico. Sii perfetto: ho bisogno che tu lo sia*<sup>93</sup>. Il 1934 fu inaugurato dal progetto di un secondo romanzo, 'Giuda', mentre le promesse di carriera universitaria rivolte alla madre si rivelavano evanescenti. Continuava, infatti, a custodire il sogno di incontrare il Mahatma: *“Perché cercare la tomba del Cristo, invece di rispondere alla voce di colui nel quale rivive? Gandhi e l'India sono la salvezza del mondo, non c'è altra via d'uscita all'abominio del secolo*<sup>94</sup>. I principi politici, rifletteva Lanza, angustiato dalle dittature cavalcanti, andavano rimessi completamente in questione: l'autorità avrebbe dovuto rinunciare a qualsiasi possesso e velleità di manipolare il popolo, anche in virtù di meriti, talenti, idee, onestà e buona fede, fino all'instaurazione di una ierocrazia<sup>95</sup> e all'applicazione della non-violenza all'economia e all'ordinamento giuridico.

---

89 Arnaud De Mareuil, *Lanza del Vasto: Sa Vie, Son Oeuvre, Son Message*, Éditions Dangles, Saint-Jean-de-Braye, 1998; p. 87.

90 Si racconta che non molto tempo dopo, Hermann ebbe una tresca adultera con la cognata di Lanza del Vasto, Elly, sposa di Angelo. Fu in quel frangente che giunse l'ispirazione per la composizione del 'Giuda'. Frédéric Richaud riporta, a tal riguardo, appunti preziosi: *“Giuda erano tutti quegli uomini e quelle donne che per mollezza, imbecillità, gusto del lucro o del potere, tradivano gli ideali di pace e di giustizia. Giuda era la Chiesa stessa, che benediva i cannoni e i carri inviati in Abissinia; era Pio XI, che affermava di pregare per la pace, spiegando però che ‘il bisogno di espansione [era] un fatto di cui [bisognava] tener conto’; erano quei politici e quegli industriali vigliacchi e corrotti che, giorno dopo giorno, atto dopo atto, di discorso in discorso, conducevano il mondo verso l'abisso. Giuda era lui, Lanza, che sapeva tutto ciò, ma non faceva nulla per impedirlo”*. [Fonte: Frédéric Richaud, *Voir Gandhi: l'extraordinaire périple de Lanza del Vasto*, Editions Grasset & Fasquelle, Parigi, 2018; p. 113]

91 Lettera del 15 giugno 1933 (Da: Lanza del Vasto, *Lettere giovanili (1923-1936)*, PLUS, Pisa, 2006; p. 149.

<sup>92</sup> *Shantidas: Intervista con Lanza del Vasto*, Azione Nonviolenta, anno XVIII, gennaio-febbraio 1981; p. 10.

93 Arnaud De Mareuil, *Lanza del Vasto: Sa Vie, Son Oeuvre, Son Message*, Éditions Dangles, Saint-Jean-de-Braye, 1998; p. 93.

94 Ibidem, p. 96.

<sup>95</sup> Si tratta di un sistema politico in cui il potere, considerate di diretta derivazione divina, è nelle mani di una casta sacerdotale. Chiari esempi sarebbero, mutatis mutandis, l'Egitto dei Faraoni e il Tibet del Dalai Lama.

Nel gennaio 1935 la situazione si ribaltò: Lanza, con quattro opere in cantiere, fu convinto da Luc, che trovava in lui un'ancora di stabilità interiore, a trasferirsi nuovamente a Parigi. Qui si prodigò per il successo del giovane amico. A Siena, di lì a breve, nacque Manfredi Lanza di Trabia, figlio di Lydia e del fratello Lorenzo. In occasione del suo trentaquattresimo compleanno, durante una breve visita in Italia, Lanza inviò a Luc una missiva dai toni molto accesi contro la guerra di conquista coloniale con cui Mussolini si apprestava ad irrompere in Etiopia: *“L’Abissinia. Questa guerra non sembra smuovere nessuno in alcun senso. I giornali sbraitano. La radio si sgola, ma nessuna bocca umana approva, né protesta. I coscritti partono con la loro piccola valigia in gruppi silenziosi verso le stazioni. Una chiamata sarebbe per me una condanna a morte, poiché disapprovo questa guerra vigliacca e iniqua, e intendo praticare, se Dio mi darà la forza, la Disobbedienza Civile, il cui dovere si impone in tutto il suo rigore”*<sup>96</sup>. Ascoltando i proclami del duce al balcone, gli appunti si tingevano di cupa indignazione: *“Qual è questo animale che chiamano nazione? [...] Dicono che i suoi interessi sono sacri e che essa può perpetrare qualsiasi omicidio e rapina in tutta innocenza: è prerogativa della bestia. [...] Tutti coloro che di persona partecipano oppure acconsentono a simili imprese sono complici dei crimini e della vergogna e dovranno risponderne, a meno che la loro stupidità non sia pari alla bestialità del grande corpo che compongono”*<sup>97</sup>. Immerso in un contesto dispotico, maturò *“la convinzione che non avrebbe partecipato alla guerra, anche a costo di essere fucilato”*<sup>98</sup>.

A Versailles divenne precettore dei rampolli di una famiglia benestante, i d’Obrenan, ma il desiderio di lasciare l’Europa cresceva sempre più. Tale ripugnanza per il frangente storico nel continente traspare anche da un’epistola che spedì alla madre, già ultrasessantenne, il 30 giugno 1935: *“[La guerra in Etiopia] è un atto di brigantaggio, con cui non intendo avere alcuna complicità [...]. Il fatto che mi credi male informato dalla stampa di qui è un argomento che ti ripropongo con più verosimiglianza, poiché le notizie che tu hai sono tratte da una stampa che non fa informazione, bensì propaganda. [...] Ci sono ovunque persone pronte ad esaltare i colpi di forza e ad immaginare la politica solo sotto la lente della conquista e del vantaggio. [Ciò] mi indigna sommamente. [...] Se si abbandonasse un po’ più energicamente questa falsa e vile dottrina per cui l’uomo deve arrendersi corpo e anima a coloro che il caso ne ha fatto i capi del momento, i dittatori dalla bocca piena di parole avrebbero più filo da torcere e la storia conterebbe meno crimini. Ad ogni modo, io non professo le mie opinioni se non davanti a coloro che me le chiedono e la febbre della predicazione politica e partigiana non mi divora affatto. Frequento persone di tutti i partiti senza appartenere a nessuno di essi”*<sup>99</sup>. Perseguitata nella Germania nazista a causa delle sue origini ebraiche, l’amica Lou, ritrovata nei circoli della viscontessa di Vibraye, era riuscita a convertire il misero conto in banca in due biglietti per l’India. Quando viveva in Svizzera con Rilke, aveva incontrato Romain Rolland, i cui racconti su Gandhi l’avevano profondamente entusiasmata. Propose così a Lanza di salpare insieme l’anno successivo dal porto di Genova. L’amico, che non aspettava altro, accettò immediatamente, promettendole di ripagare in futuro il costo della traversata.

---

96 Arnaud De Mareuil, *Lanza del Vasto: Sa Vie, Son Oeuvre, Son Message*, Éditions Dangles, Saint-Jean-de-Braye, 1998; p. 104.

97 Frédéric Richaud, *Voir Gandhi: l’extraordinaire périple de Lanza del Vasto*, Editions Grasset & Fasquelle, Parigi, 2018; p. 111.

98 Antonino Drago (a cura di), *Il pensiero di Lanza del Vasto: una risposta al XX secolo*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, 2010; p. 13.

99 Frédéric Richaud, *Voir Gandhi: l’extraordinaire périple de Lanza del Vasto*, Editions Grasset & Fasquelle, Parigi, 2018; p. 109.

## 5. Primo viaggio in India

Nell'estate del 1936 Lanza raggiunse una località di mare nei pressi di Marsiglia, dove trasse ispirazione per un nuovo romanzo, 'Gilles de Rais': storia di un 'mostro' che aspira alla luce. Abbandonata definitivamente ogni velleità accademica e approssimandosi l'ora dell'addio, Lanza rimuginava senza tregua sulla non-violenza, sin dagli albori mai esaminata in maniera acritica: "*Ho meditato sul principio di Gandhi: se ti schiaffeggiano la guancia destra porgerai quella sinistra. Così sia: ma bisogna consigliare alla donna che un soldato vuole stuprare di aprire le ginocchia e tendergli le labbra? Se ti strappano via il mantello, offri anche la tunica. Così sia, ma consegnerai senza resistenza il tesoro che un amico ha affidato alle tue mani? E se i briganti mettono a ferro e fuoco la tua casa ed essendo la forza il solo mezzo per impedirlo, ti crederai svincolato da ogni dovere mentre i tuoi figli bruciano nella casa o gettandoti tu stesso nella fornace? No, né disertori, né anarchici, né rivoltosi: bisogna diventare dei resistenti*"<sup>100</sup>. Dopo tutto, l'intento che induceva Lanza a partire per l'India non era distrarsi o istruirsi, bensì "*espiare le colpe dell'Europa*"<sup>101</sup>. All'ultimo momento l'amica Lou posticipò il proprio viaggio e il nostro autore si ritrovò da solo a salutare dal parapetto della nave la madre e il fratello Lorenzo venuti ad accommiatarsi sul molo. Era il 22 dicembre del 1936. Nove giorni prima l'amico Luc lo aveva scongiurato: "*Non dimenticarti di noi. Abbiamo bisogno che tu sia così come ti sogniamo: forte senza violenza, degno senza disdegno, semplice con eleganza, buono con cortesia, migliore di noi [...]. Il meglio di noi parte con te, troverà insieme a te ciò che cerchi. Tu apri la finestra della nostra vita*"<sup>102</sup>.

Nel corso dei sette giorni di navigazione, attraversando il Canale di Suez e il Mar Rosso, poi costeggiando la penisola arabica, Lanza del Vasto fremeva dal desiderio di raggiungere Gandhi presso l'ashram di Shegaon, villaggio poco distante da Wardha, fondato nell'aprile del '36 nella regione centrale del Madya Pradesh. "*Quest'uomo alto, nel vigore degli anni, è venuto in India per incontrare la saggezza in persona*"<sup>103</sup>: si preannunciava per lui un'ineguagliabile esperienza di trasformazione interiore e crescita tanto interculturale ed interreligiosa, quanto "*intraculturale ed intrareligiosa*"<sup>104</sup>. Sarebbe stato chiaro, a posteriori, che "*Gandhi per Lanza fu un 'maestro', una persona in cui trovò corrispondenza in merito alle domande radicali di senso maturate nel corso della sua formazione precedente*"<sup>105</sup>. Dagli appunti traspare altresì l'ingenua speranza di contribuire alla rinascita dell'arte indiana attraverso le proprie abilità artigianali, in particolare scultura e cesellatura. "*Il mio Signore ha detto – annotava entusiasta durante la navigazione –: 'Lo Spirito, come il vento, soffia dove vuole'*"<sup>106</sup>. Io mi sono rivolto al lato dove ho creduto che soffiasse, dove la

---

100 Arnaud De Mareuil, *Lanza del Vasto: Sa Vie, Son Oeuvre, Son Message*, Éditions Dangles, Saint-Jean-de-Braye, 1998; p. 112.

101 Lanza del Vasto, *Viatique II – Amitié d'intelligence et peines d'amour*, Ed. du Rocher, Monaco, 1991; p. 285.

102 Arnaud De Mareuil, *Lanza del Vasto: Sa Vie, Son Oeuvre, Son Message*, Éditions Dangles, Saint-Jean-de-Braye, 1998; p. 114.

103 Jean Toulat, *Combattenti della nonviolenza*, E.M.I., Bologna, 1984; p. 21.

104 Fulvio Manara, *La giustizia della grazia e la saggezza dell'amore. La relazione tra Lanza del Vasto e Gandhi*, in: Antonino Drago e Paolo Trianni (a cura di). *La filosofia di Lanza del Vasto. Un ponte tra Occidente ed Oriente*, Jaca Book, Milano, 2008; p. 63.

105 Fulvio Manara, *La relazione con Gandhi nel Pellegrinaggio alle sorgenti – Note per lo studio e la ricerca*, in: Antonino Drago (a cura di), *Il pensiero di Lanza del Vasto: una risposta al XX secolo*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, 2010; p. 63.

106 Gv: 3,8.

*fede mi ha dettato [...]. Vado a Wardha da Gandhi. Il mio Signore ha detto: 'Non chiunque dice 'Signore! Signore!' entrerà nel Regno dei Cieli; ma colui che fa la volontà del Padre mio, che è nei cieli'<sup>107</sup>. Colui che seguirò somiglia in tutto al mio Signore. Lo copre solo un telo e non porta denaro alla cintura. Non si preoccupa di sapere se mangerà domani, né di cosa si vestirà. Ha sofferto tribolazioni per fame e sete di giustizia. Ha offerto la guancia sinistra quando gli hanno colpito la destra. È venuto per servire, come il mio Signore. Gli sono grato di non essersi servito del mio Signore per regnare sugli uomini. [...] Credono che vado in India a cercare l'avventura, invece cerco di uscire dall'avventura, di incamminarmi verso il Vero. Vado in questa terra sconosciuta come si ritorna a casa propria. Grande terra materna e vegetale. Torno alle sorgenti della nostra eternità. [...] Il dovere del saggio non è cercare il riposo, ma combattere per la pace'<sup>108</sup>.*

Il 3 gennaio 1937 sbarcò a Colombo, sull'isola di Ceylon, attuale Śrī Lanka; subito a disagio con i propri abiti e tratti somatici, era scambiato per un ricco dominatore inglese. Tormentato da mercanti e mendicanti, scrisse: *"da quelli che mi stanno intorno non mi aspetto maggiore umanità che se fossi in mezzo al mare tra i pesci"*<sup>109</sup>. Eppure, restando sull'isola una settimana, raggiunse il culmine dello stupore: si meravigliò per la straordinaria varietà umana a cui assisteva e visitò per la prima volta santuari buddhisti. Incontrò un pescatore, al quale chiese perché avesse infranto il divieto di uccidere e mangiare animali. Non aggiunse commenti alla risposta che ricevette: *"La nostra legge [...] non ci vieta di mangiare, ma soltanto di uccidere. Non ci proibisce di lasciar pendere un gancio nell'acqua. Questo pesce si è preso da sé all'amo che ho immerso nel lago. Io non ho fatto altro che riprendere il mio gancio e il pesce è morto da sé sulla riva"*<sup>110</sup>.

Superò lo stretto di Palk e raggiunse Madurai, prima grande città del sub-continente. Si disfece degli indumenti occidentali e preferì tuniche e sciarpe di cotone locale; indossò i sandali e si rasò i capelli. Riuscì in questo modo a districarsi meglio in *"un paese dove i migliori si nascondono [...]. Quanto allo straniero che rimane sotto il coperchio da formaggio del casco coloniale, sostengo che egli non può conoscere gli Indù: può rimanere qui trent'anni, per governare o trafficare, per divertirsi o studiare: anche se osservatore sagace, partirà senza conoscerli. [...] Giudicherà il vasto e misterioso paese [...] senza storia dalle proprie relazioni col suo domestico"*<sup>111</sup>.

Parafrasando l'approssimativa ricostruzione di Arnaud de Mareuil, Lanza intuì sin dai primi giorni uno dei pilastri della tradizione spirituale vedica del Sanātana Dharma, colonialmente definito 'induismo': tutti gli dei e le dee del 'pantheon' indiano, equiparabili alle schiere angeliche nella cosmovisione giudeo-cristiano-islamica, rappresentano infiniti aspetti, immagini o nomi del Dio Unico, al contempo immanente, individualizzato e trascendente. Fu, così, tra i primi intellettuali europei a constatare che *"gli hindu conoscono Dio come noi lo conosciamo"*<sup>112</sup>. Girovagando, si imbatté in una bottega dove discepoli di Gandhi vendevano stoffe filate e tessute a mano nei villaggi. Vi incontrò un umile brahmino, distaccato da casa, famiglia, lavoro, possessi, il quale si offrì *sua sponte* per evitargli seccature. In sua compagnia visitò diversi templi dedicati al Signore Śiva. Giunto il giorno di separarsi, Lanza lo ringraziò, preannunciando che gli avrebbe scritto delle lettere; la

---

107 Mt: 7,21

108 Arnaud De Mareuil, *Lanza del Vasto: Sa Vie, Son Oeuvre, Son Message*, Éditions Dangles, Saint-Jean-de-Braye, 1998; pp. 121-122.

109 Lanza del Vasto, *Pellegrinaggio alle sorgenti*, Jaca Book, Milano, 1978; p. 8.

110 Ibidem, p. 13.

111 Ibidem, p. 24.

112 Ibidem, p. 118.

risposta che ricevette fu laconica: *“Mio padre quando è morto non mi ha scritto una cartolina. Mia madre quando è morta non mi ha scritto una lettera per dirmi se si trova meglio dove è andata; mia moglie quando è morta non mi ha mandato una cartolina illustrata [...]. Perché quelli che partono dovrebbero rimanere nel ricordo di quelli che rimangono? Quando sarete partito io non voglio mai pensare a voi per timore del rimpianto. Il rimpianto è un male quasi pari all’attaccamento! Basta morendo aver conservato un solo rimpianto perché vana diventa la speranza di non tornare più in questo mondo”*<sup>113</sup>. Da Tiruchirappalli si recò al maestoso tempio dedicato al Signore Viṣṇu di Śrīrangam, il più grande del paese. Grazie all’incontro con un altro brahmino si inoltrò ulteriormente nella millenaria sapienza vedica e brahmanica. Da lui ricevette preziosi insegnamenti sulle varie scuole filosofiche di Advaita Vedānta e sul Tantra. Dispiaciuto per non poter esplorare a piedi un paese sconosciuto, fu rassicurato in merito al prosieguo del pellegrinaggio: *“l’ospitalità da noi è un’istituzione pubblica”*<sup>114</sup>. Poco prima di salutare questa seconda guida, dedusse che era un discepolo del Mahatma dal fatto che era disposto a cenare con uno straniero, comportamento tradizionalmente vietato ai membri della sua casta. Risalendo in treno verso Madras fece tappa a Tiruvannamalai, in visita all’eremo di Ramana Maharshi. Frettolosamente deluso, vi si trattenne solo pochi giorni. Mentre sgomitava in stazione schiacciato dalla calca, un ragazzo gli sottrasse la borsa per occupargli un posto sul vagone: quando seppe che era diretto a Wardha, il giovane lo ringraziò con un sorriso.

Il 29 gennaio, in lacrime, Lanza del Vasto incontrò finalmente Gandhi, ormai sessantottenne, il quale lo accolse come un figlio. *“Io credo – scrisse alla madre il giorno successivo – che Bapuji è portatore della Parola vivente del Cristo e della Legge di Dio. Credo veramente, vedo veramente, che la semplicità evangelica è tornata sulla terra, che un popolo intero si prepara in silenzio al Grande Ritorno”*<sup>115</sup>. Un solo sconvolgente frammento degli insegnamenti ricevuti quel primo fatidico giorno ha superato le maglie del tempo e della censura: *“Poiché parlavo con collera dei grandi capi violenti d’Europa, egli mi disse con dolcezza: ‘E che diresti poi se Dio li prendesse alla Sua destra e dicesse loro: ‘mi avete ben servito come flagelli?’”*<sup>116</sup>. A quel tempo il Mahatma già da tre anni si era distaccato dalle dinamiche del Congresso, sempre più simile a un’enorme macchina politica strabordante di carrieristi. Un gruppo minoritario, ma influente, noto come ‘Alto Comando’, continuava a sostenerlo apertamente, nonostante l’emersione di altre correnti in opposizione; il Mahatma, insomma, *“aveva smesso di seguire le politiche locali, scegliendo per sé piuttosto il ruolo [...] di ‘educatore’ dei membri del Congresso, di custode della coscienza critica”*<sup>117</sup> dei suoi membri, troppo *“concentrati sull’economia moderna, sull’industrializzazione e sull’imitazione del mondo occidentale”*<sup>118</sup>.

---

113 Ibidem, p. 48.

114 Ibidem, p. 74.

115 Arnaud De Mareuil, *Lanza del Vasto: Sa Vie, Son Oeuvre, Son Message*, Éditions Dangles, Saint-Jean-de-Braye, 1998; p. 123.

116 Frédéric Richaud, *Voir Gandhi: l’extraordinaire périple de Lanza del Vasto*, Editions Grasset & Fasquelle, Parigi, 2018; p. 138.

117 Fulvio Manara, *La relazione con Gandhi nel Pellegrinaggio alle sorgenti – Note per lo studio e la ricerca*, in: Antonino Drago (a cura di), *Il pensiero di Lanza del Vasto: una risposta al XX secolo*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, 2010; p. 65. La citazione prosegue: *“[Gandhi] aspirava a una trasformazione impossibile, ad un ‘congresso dei villaggi’, e ciò era ovviamente abbastanza lontano dal profilo che il Congresso di fatto stava invece assumendo”*.

118 Ibidem, p. 69.



A Lanza fu assegnato subito un posto alla scuola artigianale di Maganwadi<sup>119</sup>, dove sotto la supervisione di Joseph Kumarappa, cristiano e futuro economista<sup>120</sup>, avrebbe appreso di falegnameria, filatura, tessitura, rudimenti di molitura, primo soccorso, lingua hindi e veterinaria. “Accompagnato dal rumore di viella<sup>121</sup> del filatoio a pedale, Giuseppe canta tutto il giorno”<sup>122</sup>. Tuttavia, l’apprendimento più prezioso durante quel periodo fu “l’arte della restituzione, rispetto alle ricchezze da lui stesso ricevute in dono in precedenza (lusso e sapere)”<sup>123</sup>. Dopo due mesi trascorsi presso la scuola, immerso nella dottrina del maestro, Gandhi gli assegnò il celebre nome di Shantidas<sup>124</sup>, ‘Servitore di Pace’. Raccomandò, inoltre, al nuovo arrivato di astenersi per l’intera permanenza da qualsiasi lavoro intellettuale, al fine di consacrarsi interamente all’apprendistato manuale in comunità. Ai lati di una strada sterrata erano allineati dormitori, uffici, refettori, cucine, stalle, laboratori, torchi e lavatoi. I suoi compagni, “una trentina di uomini tra i diciotto e i venticinque anni, provenivano da tutte le province e da tutte le caste. Erano venuti ad imparare a cardare, filare, lavorare il legno, il cuoio o la carta. Tutti [...] si impegnavano ad osservare le undici virtù che, secondo Gandhi, avrebbero fatto di loro degli individui liberi: Satya (la verità), Ahimsā (la non-violenza), Brahmacharya (la continenza), Asteya (l’astensione dal furto), Aparigraha o Asangraha (il distacco dai possessi o assenza di avidità), Sharirshrama (il lavoro fisico o ‘lavoro per il pane’), Āsvāda (il digiuno o ‘controllo del palato’), Abhaya (l’intrepidezza), Sarva-Dharma-Samānātva (il rispetto di tutte le religioni), Swadeshi (il dovere verso il vicino) e Asprishyatānivāraṇa (la soppressione dell’intoccabilità). Una volta conclusa la formazione, sarebbero partiti, come degli apostoli, [...] per dedicarsi a qualche villaggio diseredato. Lì avrebbero aiutato gli abitanti a ricostruire le antiche industrie artigianali; avrebbero insegnato i benefici dell’autosufficienza e del commercio di prossimità; li avrebbero iniziati ai principi dell’Ahimsā; avrebbero vigilato sulla pulizia del sistema fognario e idrico; avrebbero tentato di prevenire le epidemie distribuendo medicinali semplici. Avrebbero mostrato con i loro atti l’esempio stesso della virtù”<sup>125</sup>. Durante i mesi trascorsi presso l’ashram<sup>126</sup>, Lanza poté attingere a piene mani

---

119 La scuola di Maganwadi, fondata nel gennaio 1936, era diventata anche la sede della ‘All India Village Industries’ Association’ (AIVIA), istituita un anno prima.

120 Cfr.: Joseph Kumarappa, *Economia di condivisione*, Edizioni Centro Gandhi, Quaderni Satyagraha n. 20, Pisa, 2011.

121 La traduttrice dell’opera di Jean Toulat (*Combattenti della nonviolenza*, E.M.I., Bologna, 1984) spiega che la ‘viella’ è un antico strumento musicale, adoperato soprattutto dai menestrelli e dai *troubadours* provenzali, che si suona girando una ruota.

122 Jean Toulat, *Combattenti della nonviolenza*, E.M.I., Bologna, 1984; p. 25.

123 Fulvio Manara, *La relazione con Gandhi nel Pellegrinaggio alle sorgenti – Note per lo studio e la ricerca*, in: Antonino Drago (a cura di), *Il pensiero di Lanza del Vasto: una risposta al XX secolo*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, 2010; p. 73.

124 È possibile ipotizzare che Gandhi, originario del Gujarat e di madre jaina, abbia scelto questo appellativo anche in memoria di Shantidas Jhaveri, celebre gioielliere di corte, mercante di metalli preziosi e banchiere al tempo dell’imperatore Moghul Shah Jahan (1592-1666 d.C.): estremamente devoto, Shantidas Jhaveri sostenne e protesse la comunità dei Jaina del Gujarat durante il XVII secolo.

125 Frédéric Richaud, *Voir Gandhi: l’extraordinaire périple de Lanza del Vasto*, Editions Grasset & Fasquelle, Parigi, 2018; pp. 140-141. Per una traduzione più precisa ed una spiegazione di più ampio respiro circa gli undici principi invalsi presso le comunità fondate dal Mahatma Gandhi in India, si veda: Satish Kumar, *Il Cammino è la Meta*, Fiori Gialli, Velletri, 2006 [1978]; pp. 345-370.

<sup>126</sup> Dal significato letterale di ‘luogo in cui il lavoro svolto è più intenso’, e non ‘assenza di sforzo’, come studiosi ignari del sanscrito hanno erroneamente ipotizzato [Cfr.: Carmela Ilardi, *Lanza del Vasto rinnova il cristianesimo*, in: Antonino Drago (a cura di), *Il pensiero di Lanza del Vasto: una risposta al XX secolo*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, 2010; p. 164], il modello dell’āshram rievoca “una comunità, ma anche un laboratorio di autonomia economica affinché i villaggi

alla dottrina e alla prassi non-violenta gandhiana<sup>127</sup>. Assorbì in particolare tre fondamentali insegnamenti, che avrebbero segnato la sua vita per sempre: “*ho incontrato [...] ciò che non avevo mai visto nel nostro paese. Prima di tutto [...] la semplicità di vita dei maestri spirituali: nell’estrema povertà, in una capanna o in una grotta, attornati dai loro discepoli. [...] Incontrai molta gente che viveva in modo evangelico, con il culto della povertà, in case dove non esisteva quasi niente e tutto era immacolato e pulito e dove eri ricevuto con una cortesia perfetta. La seconda cosa che mi affascino fu la scoperta del silenzio. In mezzo a questo popolo rumorosissimo, che giorno e notte sta nel chiasso, esiste una sete di silenzio, una tradizione di silenzio. Esistono maestri spirituali che non insegnano altro che la ‘presenza’. La gente va da loro e li vede meditare in silenzio: si siedono intorno e meditano anch’essi, colmati dalla visione del maestro. [...] Scoprii anche la meditazione, non come riflessione né come discorso interiore, ma come capacità di sospendere la meccanica della mente, rimanendo davanti all’oscurità interiore, finché essa non diventa luminosa*”<sup>128</sup>.

La mente del novizio, tuttavia, scalpitava dal desiderio di approfondire il sanscrito e lo Yoga, turbinava sulle pubblicazioni da completare, divagava sulla possibilità di trasferirsi e prestare solo ‘mezza giornata’ di servizio presso i centri di beneficenza istituiti dal santo bengalese Śrī Rāmākṛṣṇa. Ammirando il Mahatma filare, rifletté anche sulla Chiesa Cattolica allora in crisi: “*Ah! Se i papi avessero saputo approfittare del fatto che erano sovrani per insegnarci come si governa quando si ‘crede alla potenza dello spirito’; se non avessero disputato con l’Impero solo per territori e prerogative!*”<sup>129</sup>. La distrazione, quindi, nonostante le mattinate trascorse all’arcolai<sup>130</sup>, i racconti serali degli anziani e le passeggiate domenicali insieme al maestro, lo incalzava e i tarli del dubbio ne corrodevano la determinazione.

Si approssimava la Pasqua e Lanza decise di recarsi a piedi nudi e a digiuno da Shegaon a Nagpur, a circa ottanta chilometri da lì, per raggiungere la chiesetta, curata dalla locale comunità cristiana di San Francesco di Sales, nel giorno della Risurrezione. Partì il Venerdì Santo; lungo il tragitto, però, lo sorprese un ciclone, cadde nella melma e fu quasi colpito da un fulmine. Tratto in salvo dagli abitanti dei villaggi, riuscì alla fine a partecipare alla Santa Messa. Di ritorno all’ashram, scoprì che Gandhi aveva pensato di inviarlo in una regione settentrionale più fresca, in vista dell’incombente stagione calda prima del monzone. Quando Shantidas gli chiese il permesso di spingersi in pellegrinaggio fino alle fonti del Gange sull’Himalaya, ai confini con il Tibet, il Mahatma di primo acchito rifiutò: il viaggio, visti i precedenti, sarebbe stato troppo faticoso e pericoloso. Ma poi, data

---

*apprendano a produrre tutto ciò di cui hanno bisogno con i mezzi di cui dispongono*”. [Fonte: Jean-Baptiste Libouban, *Arche Alliance*, in: *Nouvelles de l’Arche*, anno XLVII, n. 3, gennaio-febbraio 1999; p. 72]

127 Cfr.: Roberto Pagni, *Ultimi dialoghi con Lanza del Vasto*, Edizioni Paoline, Roma, 1981; pp. 107-113. Riteniamo indispensabile riportarne alcuni estratti: “*Se tutto il mondo agisse come noi e lavorasse con le sue mani non ci sarebbe bisogno di energia atomica o di quella prodotta dal petrolio. La forza del corpo, condotta con prudenza ed intelligenza, sarebbe più che sufficiente a sfamarci, provvedendo così a tutti i nostri bisogni e comodità. [...] La guerra non viene dall’odio, né dai bisogni economici, ma dalla sete di potere che non si estingue mai; è la sete più grande del mondo, più lunga dei secoli. Essa viene dalla pretesa del Potere, quale che sia il regime, di aver diritto di vita e di morte su ognuno. [...] Quello che abbiamo costruito con l’Arca è una società senza classi, dove ognuno lavora secondo le proprie forze, i propri talenti, i propri gusti e riceve secondo i propri bisogni. E tutto ciò senza ammazzare nessuno*”.

128 Roberto Pagni, *Ultimi dialoghi con Lanza del Vasto*, Edizioni Paoline, Roma, 1981; p. 53.

129 Frédéric Richaud, *Voir Gandhi: l’extraordinaire périple de Lanza del Vasto*, Editions Grasset & Fasquelle, Parigi, 2018; p. 155.

130 “*Questa macchina – annotava – è la ruota della nostra liberazione. Il povero è indipendente come lei, che gira intorno al suo perno. Lui lavora per sé e per coloro che ha preso in carico e che ama. Lavora per sé, ma al contempo lavora per tutti, poiché mostra agli altri il cammino della liberazione*”. [Fonte: Frédéric Richaud, *Voir Gandhi: l’extraordinaire périple de Lanza del Vasto*, Editions Grasset & Fasquelle, Parigi, 2018; p. 144]

l'insistenza di Shantidas, finì per cedere e ne predispose minuziosamente le tappe, confidandogli: *“ora non faccio più niente per me, non digiuno neanche più per me: non digiuno più se non per ragioni di Stato. [...] Del resto, non ho scelto la mia vita secondo il mio desiderio, non ho fatto che seguire quella che il Signore ha voluto indicarmi”*<sup>131</sup>.

Il treno condusse Lanza dapprima a Delhi, poi ad Agra. Qui ammirò lo splendore del Taj Mahal, poi visitò il quartiere islamico, dove salvò un cavallo fustigato da bruti, non incontrando molta ospitalità. Benché constataste amaramente le difficoltà del Mahatma nel suggellare una fratellanza interconfessionale, sui musulmani appuntò: *“Amo la loro pubblica attestazione del Dio che non è altro che Dio; la loro mistica concreta; la loro fede non impiastricciata di scipitaggini filosofiche, né di banalità morali”*<sup>132</sup>. Raggiunse, quindi, la città santa di Hardwar, dove visitò una scuola gandhiana che applicava la pedagogia del Nai Talim<sup>133</sup>, poi proseguì diretto a Rishikesh. Da qui, dopo una prima permanenza a Dehradun, ospite del Diwan locale, si incamminò, bastone ramato alla mano, verso le cime innevate. Fu riconosciuto come ‘kshatriya’ (guerriero/amministratore nella tradizionale società indiana) ed ospitato dai principi della famiglia reale nepalese, poi dalla loro sorella, principessa solitaria. Abitavano sfarzosamente tra le montagne con figli e servitù; la donna, invaghitasene, lo trattenne per una settimana. Lanza si mantenne distaccato e combatté *“con i tre demoni della lussuria, della malinconia e della comodità”*<sup>134</sup>, riflettendo insieme a lei sull'amore: *“L'attaccamento è un sordido peccato, perché è avarizia dell'amore, impedimento all'amore e, come tale, peccato. Vi sono affetti senza amore, che bisogna estirpare senza pietà. [...] Merita il nome di santo chi sa amare con distacco, con un amore così puro da non produrre ombra”*<sup>135</sup>. Durante il cammino di due settimane verso le sorgenti dello Yamuna e del Gange, giunse febbricitante e ferito alla città santa di Uttarkashi. Qui dopo un po' si riprese e visse indimenticabili giorni di preghiera e meditazione. Agenti di polizia lo raggiunsero; sotto minaccia di arresto gli intimarono di firmare la promessa di non oltrepassare la frontiera cinese. Non accettò, tuttavia, il loro aiuto.

Quanto gli accadde nella notte tra il 16 e il 17 giugno nei pressi di Narendranagar, a più di tremila metri di quota, sarebbe riemerso nei suoi racconti solo trentotto anni dopo. Si sentì chiamare, ma voltatosi non vide nessuno; era solo, sotto l'effulgente cielo stellato. La voce gli disse imperiosa: *“Shantidas, cosa fai lì? Torna e fonda”*. Come e cosa fondare non poté allora sapere: *“libertà nella sottomissione – avrebbe commentato – libertà come dono meraviglioso da cui a volte vorremmo proprio essere sollevati. [...] Che fare in quel paese, che altri non potessero meglio di me, perché sono a migliaia, più puri, più forti, migliori, e hanno il loro capo e padre per guidarli alla vittoria. Mentre nelle mie patrie non c'è nessuno. Buono o cattivo, sarò il primo e il solo... Questa considerazione, lungi dall'eccitare il mio orgoglio, mi faceva fremere di dubbio e timidezza. Non è meglio prendere una piccola parte di una grande cosa che gettarsi in una cosa troppo grande e cadere? - Non ho scelta. [...] Devo gettarmi, fare del mio meglio per la grande cosa e morire!”*<sup>136</sup>. Il Mahatma gli aveva da poco inviato una lettera, pregandolo di tornare a salutarlo prima di lasciare

---

131 Lanza del Vasto, *Pellegrinaggio alle sorgenti*, Jaca Book, Milano, 1978; p. 142.

132 Ibidem, p. 147.

133 Cfr.: Mohandas K. Gandhi, *Villaggio e autonomia*, Quaderni d'Ontignano, LEF, Firenze, 1982; pp. 65-76.

134 René Doumerc, *Dialogues avec Lanza del Vasto*, Les Éditions du Cerf, Parigi, 1980; p. 33.

135 Lanza del Vasto, *Pellegrinaggio alle sorgenti*, Jaca Book, Milano, 1978; pp. 161-162.

136 Lanza del Vasto, *L'Arca aveva una vigna per vela*, Jaca Book, 1979, Milano; p. 17.

l'India, così che con una missiva<sup>137</sup> del 27 giugno Shantidas lo rassicurò. Scrisse che aveva compreso per divina intercessione lo scopo della sua esistenza, ammise di non essersi sentito adatto, per indole ambiziosa e combattiva, alla placida tranquillità senza rischi del villaggio indiano; sarebbe presto tornato *“là dove la pace è maggiormente in pericolo e i suoi amanti più odiati e osteggiati, [cioè] in Occidente”*<sup>138</sup>. Avrebbe cercato compagni con cui fondare una fratellanza errante, instancabile nel sacrificio di sé e disciplinata come un esercito, votata, in povertà, purezza, lavoro ed obbedienza, a predicare la non-violenza in tutto il continente e ad instillare la conversione parlando al cuore di ognuno; i membri di questo ordine ascetico avrebbero rifiutato ogni incarico ufficiale e di potere nell'apparato statale, militare e civile, primo loro avversario, impegnandosi ad affrancare chiunque dalla sua morsa, dalla codardia, dalla pigrizia e dall'egregore della massa. *“Non ridete, caro Bapuji, della mia aspirazione – implorava nella lettera – benché suoni e sembri smisurata. Se anche una piccola parte di ciò che ho sognato verrà alla luce, sarà una conquista per sempre. D'altronde, la mia debolezza è tale che se non vedessi così in grande, non tenterei proprio nulla. Pregate piuttosto per me [...] che non sia solo la fantasia di un poeta, ma qualcosa di vivente, di verde, un ramo del grande albero nato da voi”*<sup>139</sup>. Non molte settimane dopo, Lanza annotava nel taccuino il nome di 'Ordine Errante della Ruggine', in omaggio alla *“vendetta silenziosa della terra sulle armi e sulle macchine”*<sup>140</sup>.

In luoghi sperduti fra le vette himalayane, ancora più a nord di Narendranagar, Shantidas fu ospitato, mentre infuriava la tempesta, da un sacerdote nel tempio della Madre Kali; venne poi accompagnato da un anacoreta rinunciante, insediato da anni in una caverna, il quale gli regalò, per agevolarlo nel cammino, l'unico oggetto di cui disponeva: un paio di ciabatte di corda. Quando Shantidas si arrese a questa inenarrabile generosità, l'altro rispose: *“Perché mi ringraziate? Perché mi sorridete? Perché mi guardate così dall'esterno? Non sono forse il vostro stesso sé?”*<sup>141</sup>. Rientrato sfinite al paesino, seppa delle cagionevoli condizioni di salute di sua madre Anne-Marie, prefissandosi così il proposito di ripartire a settembre.

Il 5 luglio del 1937 Lanza fu accolto dalla giovialità e dalla pazienza di Swami Shivananda Saraswati presso il monastero di Munikereti, poco lontano da Rishikesh. Una delle prime conversazioni che il grande Maestro e Yogi ebbe con il nuovo sprovveduto arrivato merita una citazione integrale: *“M'interrogò: ‘La vostra salute è buona?’ ‘A tutta prova’, risposi. ‘È condizione indispensabile per entrare in una religione’, affermò. ‘Come vi nutrite?’ ‘Come un brahmino povero’. ‘Va bene: la purezza del cibo è necessaria per colui che vuole avvicinarsi alle dimensioni dello spirito. Come dormite?’ ‘Come un ciocco, come una pietra.’ ‘E non sognate?’ ‘No.’ ‘Ecco un buon segno: potete*

---

137 Esaminando il testo della lettera, si deduce che Lanza del Vasto rispondeva con essa ad una precedente missiva inviata da Gandhi, della quale, tuttavia, non ha mai più fatto menzione, né è rimasta alcuna traccia, benché considerata *“come il più prezioso tra tutti i beni”*, *“segno di amore paterno e sollecitudine”*. [Fonte: Frédéric Richaud, *Voir Gandhi: l'extraordinaire périple de Lanza del Vasto*, Editions Grasset & Fasquelle, Parigi, 2018; p. 189]

138 Arnaud De Mareuil, *Lanza del Vasto: Sa Vie, Son Oeuvre, Son Message*, Éditions Dangles, Saint-Jean-de-Braye, 1998; p. 130.

139 Arnaud De Mareuil, *Lanza del Vasto: Sa Vie, Son Oeuvre, Son Message*, Éditions Dangles, Saint-Jean-de-Braye, 1998; p. 131.

140 Jean-Baptiste Libouban, a proposito della scelta del primo nome immaginato per l'ordine errante e laborioso di cui ebbe intuizione nel nord dell'India, commenta così: *“si comprende, quindi, [...] come Lanza del Vasto intendesse realizzare un ordine contestatore. Un ordine quale obiezione di coscienza all'interno della società”*. [Fonte: Jean-Baptiste Libouban, *Le regole e i voti nella comunità dell'Arca*, in: Donatella Abignente e Sergio Tanzarella, *Tra Cristo e Gandhi: L'insegnamento di Lanza del Vasto alle radici della nonviolenza*, San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo, 2003; p. 80]

141 Lanza del Vasto, *Pellegrinaggio alle sorgenti*, Jaca Book, Milano, 1978; p. 184.

*diventare un grande risvegliato. La vostra virilità è sana e forte?* ‘Sì, un cavallo difficile da domare.’ *Tanto meglio: occorre che la castità non sia vuota. Avete voce? Cantate?* ‘Sì.’ *‘Cantate’*<sup>142</sup>. Volontà, ardore, devozione e intrepidità erano fra le doti di cui lo Swami incoraggiava a tutti i suoi discepoli lo sviluppo, al fine di affrontare al meglio l’ardua ‘Via dello Yoga’, per la quale riteneva Shantidas idoneo. Si rammaricò, tuttavia, di non poterlo ammettere come discepolo, in quanto già al seguito di Gandhi, ma lo invitò a fare della croce il suo oggetto assiduo di meditazione, promettendo: *“Vi impartirò il mio insegnamento nel linguaggio simbolico a noi familiare. Sta a voi tradurlo nella vostra lingua interiore, in lingua cristiana. Ciò che vogliamo raggiungere rimane al di là dei nomi, al di là delle forme e delle distinzioni, non è vero?”*<sup>143</sup>. Eppure, nonostante l’anelito iniziale a disfarsi di *“quel piccolo mucchio di orgoglio e di ignoranza che chiamo ‘Io’*”<sup>144</sup>, Lanza rimase insoddisfatto da pratiche che ritenne, con superba superficialità, poco severe, nonché da un cibo considerato troppo abbondante. Così, dopo solo due settimane si defilò.

Il 20 luglio incontrò per le strade della città himalayana un praticante, di cui non avrebbe mai rivelato l’identità, ricordato con lo pseudonimo di Sadhaka Sharma. Questi per due volte gli si propose come guida spirituale personale: alla terza Shantidas accettò. Le esperienze vissute durante i vari periodi di noviziato trascorsi a intermittenza insieme a costui sarebbero state solo in parte romanizzate. Ad agosto si recò in Punjab in visita presso il maestro dell’amico, per poi fare ritorno a Dehradun ospite nella dimora coniugale. La coppia, insieme ad altri familiari, viveva come due monaci nella stessa casa. Fu allora persuaso a posticipare di sei mesi la partenza per l’Europa.

Il 20 agosto si recò a Benares, ospite dell’Università Indiana, ma ne avrebbe serbato un pessimo ricordo: *“Non ero più avvezzo, da quando avevo lasciato l’Europa, a udire discorsi sulla Patria, il Progresso, la Rivoluzione, la Scienza e il Sol dell’Avvenire, né discussioni sulle pedanti baggianate di Hegel e Marx. [...] Come tutti i nazionalisti sembra che abbiano molta fretta di togliere alla loro nazione tutto quello che le è proprio. Ho detto loro: ‘Quel che nessun conquistatore straniero ha potuto fare contro il vostro paese: rompere le sue tradizioni, deridere la sua fede, [...] ferirla nella sua anima, sembra essere il vostro scopo essenziale [...]. Volete l’indipendenza dell’India, la sua grandezza, la sua gloria. Se vi lasciassero fare, fra dieci anni l’India non esisterebbe più”*<sup>145</sup>. Giunse da lì a Calcutta, dove il console italiano, funzionario fascista senza la minima simpatia per Gandhi, gli negò l’estensione del visto. Ne avrebbe fatto a meno. Volle, quindi, visitare Bodh Gaya nella pianura del Bengala e fare la conoscenza a Shantiniketan di Rabindranath Tagore<sup>146</sup>, la cui *“cortesia era degna di un re”*<sup>147</sup>. Non lontano, visitò anche di sfuggita l’ashram di Ananda May Ma<sup>148</sup>.

Il 3 settembre ritornò a Wardha, dove per tre settimane fu nuovamente sommerso di premure dagli altri membri del ‘kula’, o famiglia dell’ashram. Sei ministri appartenenti al Partito del Congresso

---

142 Ibidem, p. 188.

143 Ibidem.

144 Ibidem.

145 Lanza del Vasto, *Pellegrinaggio alle sorgenti*, Jaca Book, Milano, 1978; p. 250.

<sup>146</sup> Nato nel 1861, Rabindranath Tagore è stato uno dei più importanti poeti, musicisti, pittori, romanzieri, riformatori sociali e pedagogisti indiani contemporanei, celebre a livello nazionale e internazionale. Viaggiò molto, finché nel 1901 istituì a Shantiniketan l’università Vishwa Bharati. Tra il 1912 e il 1913 ricevette un dottorato onorario a Calcutta, vinse il premio Nobel per la letteratura e fu nominato cavaliere dalla Corona Britannica, in seguito riconsegnato in segno di protesta. Morì nel 1941.

147 Lanza del Vasto, *Pellegrinaggio alle sorgenti*, Jaca Book, Milano, 1978; p. 253.

148 Cfr.: Ram Alexander, *La morte deve morire*, La Biblioteca di Vivarium, Milano, 2008.

Indiano, appena nominati, vennero a consultarsi con Gandhi in merito alla riforma dell'educazione elementare<sup>149</sup>. Un bel giorno il Mahatma, ritenendo che Lanza dovesse restare con lui per cinque anni, lo interrogò, come un genitore attento ed esigente, circa i suoi piani futuri: “*Sei chiamato? O sei tu che ti stai chiamando? O ti sforzi di crederti chiamato? Sei tu che giudichi la cosa opportuna, necessaria, urgente? [...] Fai affidamento sulla tua intelligenza, sulle tue capacità? Sappi allora che fallirai. Domandati: è la volontà di Dio o la mia? Solo questo importa*”<sup>150</sup>. In un'altra occasione, in merito alla promessa di astenersi da qualsiasi incarico politico già annunciata in una precedente lettera, Gandhi ammonì il discepolo: “*Ma se vi si offre il potere, dovete prenderlo*”, al che Shantidas rispose sarcastico: “*Non me l'offriranno. Troppa gente lo vuole perché lo si offra a chi non sa che farsene... [Inoltre] non farò quello che dite, farò quello che fate. Cosa ci fate in questa capanna?*”<sup>151</sup>. Da allora presentò che non avrebbe dovuto barcamenarsi per reclutare compagni di missione, ma attendere che giungessero spontaneamente a lui come prova dell'autenticità della propria vocazione. In quel frangente, in realtà, se non fosse stato per la chiamata udita, il pellegrino era intenzionato a “*restare in India per sempre. Mi trovavo molto bene, e pensavo come molti europei che avevo incontrato in India, di occuparmi di qualche villaggio, stabilire il modo di vita gandhiano e partecipare alla liberazione di questo paese, servendo così il mondo intero, vista la qualità di quella rivoluzione non-violenta*”<sup>152</sup>.

Da ottobre a inizio dicembre Lanza fu nuovamente ospite dei coniugi Sharma a Dehradun. Qui, grazie al clima disteso e disciplinato, poté dedicarsi indisturbato alle preghiere e alle pratiche di austerità, allo studio del Rāmāyana, delle Upaniṣad, degli Yogasutra, quindi al perfezionamento di alcuni scritti rimasti in sospeso. Per lignaggio Sharma, che prima di intraprendere il percorso spirituale era stato al servizio del governo indiano<sup>153</sup>, si presentava come discendente di Gargi Vachaknavi, filosofa e commentatrice dei Veda, vissuta nel VII secolo a.C. Shantidas non esitò a raccontare, in una lettera indirizzata alla madre, che l'amico aveva quotidianamente visioni, levitava in meditazione, curava con erbe, talismani e formule magiche segrete. Era stato accolto come suo primo e unico discepolo, ma non gli fu mai consentito di chiamarlo ‘maestro’. Tra i due si sviluppò un affetto profondo. L'8 dicembre Lanza e Sharma furono invitati a Rishikesh per il matrimonio di un dignitario locale, poi si diressero alla volta di Almora e del villaggio di Kotwalgaon, dove trascorsero il Natale<sup>154</sup>. Assisterono a concitate celebrazioni notturne di estasi a ritmo di tamburo e

---

149 Di lì a poche settimane, il 22 e 23 ottobre 1937, Gandhi sarebbe stato invitato a presiedere un'importante conferenza sull'istruzione superiore organizzata dalla Marwari High School di Wardha, alla quale presenziò anche Vinôbâ Bhave, già educatore su invito del maestro presso la scuola del Satyagraha Ashram. Per alcuni reazionarie e rivoluzionarie al contempo, le risoluzioni approvate contemplavano la gratuità e l'obbligatorietà per sette anni dell'istruzione su scala nazionale, la predilezione delle lingue madri rispetto all'inglese, la centralità del lavoro manuale produttivo, la vendita dei prodotti per il sostentamento degli insegnanti. Purtroppo, alla Conferenza di Wardha Lanza del Vasto non partecipò. [Fonte: Fulvio Cesare Manara, *Gandhi e l'istruzione: lo schema di Wardha*, in: Donatella Dolcini, Enrico Fasana, Caterina Conio (a cura di), *Il Mahatma Gandhi: ideali e prassi di un educatore*, Istituto Propaganda Libreria, Milano, 1994; pp. 223-224]

150 Arnaud De Mareuil, *Lanza del Vasto: Sa Vie, Son Oeuvre, Son Message*, Éditions Dangles, Saint-Jean-de-Braye, 1998; p. 136.

151 Lanza del Vasto, *L'Arca aveva una vigna per vela*, Jaca Book, 1979, Milano; p. 19.

152 Roberto Pagni, *Ultimi dialoghi con Lanza del Vasto*, Edizioni Paoline, Roma, 1981; p. 54.

<sup>153</sup> Cfr.: Jean-Baptiste Libouban, *Arche Alliance*, in: *Nouvelles de l'Arche*, anno XLVII, n.3, gennaio-febbraio 1999; p. 72.

<sup>154</sup> Pare che in quel frangente Lanza del Vasto finisse anche di redigere i pilastri della sua longeva postura filosofica in aforismi del genere: “*Se disapprovi la menzogna, lascia la città. Se disapprovi la banalità, non leggere il giornale. Se disapprovi la bruttezza del secolo, scaglia lontano da te ciò che proviene da una fabbrica. Se disapprovi la macelleria, smetti di mangiare carne. Se disapprovi il bordello, guarda tutte le donne come se fossero tua madre. Se disapprovi la*

visitarono un tempio dedicato a Ganesha. L'amica Lou Albert-Lasard, intanto, era giunta finalmente in India insieme a sua figlia Ingeborg; pensò così di raggiungerlo in treno fino all'estremo nord del paese. Shantidas le accompagnò in portantina alle sacre grotte di Gangoli, quindi le salutò dando loro appuntamento a Goa alla conclusione del viaggio. A fine gennaio del '38 Shantidas fece per l'ennesima volta ritorno a Rishikesh, dove rimase in solitudine fino all'ultimo bagno nel Gange avvenuto l'8 febbraio. Non di rado gli sorgevano dubbi sulla missione prefissata: *“Bapuji forse ha ragione: non sono chiamato da niente e da nessuno. Perché dunque mi son messo in testa che avrei qualche cosa da insegnare ad altri? Oh! Che inopportuna illusione, che volgare petulanza, che detestabile protesta. È chiaro che sanno tutto ciò che ho da dir loro, ma non vogliono saperne”*<sup>155</sup>. Beneficiò ancora, per l'ultima volta, della generosa ospitalità dei coniugi Sharma.

Da Dehradun passò per Delhi, accolto da un banchiere norvegese, poi attraverso il Rajastan giunse in treno, appollaiato sulla panca dei bagagli, fino al villaggio di Haripura, nell'odierno Gujarat, il 20 febbraio 1938. Un'intera baraccopoli era stata allestita per la sessione del Congresso presieduta da Gandhi e per un'immensa esposizione del rinascente artigianato del paese, in occasione della quale erano state convocate oltre trecentomila persone. Affrettandosi in direzione di Bombay, salutò con commozione l'amato maestro, il quale gli rivolse queste ultime dolci parole: *“Anche tu mi mancherai. Fintanto che ti sapevo in qualche parte della nostra India non ti pensavo come si pensano gli assenti [...]. Però è bene che tu vada e cerchi lontano da me la prova che desideri. Vedrai se la non-violenza è in te abbastanza forte per imporsi da sé a quelli che ti circondano. Una cosa tiepida perde il suo calore a contatto con un'altra, una ardente accende tutto ciò che tocca”*<sup>156</sup>. Gli chiese, infine, di scrivergli dalla Città Santa, giacché il conflitto tra ebrei e musulmani lo preoccupava particolarmente. Raggiunta in nave l'ex colonia portoghese, dove ritrovò le signore Lasard, viaggiarono in treno verso sud, fino a Madurai. Era da un anno e due mesi in India e aveva quasi dimenticato le fattezze di uno specchio. Lou e sua figlia proseguirono l'itinerario verso l'Indocina, mentre Shantidas rimase fino al 10 marzo in terra singalese: qui ritrasse un corpulento bracconiere europeo in cambio di qualche soldo e camminò per quaranta miglia nella foresta, prima di imbarcarsi su un bastimento con destinazione Port Said, Egitto.

## **6. Breve avventura egiziana e muto ritorno in Europa**

Sul piroscafo i doganieri fecero attendere lo strambo passeggero dieci ore prima di permettergli di sbarcare, giacché aveva con sé solo tre misere piastre. Per porre fine al dilemma, un ufficiale inglese si fece suo garante. Lanza girovagò per le strade polverose, inseguito e deriso da monelli che lo prendevano a sassate, piantonato da poliziotti in borghese con l'ordine di non lasciare la città. Riuscì, tuttavia, a saltare clandestinamente su un treno in corsa diretto al Cairo, dove mangiò delizie a base di fave con un calzolaio spagnolo, visitò la rocca, alcune moschee e la spianata delle Piramidi a Giza. Qui rimase in solitaria contemplazione per ore, al cospetto della Sfinge nel silenzio minerale. Al mattino seguente, fu prontamente convocato in commissariato: il gendarme cercò di ingraziarsi l'insolito viandante, chiedendogli cosa potesse fare per lui, ma ottenne in risposta il semplice invito a lasciarlo partire. L'uomo in divisa acconsentì, poi all'improvviso, mentre lo straniero usciva, eruppe: *“mi rincresce che questa uniforme mi impedisca di seguirvi: voi almeno siete un uomo libero, un*

---

*guerra, non stringere mai i pugni. Se disapprovi le costruzioni della miseria, spoliati liberamente”*. [Citato in: Frédéric Rognon, *Lanza del Vasto o la experimentación comunitaria*, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Messico, 2017; pp. 21-22]

155 Lanza del Vasto, *Pellegrinaggio alle sorgenti*, Jaca Book, Milano, 1978; p. 249.

156 Lanza del Vasto, *Pellegrinaggio alle sorgenti*, Jaca Book, Milano, 1978; pp. 258-259.

uomo libero”. Shantidas, memorabilmente, replicò: “*Voi pure potete uscire da questa prigione quando volete. Basta volerlo*”<sup>157</sup>. Ruzzolato giù dal treno di ritorno a Port Said, incontrò il vescovo locale, il quale lo dissuase da qualsiasi temeraria idea di attraversare la penisola del Sinai a piedi. Lanza non si perse d’animo e si vide concedere un passaggio da un equipaggio libanese diretto ad Haifa. Ritirò all’ufficio postale una lettera della madre, la quale, non più cagionevole, gli preannunciava che quella stessa estate avrebbe avuto la possibilità di prestare servizio come insegnante privato sull’isola di Rodi per la famiglia del console francese. Colse, così, il messaggio come un segno inequivocabile della necessità di rientrare a casa, rimandando di qualche mese il pellegrinaggio in Terra Santa. Il 26 marzo, grazie ad un capitano di vascello italiano, che conosceva la sua ascendenza aristocratica, si imbarcò per Genova. “*Nello stesso momento in cui ha ricevuto la non-violenza in India – avrebbe commentato il suo secondo successore alla guida dell’Arca oltre mezzo secolo dopo – ha anche ricevuto [...] un tesoro della tradizione indiana, cercando di portare tutto questo all’interno della tradizione francese ed europea. Anche questo ha significato l’inizio del dialogo inter-religioso in ambito europeo*”<sup>158</sup>.

Trascorse un mese in Italia fra amici e familiari, poi stordito dall’atmosfera generata dal sodalizio nazifascista, si ritrasferì a fine aprile insieme alla madre in Francia, tra Parigi e Versailles. Avrebbe messo la fiamma profetica a tacere per oltre cinque anni. L’11 maggio poté riabbracciare l’amico Luc, fortunatamente guarito dopo una grave malattia. Un mese dopo il libro ‘Giuda’ veniva dato alle stampe. Il 25 giugno Lanza, insieme alla madre, si recò in viaggio a Venezia, poi ad Atene, infine a Rodi per l’incarico professionale. A ottobre si imbarcò nuovamente e raggiunse la costa turca di Tarso. Questa volta, portava nella borsa solo il Nuovo Testamento. “*L’ospitalità turca – avrebbe raccontato – è eccezionale: mi ricevevano ovunque; quando partivo un cavaliere mi precedeva al galoppo e annunciava il mio arrivo al villaggio vicino*”<sup>159</sup>. Arrivò in treno fino ad Aleppo, poi attraversò per tre giorni il deserto fino a Palmira, dove un sacerdote alsaziano lo scortò fra i resti archeologici. Da Homs si volse verso sud, oltre il confine libanese. Lungo il cammino fu catturato da una banda di guerriglieri ‘alauiti, ma non appena il loro capo seppe di aver rapito un pellegrino, fu rilasciato, onorato e persino aiutato a montare la tenda. Quando la quiete della notte fu squarciata dall’ululato dei lupi, Lanza rese gloria a Dio per avergli inviato dei predoni a salvarlo. L’indomani marciò per altri settanta chilometri fino a Baalbek, meditando sui principi cardinali del futuro ordine dei ‘Fratelli della Pace’, secondo la nuova dicitura coniata: soppesò, in particolare, la differenza tra la co-responsabilità, che accomuna l’umanità intera nel servizio a sofferenti e perseguitati, e la corresponsabilità di compagni erranti legati da voti solenni. Pensò, inoltre, che la confraternita sarebbe stata composta anche da coppie e famiglie. A Beirut un professore libanese cristiano lo ospitò per quasi un mese, finché ottenne per lui il visto necessario per entrare, pur senza rendite, nella Palestina sotto mandato militare britannico. Da Haifa, a causa del conflitto armato che imperversava, non ebbe altra scelta che raggiungere Gerusalemme in aereo. Qui fu ospite dei frati francescani ed assisté alla messa di Natale nella Chiesa della Natività di Betlemme, presidiata da due file di carri armati. Tra gli spari e gli omicidi a cui assisté, decise che non avrebbe tratto da quel viaggio alcun libro intitolato ‘Pellegrinaggio al Sepolcro’, come aveva pianificato: la disperata tristezza che aveva respirato non glielo avrebbe permesso. Uno degli obiettivi cruciali del futuro ordine, decretò inoltre,

---

157 Ibidem, p. 281

158 Jean-Baptiste Libouban, *Le regole e i voti nella comunità dell’Arca*, in: Donatella Abignente e Sergio Tanzarella, *Tra Cristo e Gandhi: L’insegnamento di Lanza del Vasto alle radici della nonviolenza*, San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo, 2003; p. 80.

159 Arnaud De Mareuil, *Lanza del Vasto: Sa Vie, Son Oeuvre, Son Message*, Éditions Dangles, Saint-Jean-de-Braye, 1998; p. 143.



sarebbe stata la riconciliazione religiosa. Un giorno, osservando un contadino arare il campo, pensò a quanto sarebbe migliorato il mondo se tutti gli operai e i soldati avessero disertato il reggimento e il salario per abbracciare la non-violenza gandhiana; poi, dissipata la fantasia, comprese che quell'uomo grondante di sudore sotto il sole avrebbe potuto a buon diritto intimargli: *“Prendi il manico dell'aratro e segui l'asino, oppure smetti di mangiare pane”*<sup>160</sup>. Dopo tutto, non avrebbe avuto senso scagliarsi unicamente contro l'esercito per condannare la guerra. Si recò, quindi, in visita a Nazareth, a Cafarnao, poi in un convento sulle sponde del lago di Tiberiade. Di ritorno a Haifa, volle raggiungere Damasco, poi nuovamente la capitale libanese. Dopo alcune settimane, una nave, costeggiata Cipro e l'Anatolia, lo ricondusse fino a Costantinopoli, ospite di diplomatici. Era ormai il mese di marzo 1939 quando raggiunse Salonicco in mare e da lì ascese al monte Athos. A metà aprile era in terra macedone, ai piedi dell'Olimpo, fra le Meteore, quando ricevette la lettera del filosofo tomista Jacques Maritain, il quale si congratulava per il 'Giuda', considerandolo un ammirevole 'strumento di catarsi'. Nell'epistola di risposta, Shantidas scrisse: *“Avete visto in [Giuda] la matrice spontanea di ogni possibile eresia, anche di quelle odierne che non portano questo nome, quelle degli hegeliani e dei relativisti [...], la cui tentazione è viva e presente”*<sup>161</sup>. Virò, quindi, verso il Peloponneso e giunse ad Atene, da dove si imbarcò per Brindisi.

A giugno si fermò a Firenze, ma sua madre, vista la montante ondata di violenza, l'impopolarità del duce e i venti di guerra, convinse Lanza a raggiungere Parigi. Qui ritrovò nuovamente Luc, che aveva cominciato a frequentare gli incontri organizzati da Gurdjeff<sup>162</sup>: questi, spesso e volentieri oltre i limiti del 'buon costume', addestrava gli allievi ad un costante sforzo di presenza mentale, all'annientamento di qualsiasi egotismo, della cronica distrazione e dell'inguaribile disattenzione: *“perché potesse piacere a Lanza del Vasto – ha evidenziato Arnaud de Mareuil – avrebbe dovuto potervi scorgere [...] il primato della carità”*<sup>163</sup>. Nel corso dell'estate, esasperato, fu sul punto di ritornare in Italia e sfidare il plotone di esecuzione. Luc lo dissuase, allorché seppe da un prefetto che ben presto, alle soglie dell'occupazione della Francia in seguito al patto Ribbentrop-Molotov e nell'eventualità dell'instaurazione di un governo militare, Lanza rischiava di essere deportato e imprigionato. Il 26 agosto, pertanto, i due amici raggiunsero Ginevra, poi Shantidas proseguì, su consiglio di alcune zie, fino al borgo montano di Gstaad. Qui, diventato professore presso un istituto linguistico, poté cominciare a documentarsi sulla tradizione alchemica in vista del nuovo romanzo in cantiere, 'Gilles de Rais'. Ma il placido ritiro elvetico durò poco e nel marzo 1940, ottenuto lo status di rifugiato dal governo francese, si ritrasferì a Tolone per l'ennesimo temporaneo incarico didattico.

## 7. Incontri marsigliesi

Dopo l'occupazione tedesca della Francia e con l'imminente instaurazione del governo fantoccio di Vichy, Lanza trovò accoglienza da Luc in terra marsigliese, dove numerosi altri poeti, artisti e scrittori, orbitanti intorno alla rivista 'Cahiers du Sud', per ragioni politiche o 'razziali', cercavano riparo o ne facevano una tappa prima di lasciare la Francia per l'Algeria o l'America. Fu nella città

---

160 Lanza del Vasto, *L'Arca aveva una vigna per vela*, Jaca Book, 1979, Milano; p. 24.

161 Arnaud De Mareuil, *Lanza del Vasto: Sa Vie, Son Oeuvre, Son Message*, Éditions Dangles, Saint-Jean-de-Braye, 1998; p. 156.

162 Cfr.: *Vie de Georges Ivanovitch Gurdjieff*, in: Michel Random, *Les Puissances du dedans: Luc Dietrich, Lanza del Vasto, René Daumal, Gurdjieff*, Denoël, Parigi, 1966; pp. 305-340. Segnaliamo, inoltre, due testi dedicati al maestro armeno: James Moore, *George Ivanovitch Gurdjieff: Anatomia di un mito*, Edizioni Il Punto d'Incontro, Vicenza, 2015; Rafael Lefort, *I maestri di Gurdjieff*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1991.

163 Arnaud De Mareuil, *Lanza del Vasto: Sa Vie, Son Oeuvre, Son Message*, Éditions Dangles, Saint-Jean-de-Braye, 1998; p. 158.

costiera che Shantidas maturò l'intenzione di completare la sua silloge poetica. Nell'arco di un anno, gli stranieri non erano più ben visti nei centri urbani, così che si insediò nel piccolo borgo di Allauch: qui, insieme all'amico poeta e scrittore René Daumal<sup>164</sup>, anch'egli allievo di Gurdjieff, lavorò a diverse traduzioni dal sanscrito. In quel delicato frangente, nel giugno 1941, grazie sempre a Daumal<sup>165</sup>, il nostro autore ebbe l'opportunità di incontrare Simone Weil<sup>166</sup>, a rischio di persecuzione in quanto ebrea. Costei fu l'unica persona, da quando era rientrato dall'India, a cui sentì l'urgente bisogno di confidare il progetto di costituire un ordine d'ispirazione gandhiana in Occidente. *“Lei è in possesso di un diamante dalle numerose sfaccettature – lo esortò la nuova amica – che si riflettono le une nelle altre; [...] esisterà perché Dio lo vuole”*<sup>167</sup>. Jeannine Libouban, anziana compagna dell'Arca, avrebbe raccontato, in una testimonianza raccolta da Jean-Marie Muller, che quando Shantidas incontrò per la prima volta la Weil, versava in una condizione di profonda solitudine: *“nessuno lo ascoltava né lo comprendeva. Con la Weil vi fu invece una comprensione totale, un'intensa comunione intellettuale e spirituale”*<sup>168</sup>. La filosofa poté comprendere, durante le loro conversazioni, *“che il metodo [non-violento] proposto da Gandhi era, a tutti gli effetti, una particolare forma di lotta, che non andava affatto confusa con il pacifismo”*<sup>169</sup>.

Nel corso di quello stesso periodo marsigliese, Lanza conobbe una giovane cantante di nome Simone Gébelin, proveniente da una famiglia di musicisti e appassionata di 'troubadours'. Benché sin dal primo sguardo Cupido scoccasse la sua freccia, per molti anni fra i due intercorse solo una tenera amicizia musicale. Poco dopo il quarantesimo compleanno di Shantidas, una radio locale gli commissionò un testo natalizio: nacque, così, l'opera teatrale 'La Marche des Rois' (La Marcia dei Re), ritrasmessa poi negli anni successivi anche dalle emittenti nazionali, che gli valse un primo

---

164 L'amicizia fra Lanza del Vasto e René Daumal si fondava su una profonda complicità intellettuale e intesa spirituale. La moglie di René, Vera Daumal, scelse persino Lanza come padrino al proprio battesimo.

165 La relazione fra René Daumal e Simone Weil, già compagni di liceo, *“si fondò sul sanscrito, [...] per la lettura diretta del Gita e delle Upanishad”*. [Fonte: Gabriella Fiori, *Lanza del Vasto e Simone Weil – Prime note sulla sintonia fra due grandi pensieri*, in: Antonino Drago (a cura di), *Il pensiero di Lanza del Vasto: una risposta al XX secolo*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, 2010; p. 91.

166 Riteniamo significativo evidenziare, al fine di cogliere alcune risonanze di fondo rispetto alla postura esistenziale di Lanza del Vasto, come Simone Weil (1909-1943), di sensibilità politica più prossima all'anarchismo che al collettivismo, ritenuto oppressivo, auspicasse che tutti i sindacati francesi si unissero in un lavoro serio di riflessione congiunta nell'orizzonte di una 'rivoluzione non cruenta'. La filosofa, inoltre, aveva scelto deliberatamente di vivere un'esperienza di lavoro industriale per comprendere in prima persona ciò che esso significasse e comportasse per l'anima ed il corpo degli individui coinvolti e dell'intera civiltà su di esso imperniata. Aspirava a sradicare la barbarie insita nel cuore umano, soprattutto negli schiavi della loro stessa presunzione di forza, sommo autoinganno *“perché non si sopporta la propria impotenza sulla terra”*. La pietà traspariva nel suo pensiero come *“l'unico patriottismo giusto [...] per ogni paese sulla terra”*, tanto da elaborare il progetto rimasto incompiuto di una 'Dichiarazione universale dei doveri verso l'essere umano'. Il metodo di indagine filosofica della Weil, inoltre, era incardinato sul coraggio della partecipazione e sulla purezza del lucido distacco; la filosofa condivideva con Lanza del Vasto anche lo slancio verso l'autoeducazione, espresso dall'amico nelle esperienze di vagabondaggio ascetico. *“Le due linee principali del loro progetto sono: il lavoro su se stessi e la ricerca delle cause all'origine dei mali della società. [...] Entrambi vivono la corresponsabilità al punto che la Weil farà appello, per la possibile riuscita di un sistema sociale, nuovo sia rispetto al sistema totalitario sia al sistema democratico, ad una rete di responsabilità viventi. Lanza fa della corresponsabilità uno dei sette voti dell'Ordine”*. [Fonte: Gabriella Fiori, *Lanza del Vasto e Simone Weil – Prime note sulla sintonia fra due grandi pensieri*, in: Antonino Drago (a cura di), *Il pensiero di Lanza del Vasto: una risposta al XX secolo*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, 2010; p. 98]

167 Jean Marie Muller, *Simone Weil. L'esigenza della nonviolenza*, Ed. Gruppo Abele, Torino, 1994; p. 97.

168 Citazione tratta da: Anna Carfora, *Lanza del Vasto e forme di nonviolenza al femminile*, in: Donatella Abignente e Sergio Tanzarella, *Tra Cristo e Gandhi: L'insegnamento di Lanza del Vasto alle radici della nonviolenza*, San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo, 2003; p. 219.

169 Simone Weil, *La rivelazione indiana*, Ed. Le Lettere, 2019, Firenze; p. 175.

barlume di celebrità. Dalla primavera del 1942, Lanza, intervistato e invitato a incontri letterari, acquistava notorietà, ancor più dopo la pubblicazione della raccolta di poesie ‘La Chiffre des Choses’ (La Cifra delle Cose) dedicata a sua madre. Insieme a Luc, inoltre, intraprese la redazione del ‘Dialogo sull’amicizia’,<sup>170</sup>: disamina filosofica della confusa civiltà moderna e slancio verso un umanesimo in cerca dello Spirito. In autunno, con lo smantellamento da parte delle ‘potenze alleate’ dell’impero coloniale italiano e l’invasione nazista della zona franca, Luc suggerì a Lanza, in casa del quale la Gestapo aveva fatto irruzione, di trasferirsi nel Jura, a Recologne, nella villa di campagna (‘Creux-les-Chardons’) di alcuni suoi parenti, affinché completasse il racconto dell’esperienza indiana. L’editore Denoël, ammalato dal capitolo ‘Le Tre piastre’ sulla permanenza in Egitto, donato per beneficenza dall’autore a una rivista di liceali, scalpitava per pubblicare l’opera integrale. Recalcitrante, Shantidas avrebbe voluto dedicarsi al romanzo ermetico e non intendeva allontanarsi dall’amica ‘Chanterelle’, ma l’infuriare della guerra finì per convincerlo: la prolungata ricomposizione dell’epopea durò sei mesi.

## 8. Gli albori dell’Arca

Nell’ottobre del 1943, le potenze dell’asse erano in rotta su più fronti, ma a Parigi sventolavano ancora le svastiche rovesciate. A Palermo, intanto, il fratello Angelo Lanza, colonnello nell’esercito statunitense appena sbarcato, difendeva i principi Trabia dalle truppe e dalla folla esultante. Per la terza volta dallo scoppio del conflitto, la richiesta di Giuseppe Lanza di servire come barelliere cadde nel vuoto. A sostegno delle sue magre finanze sopraggiunse la pubblicazione di ‘Pellegrinaggio alle sorgenti’: il libro ebbe da subito un successo strepitoso e l’autore fu sommerso dalle epistole dei lettori. Una di esse proveniva dalla Germania: “*Dal fondo di questo campo di prigionieri dove marcisco da quattro anni, il vostro libro mi ha portato una ventata di speranza*”<sup>171</sup>. Persino Gurdjeff si incuriosì e lo invitò nella propria magione, dove Shantidas declinò gentilmente l’invito, di sottile rimando plotiniano, a farsi ‘modellare come una statua’. “*Certi elementi del suo insegnamento mi andavano. – avrebbe confessato tempo dopo a Roberto Pagni – Mi piaceva come sorprendevo la gente nelle loro contraddizioni di occidentali, sentimentali e scrupolosi. Ma nonostante ciò, rimaneva fundamentalmente un uomo impuro. [...] Si divertiva a giocare, come fa un gatto con il sorcio, con gente molto sensibile, con intellettuali di un certo mondo, pieni di complessi, tenendoli soggiogati*”<sup>172</sup>. Durante un pasto consumato insieme, al loro terzo incontro, il maestro caucasico proruppe in una blasfemia così esorbitante che Shantidas esclamò: “*Se Gandhi in persona fosse seduto a questa tavola, cosa farebbe? Si alzerebbe [...] e uscirebbe senza dire una parola*”. Quindi lasciò quel luogo e non vi rimise mai più piede. “*Uscito di lì – avrebbe poi confidato – respirai più liberamente e guardai tutti i passanti con tenerezza*”<sup>173</sup>. Alcuni biografi restano dell’avviso, tuttavia, che senza l’incontro con il celebre armeno, l’insegnamento di Lanza del Vasto non sarebbe stato lo stesso: “*in Gurdjeff Lanza trova un metodo per far radunare un uditorio, per mantenerlo attento. Quanto all’esercizio del ‘Grand Retour’ [...], meditazione inseparabile da una sequenza di movimenti ritmici e simbolici, non somiglia forse, nel suo principio, ai movimenti trasmessi da*

170 Luc Dietrich e Lanza del Vasto, *Dialogue de l’amitié*, Ed. Robert Laffont, Marsiglia, 1942.

171 Arnaud De Mareuil, *Lanza del Vasto: Sa Vie, Son Oeuvre, Son Message*, Éditions Dangles, Saint-Jean-de-Braye, 1998; p. 177.

172 Roberto Pagni, *Ultimi dialoghi con Lanza del Vasto*, Edizioni Paoline, Roma, 1981; p. 57. La citazione prosegue così: “*Gli avrebbe fatto certo piacere se fossi caduto nelle sue reti per poter così dire: ‘Ah, quello là, ha cercato la verità in India e l’ha trovata qui da me!’ . L’insegnamento, passando per la sua discepola Madame de Salzmann, era interessante e forse anche completo, quasi accettabile. Ma rimaneva lui come unica cosa non accettabile*”.

173 Lanza del Vasto, *L’Arca aveva una vigna per vela*, Jaca Book, 1979, Milano; p. 41.

*Gurdjieff, che Lanza ha praticato per un certo periodo? Si ritrovano, inoltre, in entrambi delle chiavi di vita interiore – che sono probabilmente quelle dei Sufi: la ‘doppia attenzione’ (essere attenti a se stessi mentre si agisce), il ‘richiamo alla coscienza’. Sembra che Lanza li abbia ripresi proprio da Gurdjieff<sup>174</sup>, del quale apprezzava, per inciso, le doti di musicista.*

Giunse il 25 gennaio 1944 e Shantidas si imbatté per la strada in tre ragazzi indignati, “*di quella bella collera che è sete di purezza*”<sup>175</sup>. Costoro gli chiesero candidamente cosa fare. Il momento di agire, dopo sei lunghi anni di macerazione, sembrava arrivato. Il giorno dopo, in una trattoria di rue Malar a Parigi, dettò ai trepidanti avventori le Costituzioni dell’Ordine Patriarcale dei Gandhiani d’Occidente: ben custodite, sarebbero state riesaminate al Capitolo Generale di trentun anni dopo! Vari altri aspiranti, più o meno ispirati, fra cui la stessa Chanterelle, giunta nella capitale per studiare canto, si aggregarono ben presto al gruppo, che iniziò a riunirsi ogni venerdì con cadenza settimanale in un laboratorio artigianale di ceramica. Fra i partecipanti, un brillante professore africano aveva pubblicato una recensione esaltante di ‘Pellegrinaggio alle sorgenti’, invitando l’autore ad incontrare i propri studenti presso il liceo Marcelin-Berthelot di Saint-Maur-des-Fosses. Mentre si dirigevano alla metropolitana insieme, Shantidas ricambiò la gelida occhiata di un ufficiale nazista, poggiando provocatoriamente la mano sulla spalla dell’amico. Il nome di costui era Léopold Sédar Senghor, futuro presidente della Repubblica del Senegal. A giugno, mentre le truppe alleate risalivano lungo la penisola italiana, lo sbarco in Normandia fu accompagnato da terribili bombardamenti che rasero al suolo intere città. Luc, che lavorava presso l’ospedale psichiatrico di Saint Lo, fu ferito a un piede in maniera apparentemente lieve. In breve tempo, tuttavia, le sue difese immunitarie crollarono e subentrò una setticemia: aveva ormai le ore contate. Pedalando per tre giorni, Lanza si precipitò in bicicletta al capezzale dell’amico a Parigi, ormai paralizzato e agonizzante, dove la morte lo colse il 12 agosto, alla vigilia dell’entrata nella capitale della divisione Léclerc.

In autunno le riunioni settimanali, frequentate da un flusso sempre nuovo di uditori, si trasferirono in rue Saint-Paul, nella casa di una fedele appena rimasta vedova: vegetarianesimo, preghiera, canto, lavoro all’arcolajo e al telaio componevano un quadro promettente. Persino Anne, detta Mutsy, già amante di Luc, fu coinvolta nelle attività della nascente comunità. La sessione di quel Natale venne introdotta *da* Mikhaël Aïvanhov<sup>176</sup> in persona, successore del maestro Peter Deunov, fondatore della

---

174 Anne Fougère e Claude-Henri Rocquet, *Lanza del Vasto: Pèlerin, Patriarche, Poète*, Desclée de Brouwer, Parigi, 2003; p. 112.

175 Lanza del Vasto, *L’Arca aveva una vigna per vela*, Jaca Book, 1979, Milano; p. 39.

<sup>176</sup> Coetaneo di Shantidas, Michaël Aïvanhov nacque in terra macedone nel 1900 in una famiglia povera. Visse dall’età di sette anni a Varna, in Bulgaria, poi nel 1917, dopo i primi approcci alla mistica cristiana e buddhista, incontrò il suo maestro Peter Deunov, che proprio nell’anno della nascita del nuovo seguace aveva fondato la Fratellanza Bianca nel paese, creando in tre lustri una comunità di circa quarantamila discepoli. Il giovane Michaël visse per vent’anni accanto al suo mentore, concludendo gli studi in pedagogia e servendo in una scuola come insegnante e direttore. Nel 1937 ricevette dal suo mentore l’incarico di fondare una sede della Fratellanza Bianca in Francia. Il 29 Gennaio 1938 tenne la prima conferenza a Parigi nella Sala del Lussemburgo in Piazza della Sorbona, dal titolo ‘La Seconda Nascita’. Da allora avrebbe continuato a parlare per quasi cinquant’anni a centinaia di migliaia di persone: in quasi cinquemila conferenze, avrebbe esplorato la natura umana nel suo ambiente, a scala individuale, familiare, sociale, planetaria. Lanza del Vasto scrisse l’introduzione alla prima opera di Aïvanhov ‘Amore, Saggezza, Verità’, stampato nel ‘46, dedicandogli parole di profonda ammirazione: “*È per l’abbondanza del cuore che la bocca parla. Ecco le parole del Vangelo alle quali penso abbandonando di sé. Fratello Mikhaël è una porta aperta. Attraverso di lui passa ciò che proviene dal Maestro, e coloro che lo ascoltano vanno al Maestro attraverso di lui. Io non ammiro chi si impone, ammiro chi si sa rendere trasparente affinché la verità lo attraversi*” (Introduzione a: *Amour, Sagesse, Verité*, ed. Izgrev, Parigi, 1946; pp. IX-XX). Pochi mesi dopo la pubblicazione, il maestro bulgaro fu vittima di un complotto. Arrestato sulla base di false calunnie, trascorse due anni in carcere; solo nel 1960 sarebbe stato del tutto scagionato. Dagli anni ‘50 aveva aperto, intanto, nel sud della Francia, la scuola spirituale del Bonfin. L’11 febbraio 1959, seguendo l’esempio dell’amico italo-belga, partì per un viaggio di un anno in India, dove rese visita a Ramana Maharishi, Ananda Moyi Maa, Swami Shivananda, Bhagavan Nityananda e infine, ad Almora, Nim Karoli Baba e Lama Anagarika Govinda. Fu durante il soggiorno in India che

Fratellanza Bianca Universale. Le conversazioni di rue Saint-Paul, battute a macchina o stenografate, sarebbero ammontate a centoquaranta. Shantidas finalizzava e pubblicava, intanto, ‘Principi e precetti del ritorno all’evidenza’. All’inizio dell’estate del ‘45, poco prima del bombardamento atomico statunitense su Hiroshima e Nagasaki, fu acceso per la prima volta il sacro fuoco nel giorno di San Giovanni Battista, patrono della neonata Arca. Fu tracciato allora un primo bilancio annuale degli insegnamenti proposti dal fondatore: approcci alla meditazione con sostegno di mantra e yantra, ripetizione di formule quali ‘Pace, Forza, Gioia’, ricorso a immagini e simboli quali la croce o la Sacra Sindone. Ciononostante, tra gli ambienti ecclesiastici francesi le prime avvisaglie di diffidenza andavano già manifestandosi: una prestigiosa rivista curata dai Gesuiti aveva avanzato pubbliche insinuazioni nei confronti di Shantidas, tacciato di eresia, occultismo, stregoneria, fachirismo, manicheismo, facendo addirittura circolare la falsa notizia secondo cui il suo viaggio in India non era stato altro che una malcelata ‘luna di miele’ al fianco di Lou Albert-Lasard. Udì in quei faticosi anni di edificazione persino l’odioso termine ‘lanzismo’, al quale reagì con ribrezzo: *“Tutti gli ismi li detestavo e lanzismo fra tutti. ‘Ah no, no’, dissi, ‘noi siamo l’Arca, l’Arca di Noé. Né pacifismo, né socialismo... né pro, né contro. L’Arca e basta!’”*<sup>177</sup>. Come avrebbe raccontato dieci anni dopo, *“bisognava evitare il peggio. Noi non siamo affatto Gandhisti, né Lanzisti in alcun modo, né socialisti, né comunisti, né fascisti, né qualunquisti. Gandhiani? Suona meglio, ma non evoca un’immagine. Ne abbiamo allora proposto una: che ne dite se ci chiamassimo l’Arca? Non gli Archisti, né tantomeno gli anarchici. L’Arca, i Figli dell’Arca”*<sup>178</sup>. All’inizio del 1946, grazie all’impegno di due compagni dell’Arca, videro la luce, sulla collina di Saint-Geneviève, tre laboratori: tessitura, scultura ed ebanisteria; un arcolaio era in funzione già da alcuni anni. A febbraio, un fedele della prima ora subentrò momentaneamente nella conduzione del gruppo: Shantidas doveva far visita a parenti e amici in Italia, per ritoccare la versione definitiva, tradotta e commentata, del poema popolare siciliano ‘La Baronessa di Carini’. Nel corso dell’estate, presentò a sua madre e ai due fratelli il fidanzamento, ambiguo ed effimero, con Mutsy, già amante del defunto Luc. Costei in autunno cedette a Lanza un pezzo di terra a Marly, dove insieme a diversi volenterosi compagni fu avviato un cantiere di muratura e un primo embrionale esperimento rurale, con tanto di orto, tornio e forno. Il gruppo, ormai non più solo urbano, si rinsaldava con promesse di matrimonio e nuove audaci adesioni: dall’autunno del 1946 all’estate del 1948, gli appuntamenti del venerdì<sup>179</sup>

---

Michaël Aïvanhov ricevette il nome di Omraam, composto dalla due sacre sillabe sanscrite OM e RAAM, che così avrebbe da allora spiegato: *“Il mio nuovo nome è Omraam Mikhaël. ‘Om’: questo suono disgrega tutto ciò che è negativo; corrisponde al ‘Solve’ della Scienza iniziatica. ‘Solve’ rimanda le cose alla sorgente trasformandole in luce. Il suono ‘Raam’ con le sue vibrazioni ha il potere di condensare, di coagulare le cose divine e renderle palpabili: è il ‘Coagula’. Dunque in questo nome si trovano riuniti i due processi: ‘Solve et Coagula’”*. Sarebbe morto il giorno di Natale del 1986. [Fonte: Sito della Fratellanza Bianca Universale in Italia, <https://www.fratellanzabiancauniversale.it/>]

177 Roberto Pagni, *Ultimi dialoghi con Lanza del Vasto*, Edizioni Paoline, Roma, 1981; p. 59.

<sup>178</sup> Lanza del Vasto, *Le nom de l’Arche*, in: *Nouvelles de l’Arche*, anno XL, n. 6, luglio-agosto 1992; p. 213. Il discorso in questione risaliva alla festa di San Giovanni del 1955.

<sup>179</sup> Dalla primavera del 1947, insieme al ventenne studente di farmacia Jean-Marie Moussalli, siriano per lato paterno, cominció a prendervi parte anche un giovane reduce di guerra, di nome Jean-Pierre Lanvin: *“Venni ad ascoltare il ‘Commento ai Vangeli’ e fu una grande scoperta. [...] Mi trovai al cospetto di un uomo piuttosto straordinario. Sentivo albergare in lui un fuoco che lo bruciava dall’interno. Ciò era molto diverso dai miei cari professori e preti. [...] Nel giro di pochi mesi, Lanza mi affidò una piccola frase da ripetere incessantemente nel mio foro interiore, al fine di occupare la mia mente vagabonda. Più o meno fedele, mi sono esercitato a ripeterla interiormente il più spesso possibile e, poco a poco, mi sono accorto che ero in possesso di un tesoro. Ecco queste semplici parole: ‘Qui è il rifugio della Pace, qui è la radice della Forza, qui è la fonte della Gioia’. [...] Frequentavo sempre meno i corsi al Liceo Louis-le-Grand e sempre più i laboratori di questa piccola coorte laboriosa”*. [Fonte: Jean-Pierre Lanvin, *Parcours d’un engagement dans la résistance non-violente*, in: *Les Temps Modernes*, 51° anno, n. 587, marzo-aprile-maggio 1996; p. 359]

divennero incontri di commento ai Vangeli. Su iniziativa di Chanterelle, anche un frate domenicano poté constatarne, dopo settimane di frequentazione in incognito, il rigore ermeneutico e lo spessore teologico.

## 9. Matrimonio e comunità rurale

Il 30 gennaio 1948 Shantidas, ritrasferitosi da poco a Parigi, ricevette un tetro messaggio dall'aspirante Jean-Pierre Lanvin<sup>180</sup>, che gli annunciava l'assassinio di Gandhi: *“solennemente vi dico – proclamava il futuro compagno – che d'ora in avanti e, se Dio vuole, fino alla morte, condivido con voi la sua fede nella Non-violenza. Malgrado la mia debolezza [...] metterò il mio cuore, la mia testa e le mie braccia al servizio dell'Ordine”*<sup>181</sup>. Torme di giornalisti non tardarono ad assediare Shantidas, il quale provocatoriamente osò lanciare sulle pagine della rivista 'Carrefour' un ambizioso appello affinché duemila giovani si unissero all'Arca e costituissero l'Esercito della Pace anche in Europa. *“Il rimedio che Gandhi propone – scrisse in quell'occasione – [...] consiste nel semplificare e riportare tutto a delle proporzioni umane e ragionevoli. Fate da voi, con le vostre mani, ciò di cui avete bisogno per nutrirvi e coprirvi, gettando via macchine e macchinazioni, litigi e menzogne, ambizioni e schiavitù [...]. Se non potete da soli, raggruppatevi fraternamente e vi riuscirete senza sofferenze, né perdite di tempo. Nessuno ha più il diritto di dire che vorrebbe liberarsi, ma che non sa come fare: Gandhi ha lasciato il suo esempio e il suo insegnamento [...] per guidarvi sul nuovo cammino, per prepararvi all'ultima resistenza”*<sup>182</sup>. Non pochi entusiasti decisero così di pronunciare i voti nel neonato Ordine; fra di essi non mancò Chanterelle. Fu a lei che, verso metà marzo, Lanza chiese la mano. L'annuncio del futuro matrimonio, il giorno della Domenica delle Palme, indusse lo stesso Jean-Pierre e altri giovani a lasciare per indignazione la comunità. *“Dopo tanti anni – avrebbe raccontato Shantidas – mi chiedo ancora perché quel fidanzamento fece scandalo. Forse mi avevano investito di non so che dignità sacerdotale”*<sup>183</sup>. Accadde così che i due 'amici canterini' convolarono a nozze il 24 giugno 1948<sup>184</sup> nella piccola cappella gotica di Crécy-en-Brie.

A inizio agosto gli sposi, insieme a un'altra coppia di compagni veterani, si trasferirono nelle campagne di Tournier, in Saintonge, dove, per intercessione di una sostenitrice, alcuni artisti benefattori avevano messo a disposizione edifici e terreni: *“per i primi due anni, - racconterà Lanza - mia moglie ed io abitammo nel fienile, poiché esisteva una stanza sola, e quando un giorno venne una donna che attendeva un bimbo gliela lasciammo”*<sup>185</sup>. Poco a poco altri volontari si aggiunsero e la prima comunità rurale dell'Arca prese forma, dandosi finalmente una chiara e precisa Regola. Si trattò di *“una scelta radicale. Se non stai sulla terra devi comprarti ciò che mangi, giacché l'asfalto non produce niente. Dunque, se vuoi uscire dal giro del danaro, devi stare sulla terra”*<sup>186</sup>. Shantidas

---

180 Costui avrebbe raccontato: *“Avendolo appreso alla radio, corsi da Lanza. Ma era assente. Gli lasciai una nota sulla porta della mansarda dove abitava dietro Notre-Dame. In un grande slancio di generosità, mi dichiarai pronto a seguire il messaggio della non-violenza per tutta la vita. Alla riunione che seguì, in rue Saint-Paul, [...] il laboratorio era pieno”*. [Fonte: Ibidem]

181 Arnaud De Mareuil, *Lanza del Vasto: Sa Vie, Son Oeuvre, Son Message*, Éditions Dangles, Saint-Jean-de-Braye, 1998; p. 199.

<sup>182</sup> *La leçon de Gandhi*, articolo apparso su: *Nouvelles de l'Arche*, anno 38, n. 4, marzo-aprile 1990; p. 105.

183 Lanza del Vasto, *L'Arca aveva una vigna per vela*, Jaca Book, 1979, Milano; p. 52.

184 Curiosamente, il giorno del matrimonio tra Shantidas e Chanterelle coincise con la prima Assemblea sulla Salute Mondiale indetta dalla nascente Organizzazione Mondiale della Sanità (WHO) a Ginevra.

185 Roberto Pagni, *Ultimi dialoghi con Lanza del Vasto*, Edizioni Paoline, Roma, 1981; p. 65.

186 Ibidem, p. 55.

intendeva sperimentalmente adattare quanto aveva appreso da Gandhi a quel contesto europeo in cui aveva sentito l'imperativo di ritornare: *“il mio viaggio in India e il mio incontro con Gandhi mi avevano dato le risposte ai problemi che mi assillavano da tempo: il perché della guerra, come si potrebbe evitare... Ma in quell'uomo trovai molto di più! In lui vi era qualcosa che mancava in me come ai miei ed era la coerenza, l'unità di vita. [...] Gandhi [...] aveva un concetto ben chiaro di come si deve vivere perché la guerra non ci sia, per eliminare la miseria e la servitù. E questo io l'ho riportato a casa. Il vero problema fu per noi mettere su una vita non-violenta, con tutti i problemi che la vita stessa comporta: l'economia non-violenta, l'educazione non-violenta, la giustizia non-violenta, la difesa non-violenta”*<sup>187</sup>.

Non erano trascorsi neanche tre mesi, prima che Lanza ripartisse per alcuni giri di conferenze<sup>188</sup>. Dopo tutto, sia lui sia Chanterelle *“avevano vissuto in città, in ambienti intellettuali, artistici e borghesi e non avevano alcuna nozione di agricoltura”*<sup>189</sup>. A dicembre, di ritorno nella fragile tribù, la rivolta scoppiò: oltre a secondarie divergenze di opinione circa l'accoglienza e il decoro, i compagni più anziani gli rimproveravano, senza mezzi termini, di 'spassarsela a zonzo' mentre loro 'sgobbavano'. Il fondatore ammise la legittimità dello scontento, accogliendo quasi tutte le rimostranze; ricordava, comunque, di non aver mai voluto imporsi né come un capo, né come un maestro, bensì come umile costruttore di ponti, uno sperimentatore in cammino come tutti, un apprendista<sup>190</sup> nel patriarcato. Il ruolo del Patriarca-Pellegrino, d'altronde, era stato concepito per imparare progressivamente a ritirarsi, secondo le parole di Giovanni Battista tanto care a Lanza: *“é necessario che io mi riduca, perché lui cresca”*. Continuava, inoltre, a ribadire quanto fosse necessario che *“tutti coloro che partecipano a questa opera si basino non su delle aspirazioni vaghe, su begli slanci e buoni sentimenti, ma su un piano preciso, disegnato molto tempo prima nei minimi dettagli”*<sup>191</sup>. Nonostante le celebrazioni di Natale il risentimento non accennava a scemare, né verità e carità, tra i pilastri della Regola, riuscivano a prevalere. Shantidas intraprese, allora, otto giorni di digiuno, ma fu subito bersagliato da accuse di ricatto morale. Il senso di corresponsabilità in comunione integrale non era stato evidentemente interiorizzato a sufficienza. *“Il nostro torto – avrebbe ammesso il fondatore – fu quello di incorporare chiunque si presentasse e di credere che, grazie alla non-violenza, saremmo stati capaci di convertirli e di correggerli. Dei ladri, degli impostori, dei soldati perduti si rifugiarono nella casa e portarono via ciò che volevano. Ma la cosa peggiore era la brava gente dalle idee confuse, dai nervi turbati, peggio ancora i piccoli perfetti*

---

187 Ibidem, p. 56.

188 In quel frangente, *“Lanza stesso era in pieno lavoro di distacco: si disimpegnava progressivamente da un'intera vita letteraria e 'mondana', che tentava di riacciuffarlo. Assai 'decorativo', attirava a volte 'pecorelle' più o meno folkloristiche. [...] Accoglieva qualunque nuovo arrivato come dono della Provvidenza. Poi spariva per qualche giorno, lasciandoci sbigottiti [...]. Poco a poco, cominciai a dubitare, non sulla giustezza del progetto, ma sulla mia capacità di sostenerlo. Per riflettere con un po' più di distanza, mi rifugiai presso la Trappe de Citeaux, in ritiro per tre mesi, periodo sufficiente per conoscere un'esperienza di vita monastica nel silenzio e nel raccoglimento. [...] Mi lasciai docilmente 'recuperare' dalla famiglia [...], ritrovandomi negli abiti stretti di un piccolo commerciante di cioccolato”*. [Fonte: Jean-Pierre Lanvin, *Parcours d'un engagement dans la résistance non-violente*, in: Les Temps Modernes, 51° anno, n. 587, marzo-aprile-maggio 1996; p. 360]

189 Claire Moussalli-Martinet, *Il était une fois l'Arche de Lanza: Une enfant raconte*, Karthala, Parigi, 2001; p. 21.

190 Fu durante gli anni a Tournier che Pierre Parodi, il quale aveva già incontrato Lanza a Parigi prima ancora di intraprendere gli studi di medicina, si convinse finalmente della sua dedizione alla causa della non-violenza: *“lo trovai invecchiato di dieci anni. Paradossalmente fu questa visita che mi convinse: quest'uomo aveva resistito, nonostante le dure prove; avvertivo in lui un impegno totale; meritava di essere preso sul serio”*. [Fonte: Jean Toulat, *Combattenti della nonviolenza*, E.M.I., Bologna, 1984; p. 60]

191 Citato in: Roland Marin, *Témoignage d'un compagnon de l'Arche*, in: AA.VV., *Qui est Lanza del Vasto?*, Denoël, Parigi, 1955; p. 187.

concentrati. Perché nulla è più contagioso della follia”<sup>192</sup>. La stessa Chanterelle confessò ad un’amica: “vi dirò che è molto difficile gestire tutte queste persone e che facciamo delle esperienze molto dure. Molto indulgenti all’inizio, giacché è la nostra indole, siamo stati obbligati a comandare; la libertà concessa, infatti, serviva solo a far emergere il cattivo umore di ciascuno”<sup>193</sup>. All’inizio del 1950, Lanza tornò a Tournier malato. Allettato, cominciò a comporre la ‘Passione’, sceneggiatura drammatica richiesta da un’altra radio in vista della Pasqua, che la comunità avrebbe inscenato all’inizio dell’estate. Altre defezioni si susseguirono, ma Lanza volle concentrarsi su un terzo testo teatrale: il ‘David Berger’. All’interno dell’Arca, intanto, aveva compreso che troppi frequentatori avevano preso i voti alla leggera, pronunciandoli sommariamente per poi sparire: “i compagni – avrebbe raccontato pochi anni dopo Roland Marin - [...] hanno potuto perdere la pazienza o indignarsi dinnanzi al tradimento e all’ingratitude di quanti avevano ricevuto rifugio, consolazione, istruzione. Ma bisogna dire che nessuno fra chi si è comportato nel peggiore dei modi è stato cacciato, che tutti i nostri sforzi durante quei quattro anni hanno puntato all’amore del primo arrivato”<sup>194</sup>.

Nel corso del 1951 diverse opere furono date alle stampe, tra cui il voluminoso ‘Commento ai Vangeli’. Il 31 maggio, Lanza tenne una storica conversazione incentrata sull’importanza del voto<sup>195</sup>, alla vigilia dell’ennesimo viaggio in Italia. Ciononostante, scoprì in autunno che tre compagni dell’Arca stavano persino tramando un ammutinamento per esautorarlo. Fu così che il 20 novembre, convocati tutti i membri, congiurati compresi, annunciò che nel giorno di San Giovanni dell’anno successivo la comunità di Tournier sarebbe stata chiusa definitivamente. Sul diario commentava amareggiato: “questo paese è una palude, dove tutti i nostri sforzi e tutto il nostro fervore ricadono su colui che si prodiga e arde”<sup>196</sup>. Fu in quel periodo che Shantidas cominciò persino a sognare, ben prima che si sapesse del pastore King, di andare a vivere con Chanterelle in Nord America, per

---

192 Lanza del Vasto, *L’Arca aveva una vigna per vela*, Jaca Book, 1979, Milano; p. 57. A proposito dei ‘piccoli perfetti concentrati’, Lanza avrebbe specificato: “La ragione è sempre con loro, e tu cambi le cose perché hanno ragione, fino ad avvelenarti la vita per causa loro. Li abbiamo sopportati, abbiamo fatto di tutto perché non se ne andassero, ma, in seguito, sparirono anche loro” (Da: Roberto Pagni, *Ultimi dialoghi con Lanza del Vasto*, Edizioni Paoline, Roma, 1981; p. 66).

193 Arnaud De Mareuil, *Lanza del Vasto: Sa Vie, Son Oeuvre, Son Message*, Éditions Dangles, Saint-Jean-de-Braye, 1998; p. 207.

194 Roland Marin, *Témoignage d’un compagnon de l’Arche*, in: AA.VV., *Qui est Lanza del Vasto?*, Denoël, Parigi, 1955; p. 195.

<sup>195</sup> Possiamo leggere di seguito alcuni frammenti del discorso, reso noto solo quarant’anni dopo: “La mia partenza riversa su ciascuno di voi una parte della mia responsabilità ed è un bene che di tanto in tanto sentiate un po’ di questo peso: chiunque ha una coscienza non può non sentirlo. Ho già evidenziato che le mie assenze fanno più bene che male. Vorrei un giorno dirvi che ho il permesso di andar via o morire, che non sono più necessario. [...] Bisogna capire se volete realizzarvi così come siete oppure trasformarvi e superarvi; occorre anche sapere se volete dominare gli altri e prevalere oppure accordarvi con gli altri in maniera tale che le vostre forze congiunte vadano nello stesso senso. [...] Per nascita e senza sforzo voi non avete alcuna volontà, né buona, né cattiva, né forte, né debole. Avete solo desideri e in genere desideri contraddittori e ciò che considerate come vostra volontà non sono altro che i desideri che vi dominano e che hanno trovato il modo di soggiogare le vostre altre facoltà e tutte le vostre forze per realizzarsi. [...] Ci sono delle chiavi, delle vie d’uscita, dei sentieri attraverso cui scappare da questa prigione che si chiama volontà propria, di questa prigione che noi siamo per noi stessi? Sì, ci sono delle vie, esse sono state mostrate, predicate, percorse, illustrate: esse sono assicurate. [...] Il dono di sé è la liberazione, la volontà di dare è il segno di chi sarà liberato, la volontà di aprirsi e non di chiudersi, di accordarsi e non di dominare, di comprendere e non di imporsi. [...] Osservate i vostri voti come un tracciato, quello che vi rivestirà di bellezza quando vi sarete entrati, che vi sosterrà nei momenti di difficoltà, dove potrete sostenervi quando vi sentirete deboli”. [Fonte: *Nouvelles de l’Arche*, anno XL, n.4, marzo-aprile 1992; pp. 141-143]

196 Citato in: Arnaud De Mareuil, *Lanza del Vasto: Sa Vie, Son Oeuvre, Son Message*, Éditions Dangles, Saint-Jean-de-Braye, 1998; p. 212.



praticare la non-violenza rivoluzionaria insieme agli afro-discendenti oppressi. *“Sognavo l’America, dunque, ma un giorno [...] a Marsiglia [...] un padre gesuita venne a trovare mia suocera e disse: ‘Vorrebbe venire Lanza del Vasto alla Casa degli Studenti e parlare ai miei ragazzi?’ [...] Mi recai lì e trovai che quella gran sala era piena fino al soffitto. [...] Alla fine dissi: [...] Se qualcuno vuole che continui il discorso, venga a trovarmi a casa domani sera’. All’appuntamento stabilito, giunsero cinquanta persone! E lì cominciai a dare l’insegnamento spirituale, formando un gruppo e tentando di trasformarne la vita quotidiana. Decisi così di abbandonare l’idea del viaggio in America”*<sup>197</sup>. Ebbe, quindi, inizio una delicata opera di edificazione di rapporti di amichevole fiducia con una trentina di gruppi inurbati, soprattutto in Francia e Belgio: al ’52 risalgono, infatti, le prime promesse di alleanza. Alcuni sinceri cercatori venivano anche invitati a Tournier per festeggiare insieme ai residenti. La chiusura, comunque, giunse puntuale e irrevocabile il 23 giugno ’53. Fu anche il giorno delle nozze dei compagni Yvonne ‘Feuille de chêne’, studentessa in psichiatria, cristiana ortodossa, e Jean-Marie Moussalli, detto ‘le Lionceau’; quest’ultimo, insieme ad altri due membri (Nicodème e Marcel), si impegnò a restare nella tenuta come custode per un anno e ad apprendere nelle città vicine alcuni mestieri artigianali. Tutti gli altri si dispersero.

Lanza e Chanterelle andarono in estate per un mese a Granada, poi mentre la sposa rientrava a Marsiglia, lo sposo proseguiva l’itinerario nel Marocco ancora sottoposto a protettorato francese; qui strinse legami, rivelatisi poi duraturi, con nuovi amici musulmani, ebrei e cristiani, sia autoctoni, sia coloni, intervenendo in ben sette conferenze; impensierito, riferì con una lettera ai compagni che *“l’ammirevole artigianato indigeno, mantenuto artificialmente, corre il grande pericolo di essere sommerso dalla marea montante della paccottiglia europea e americana”*<sup>198</sup>. Tornato in Francia, Shantidas girovagò dalla fine del 1952 e per tutto l’anno successivo, promuovendo la costituzione di nuovi gruppi di amici dell’Arca in tutto il paese<sup>199</sup>. Per loro, sin dal maggio del ’52, aveva inaugurato una rivista a cadenza variabile, le ‘Nouvelles de l’Arche’<sup>200</sup>: impresa ragguardevole che avrebbe portato avanti alacramente per ventotto anni, sino alla fine dei suoi giorni. Per il numero di gennaio del 1953 compilò persino un inserto speciale dedicato a Vinôbâ Bhave, figlio spirituale di Gandhi; per le celebrazioni della Pasqua, circa cinquanta amici dell’Arca giunsero a Tournier, fra cui la belga

---

197 Roberto Pagni, *Ultimi dialoghi con Lanza del Vasto*, Edizioni Paoline, Roma, 1981; pp. 66-67.

198 Arnaud De Mareuil, *Lanza del Vasto: Sa Vie, Son Oeuvre, Son Message*, Éditions Dangles, Saint-Jean-de-Braye, 1998; p. 216.

199 Tra la fine del ’52 ed il ’53, un amico dell’Arca della prima ora, André Després, detto il ‘Lupo’, intraprese un progetto autonomo di costruzione di case in legno per le famiglie povere di Grenoble, ricevendo il supporto di istituzioni locali, parrocchie, gruppi scout, politici d’ogni schieramento e volontari del Servizio Civile Internazionale. Shantidas ne elogiò fortemente l’esempio nelle *Nouvelles de l’Arche* di quegli anni. Fu, inoltre, dopo la chiusura della comunità di Tournier che si istituirono i gruppi dell’Arca, al fine di *“formare progressivamente e secondo un certo metodo futuri compagni”* e sostenere i membri della tribù già impegnati nell’Ordine. Propositi specifici di compagne e compagni, esplicitati in un interessante appello, erano: fornire agli amici dell’Arca strumenti per *“preservare la propria libertà interiore”*, che consiste nel conoscere e proteggere la propria unità interiore da lavori, giochi, abitudini e doveri nocivi, lasciandola sbocciare in direzione di Dio; sviluppare, confrontare e condividere le esperienze e le certezze interiori maturate, consapevoli che *“qualsiasi percorso religioso che non conduce all’amore verso il prossimo e riduce in noi il senso delle responsabilità è un’esperienza macchiata d’errore”*; coordinare le opere di carità dei vari gruppi; accompagnare verso la concretizzazione della dottrina dell’Arca, tendendo in particolare all’imitazione e alla salvaguardia dei *“rari artigiani liberi che sono sopravvissuti con grande difficoltà all’invasione dei prodotti di fabbrica e alla pressa fiscale”*. Ciascun gruppo, infine, era paragonato ad un fuoco su cui soffiare per tener vive le fiamme. [Fonte: Roland Marin, *Raison d’Être des Groupes d’Amis de l’Arche*, *Nouvelles de l’Arche*, anno III, n° 5, febbraio 1955; pp. 77-80]

200 Shantidas ne formulava la presentazione in questo modo: *“Le Nouvelles de l’Arche [...] non sono delle considerazioni filosofiche o delle novità letterarie, ma dei condensati di esperienze. Esse sono state raccolte dalli migliori fonti, che sono: il Vangelo e la Tradizione dei primi Padri da una parte, i metodi degli Asceti dell’Himalaya, dall’altra”*. [Fonte: *Nouvelles de l’Arche*, anno I, n° 3, luglio-agosto ’52; p. 47]

Lina ‘La Caille’, la studentessa di filosofia Thérèse, detta ‘Mouette’, e Pierre Parodi, medico<sup>201</sup> in formazione, cultore di macrobiotica, allora chiamato ‘Chameau’; a lui fu affidata la conduzione del gruppo di Tolosa. Agli anni di Tournier risale anche la stesura della celebre ‘Preghiera del Fuoco’, dopo che *“un compagno si era lamentato con Shantidas per il carattere cristiano della preghiera della sera, in questa comunità che si dice ecumenica”*<sup>202</sup>. La sera di San Giovanni, dopo un secondo breve viaggio di Lanza in Marocco, nuove compagne pronunciarono i voti. Passò l’estate a Tourette-sur-Loup<sup>203</sup>, vicino Nizza, dove l’Arca si insediò per circa un anno, trascorrendo il Natale insieme; si seppe, quindi, che un certo Ben Simon aveva appena pubblicato un articolo sul proprio incontro con Vinôbâ: *“si riorganizzano i villaggi secondo le antiche usanze precedenti alla colonia; il villaggio è governato da gruppi di responsabili eletti; gli acquisti, le vendite, i lavori, l’assistenza, l’educazione, la vendemmia, la cura dei malati, tutto è ripreso in mano dal villaggio stesso sotto la direzione, quando è possibile, di un discepolo di Vinôbâ. [...] Da quando ho saputo di questa avventura, ho desiderato conoscere questo sant’uomo”*<sup>204</sup>. Shantidas non volle più procrastinare e pianificò la partenza per fine anno; in tarda estate non mancò ad un congresso internazionale di nonviolenti<sup>205</sup> a Perugia. Con ventitré gruppi di amici dell’Arca e non pochi compagni su cui contare, avrebbe fatto ritorno dopo sedici anni in India con un risultato non troppo irrisorio.

## 10. Secondo viaggio in India

---

201 È possibile avanzare l’ipotesi per cui l’ammirazione manifestata da Lanza del Vasto nei confronti di Pierre Parodi sin dal primo incontro, come raccontato anche da Jean Toulat (*Combattenti della nonviolenza*, E.M.I., Bologna, 1984; p. 59), derivasse dall’alta considerazione che il fondatore nutriva in merito alle professioni sanitarie, maturata verosimilmente anche dalla riflessione sul ruolo di barelliere scelto dal suo maestro Gandhi. Quando aveva chiesto a Shantidas cosa fare per prepararsi all’ingresso nell’Arca, la risposta fu *“Studiate la medicina, un giorno sarà utile all’Ordine”* [Fonte: *Nouvelles de l’Arche*, anno XXXVIII, n° 1, settembre-ottobre 1989], nella previsione che anche i suoi membri avrebbero potuto ammalarsi e sarebbero prima o poi invecchiati. Inoltre, nel primissimo esemplare del bollettino ‘Nouvelles de l’Arche’ [anno I, n° 1, maggio ‘52; pp. 14-15], Shantidas, a proposito dell’obiezione di coscienza al servizio militare, scriveva: *“Affinché il rifiuto sia logico, efficace e legittimo è necessario non essere stati partecipi a nessuno degli abusi su cui la nostra civiltà è stata edificata e che rendono la guerra inevitabile, che non abbiano approfittato di nessuna ingiustizia consacrata dalle leggi, né nutrito alcuna concupiscenza o ambizione avallata dalla morale dominante e non abbiano, ben inteso, alcuna proprietà privata, che senza la forza armata non potrebbe essere preservata un solo giorno. [...] Uno stato che si pretende liberale e rispettoso delle convinzioni di ciascuno non può, con minacce di prigione o di morte, forzare qualche suo cittadino più onesto e scrupoloso ad andare contro le sue aspirazioni profonde. Un servizio civile compenserebbe, a vantaggio di tutti, il servizio militare per quanti lo ripugnano. [...] Noi consigliamo ai nostri di anticipare la chiamata e impegnarsi nei servizi sanitari”*. Peccato che gli ingegneri bio-politici che dirigono la regia istituzionale durante l’odierna presunta pandemia da covid-19, abbiano proprio mirato, nella classica strategia di ribaltamento delle tecniche non-violente per fini violenti, a ‘sanitarizzare’ para-militarmente l’intera società, adoperando tecnologie telefoniche, mascherine chirurgiche, gel disinfettanti, rilevatori di temperatura e vaccini come armi per rendere il potere pubblico di sorveglianza e disciplinamento poliziesco e burocratico sempre più capillare. Per la serie: ogni scusa, dopo la dissuasione nucleare e il terrorismo, è ‘buona’.

202 Jean Toulat, *Combattenti della nonviolenza*, E.M.I., Bologna, 1984; p. 80.

203 Qui nacque, il 29 settembre del ‘54, la prima ‘figlia dell’Arca’, Claire Moussalli, nella camera che Shantidas e Chanterelle avevano prestato ai suoi genitori, Jean-Marie e Yvonne. Costei è stata autrice nel 2001 di uno splendido libro in cui è narrata, poeticamente e con dovizia di particolari, una storia dell’Arca dalla prospettiva, più unica che rara, di chi vi è nato e vissuto per diciotto anni. Si veda: Claire Moussalli-Martinet, *Il était une fois l’Arche de Lanza: Une enfant raconte*, Karthala, Parigi, 2001.

204 René Doumerc, *Dialogues avec Lanza del Vasto*, Les Éditions du Cerf, Parigi, 1980; p. 54.

205 Si tratta, con molta probabilità, del primo ‘Convegno Occidente-Oriente Asiatico’, che si tenne nel capoluogo umbro presso la Rocca Paolina dall’11 al 13 settembre 1953, organizzato da Aldo Capitini. Durante il consesso questi riaffermò la necessità di instaurare un’unità nonviolenta tra l’Occidente e gli altri continenti; il metodo efficace di reale decolonizzazione non poteva che essere, a suo avviso, nonviolento, per *“non ripetere la passata storia di imperi, oppressioni, distruzioni”*. [Fonte: Alessandro Marescotti, *Cento anni fa’ nasceva Aldo Capitini #2*, 3 dicembre 1999, Peacelink]

Il 13 gennaio 1954 il pellegrino sbarcò a Bombay in compagnia di Aditya, appassionato studente cambogiano intenzionato a diventare monaco buddhista. In treno raggiunsero il santuario di Ellora ad Oranabad, poi trascorsero una settimana a Shegaon presso il più antico ashram gandhiano, noto come Sevagram: il ‘Villaggio del Servizio Devozionale’. Come annotava entusiasta Shantidas, “*di fatto è la Capitale della Bontà*”<sup>206</sup>. Tra i vecchi compagni del Mahatma, riconobbe solo l’anziano Chimanlal Thakore. Seppe che nella comunità non circolava più denaro, in quanto era ormai del tutto autosufficiente, secondo il principio di ‘Swadeshi’, anche dal punto di vista idrico e alimentare. Circa tremila persone lavoravano nella tenuta, trecentosessanta giorni all’anno. La giornata tipica di quei satyagrahi si componeva così: quattro ore di mansioni pesanti (tra cui l’aratura, lo sterramento o la muratura), quattro ore di compiti più leggeri, otto ore di tempo libero e altrettante di sonno. L’ora quotidiana di filatura obbligatoria per ciascuno bastava a vestire tutti. Inevitabilmente Shantidas non poteva fare a meno di comparare quell’impeccabile organizzazione, “*il [cui] vantaggio è l’intelligenza, la buona intesa, la buona volontà, la sobrietà, la fedeltà e l’obbedienza*”<sup>207</sup> con le difficoltà affrontate nei primi anni dall’Arca. Sevagram si componeva di una scuola, della sede del Coordinamento Nazionale dei Filatori, di un ‘Centro di Apprendistato dei futuri Servitori del Villaggio’ e di un ospedale.

Da lì Lanza e Aditya si diressero verso Allahabad, alla confluenza di Gange e Yamuna, dove assistettero alle celebrazioni del Kumbha Mela<sup>208</sup>. Il 29 gennaio proseguirono nelle pianure alluvionali del Bihar, attraversando varie località nel distretto di Gaya, finché a Imanganj scossero per la prima volta, durante un’accesa riunione, le fattezze del figlio spirituale di Gandhi: “*lo guardavo con tutte le mie forze e l’amai senza riserve*”<sup>209</sup>. L’indomani Lanza conobbe finalmente il leggendario Vinôbâ Bhave, detto ‘Ācārya’: colui che insegna con l’esempio. Il maestro lo riceveva con l’umiltà e la diffidenza di chi reputava inutile scrivere un libro sul proprio conto, valutando con scetticismo l’applicazione della non-violenza gandhiana in Occidente. L’avvincente e dettagliato ritratto dell’instancabile continuatore dell’opera del Mahatma, fino ad allora pressoché sconosciuto in Europa, sarebbe apparso nell’opera ‘Vinôbâ o il Nuovo Pellegrinaggio’. Da tre anni, imitato da migliaia di seguaci, percorreva a piedi l’intera India orientale, per indurre piccoli e grandi latifondisti a donare proprietà terriere e interi villaggi: aveva da allora redistribuito circa tre milioni di ettari a poveri, diseredati e intoccabili. Durante l’approfondito primo colloquio conoscitivo, Lanza dimostrò di aver compreso che il ‘Bhudan’ e il ‘Gramdan’ non consistevano in meri esperimenti di riforma agraria dal basso in tempi di allarmante urbanesimo e declino di un’economia artigianale troppo incentrata sul ‘khadi’, il cotone locale filato a mano, bensì in veri e propri sacrifici collettivi di testimonianza e predicazione della spoliatura volontaria, ai fini di un’elevazione spirituale generale, detta ‘Sarvodaya’. “*È adesso – appuntava Lanza – che la Voce del Popolo è Voce di Dio*”<sup>210</sup>. Anche i due nuovi arrivati, quindi, lo seguirono in cammino, insieme alla segretaria Kossum, assorbendone gli insegnamenti per tre mesi.

---

206 Lanza del Vasto, *Vinôbâ o il nuovo pellegrinaggio*, Jaca Book, Milano, 1980; p. 128.

207 Ibidem, p. 132.

208 Fu il primo Kumbha Mela dopo l’indipendenza, a cui parteciparono circa cinque milioni di persone nel corso dei cinquantacinque giorni di celebrazioni. Il 3 febbraio ‘54, poco dopo la visita di Lanza del Vasto, centinaia di persone sarebbero morte annegate o calpestate dalla folla accalcatasi per assistere alle processioni. In quello stesso frangente, dalle pagine del bollettino mensile si invitavano tutti gli aderenti dei ventitré gruppi (tra Francia, Belgio, Svizzera e Marocco) a riscoprire il lavoro dell’arcolai. [Fonte: *Nouvelles de l’Arche*, anno II, n° 5, febbraio ‘54; pp. 78-79]

209 Lanza del Vasto, *Vinôbâ o il nuovo pellegrinaggio*, Jaca Book, Milano, 1980; p. 140.

210 Lanza del Vasto, *Vinôbâ o il nuovo pellegrinaggio*, Jaca Book, Milano, 1980; p. 150.

Shanti-Baba, come era ora vezzeggiato a causa della barba bianca, veniva talvolta esortato a intonare brani di canto gregoriano e fu persino invitato a mostrare i propri disegni durante la grande esposizione delle arti di villaggio ospitata dalla Conferenza Sarvodaya tenutasi dal 12 al 23 aprile '54 a Bodh Gaya. In quei giorni poté anche incontrare Jawaharlal Nehru, che già da tempo veniva a consultarsi con Vinôbâ, pur seguendo sistematicamente la rotta opposta: industrializzazione e centralizzazione a oltranza. *“Se Nehru si sbarazzasse del potere – sosteneva l'Ācārya – senza dubbio si voterebbe al servizio del popolo”*<sup>211</sup>. Ma ad impressionare Shantidas fu soprattutto il discorso pronunciato da Jayaprakash Narayan, allora a capo del partito socialista e fra i suoi potenziali epigoni alla guida del paese, in merito al quale annotò: *“Del dono della terra vi è bisogno, del dono del denaro anche, e ancora del dono del lavoro, ma il dono che ci occorre sopra ogni altro è il Dono di Sé, il Dono della Vita. Ci occorrono degli uomini che, abbandonando ogn'altra faccenda, si donino interamente”*<sup>212</sup>. Rinfrancato, Lanza si congedò da Vinôbâ il 23 aprile 1954. Replicando al rincrescimento del pellegrino europeo per aver ricevuto molto più di quanto avesse potuto dare, il dolce maestro rispose: *“Voi ci avete fatto dono del cuore e noi lo abbiamo sentito”*<sup>213</sup>. Un mese dopo il pellegrino era nuovamente in Francia, ma l'adunata pasquale dell'Arca non ebbe luogo.

## 11. Un nuovo approdo per l'Arca

Dal mese di giugno Chanterelle e Shantidas, insieme a quattordici compagne e compagni, più sei bambini, cominciarono a trasferirsi da Tourette-sur-Loup a Saint-Pierre de Bollène, nella valle del Rodano, in Provenza, presso una villa della famiglia Gêbelin detta 'La Chesnaie de Sénos'. Ben presto, non solo un emissario dell'arcivescovo di Avignone, autorizzato dalla Santa Sede, avrebbe soggiornato all'Arca per valutarne scrupolosamente la dottrina, ma lo stesso Lanza avrebbe deciso di consultarsi con un prelado prima di ogni nuova pubblicazione. L'inchiesta ecclesiastica riportò le dichiarazioni del fondatore sul carattere laborioso, non religioso, né cavalleresco, dell'ordine appena costituito, sul ruolo di cerniera per la riconciliazione interreligiosa<sup>214</sup> quale passo preliminare, sull'indipendenza come presupposto irrinunciabile per servire al meglio sia la cristianità, sia la Chiesa cattolica: *“Non vuol dire che la Chiesa non tenda all'unità spirituale degli uomini, ma ciò discende dall'assunto per cui è essa a detenere tutta la verità e che i fedeli delle altre religioni dovranno abiurare e sottomettersi perché l'unità si compia. [...] Constato che, di fatto, la conciliazione è troppo spesso rinviata alla fine del mondo, e che, pertanto, non si può più parlare di riconciliazione preliminare. [...] Eviteremo sempre dinnanzi al fedele di un'altra tradizione [di ergerci] a proprietari di una verità privata. [...] La conversione per noi [...] è tutt'altro che il passaggio da una religione a un'altra, bensì il passaggio da una direzione esistenziale mondana ad un orientamento spirituale”*<sup>215</sup>. Tra lavori esigenti, meditazioni, preghiere e feste, in un clima di ritrovata fiducia e affetto fraterno, grazie allo sradicamento *“di qualsiasi spirito di calcolo, lucro,*

---

211 Arnaud De Mareuil, *Lanza del Vasto: Sa Vie, Son Oeuvre, Son Message*, Éditions Dangles, Saint-Jean-de-Braye, 1998; p. 223.

212 Lanza del Vasto, *Vinôbâ o il nuovo pellegrinaggio*, Jaca Book, Milano, 1980; p. 208.

213 Ibidem, p. 209.

214 Tre decenni dopo un ospite d'eccezione avrebbe osservato che questa postura di apertura inter-religiosa, *“non risultava semplice nemmeno per i Compagni. Come una di loro mi ha confidato: ‘è difficile essere entusiasti per la tua religione e rispettosi verso le altre’. Inoltre, era meno probabile che quanti non professano alcuna religione fossero accolti accuratamente come membri della comunità”*. [Fonte: Mark Shepard, *The Community of the Ark*, Simple Productions, Arcata, California, USA; 1990; p. 21]

215 Arnaud De Mareuil, *Lanza del Vasto: Sa Vie, Son Oeuvre, Son Message*, Éditions Dangles, Saint-Jean-de-Braye, 1998; p. 228.

*dominio, concorrenza o rivalità*”<sup>216</sup>, Chanterelle divenne poco a poco il pilastro<sup>217</sup> della casa di Bollène<sup>218</sup> per dieci anni<sup>219</sup>; Shantidas, dal canto suo, avrebbe riscoperto l’anima del viandante. L’Arca era ormai riconosciuta come “*la loro opera comune, il frutto del loro amore, [...] la famiglia che hanno fondato. [...] C’era tra di loro una tenerezza commovente, degli sguardi di reciproca fiducia*”<sup>220</sup>. I compagni, in primis Roland Marin<sup>221</sup>, poterono pian piano dimostrare responsabilità e intraprendenza nell’opera fondativa, nell’iniziazione alla vita interiore e nelle lotte non-violente per la pace e la giustizia, insieme ai sempre più numerosi amici<sup>222</sup> dell’Arca, giunti anche per la San Giovanni. “*Poi un giorno – racconta Claire Moussalli – è arrivato un uomo che aveva subito degli elettroshock in un ospedale psichiatrico. Pieno di collera, ha strappato via tutti i fili elettrici, sopprimendo completamente l’impianto di illuminazione installato! Ci si è abituati, allora, alle candele e alle lampade a petrolio*”<sup>223</sup>. Una coppia di compagni olandesi, Anne e Bernard, decise persino di andare a prestare servizio annuale presso l’ashram di Sevagram in India.

## 12. Pionieri di prassi non-violente in Occidente

Nell’estate del 1955 la Francia, che ancora manteneva il controllo coloniale in Algeria, vi avviò una violenta ‘pacificazione’ militare, mentre nella metropoli le obiezioni di coscienza cominciarono a fioccare sotto la protezione dell’Abbé Pierre, frate partigiano che da anni si batteva contro miseria e persecuzioni. A dicembre, mentre Martin Luther King intraprendeva la lotta non-violenta negli Stati Uniti, all’Arca un ex-soldato occupante in Indocina<sup>224</sup>, Bernard Gachard, pronunciava i voti il giorno

---

216 Ibidem, p. 230.

217 Fu in quel periodo che Jean-Pierre Lanvin, ripresi i contatti con Chanterelle, divenne il responsabile del gruppo di amici di Lione: “*compresi che il mio ruolo era partecipare con altri all’apertura dell’Arca al mondo esterno*”. [Jean-Pierre Lanvin, *Parcours d’un engagement dans la résistance non-violente*, in: Les Temps Modernes, 51° anno, n. 587, marzo-aprile-maggio 1996; p. 361]

218 Si ritrova un prezioso *reportage* dedicato alla vita quotidiana nella comunità dell’Arca di Bollène in un servizio di Alfonso Carlos Comin: *Lanza del Vasto y el Arca – Reportaje* (Rivista El Ciervo, n° 603-604), riproposto nel 2001. “*Questa comunità – sottolineava il giornalista – non è un ordine confessionale, ma non deve essere confuso in alcun modo con una setta sincretista. [...] Sin dal primo giorno mi sento ‘come a casa’: qui non ci sono stranieri. [...] I compagni dell’Arca seguono un regime vegetariano*”.

219 Durante il decennio di Bollène, l’Arca divenne una tappa frequentata dai gitani in viaggio perpetuo fra Lione e Marsiglia, al punto che “*c’erano circa tre vagabondi ogni giorno. [...] Giacché i gendarmi finirono per mandarli da noi, persino il Soccorso cattolico ci inviò una sovvenzione*”. [Fonte: Claire Moussalli-Martinet, *Il était une fois l’Arche de Lanza: Une enfant raconte*, Karthala, Parigi, 2001; p. 135]

220 Ibidem; p. 76.

221 Nominato segretario dell’Arca nel periodo di transizione da Tournier a Bollène, il compagno Roland Marin, giunto alla Pentecoste del ‘49, avrebbe pubblicato un pregevole elogio per Shantidas, definito esplicitamente suo “*maestro spirituale*”, totalmente “*dedito al Servizio*”: “*il vagabondo si è fatto sedentario. Il solitario ha caricato sulle sue spalle il peso di una famiglia umana. L’artista si è piegato al giogo di una regola e alle esigenze della vita rurale*”. E ancora: “*Restituire alla terra un po’ del suo sale, ecco l’opera del fondatore dell’Arca. E per far questo ricondurre gli uomini verso la terra e il lavoro delle mani*”. [Fonte: Roland Marin, *Témoignage d’un compagnon de l’Arche*, in: AA.VV., *Qui est Lanza del Vasto?*, Denoël, Parigi, 1955; pp. 182-198]

222 A costoro il fondatore raccomandava di riunirsi ogni 30 gennaio per celebrare il ‘Giorno di Gandhi’, ricordando che “*la minore fra le libere obbligazioni dell’amicizia è frequentarsi*” [Fonte: *Nouvelles de l’Arche*, anno III, n° 4, gennaio ‘55; p. 61], nonché di andare oltre la mera lettura fine a se stessa del bollettino, ma ricercare il contatto umano: “*se l’insegnamento – ammoniva Shantidas – non vi ispira il desiderio di donare, rispetto a quello di prendere qualcosa, allora l’insegnamento non vi avrà trasmesso niente*” [Fonte: *Nouvelles de l’Arche*, anno III, n° 7, maggio ‘55].

223 Claire Moussalli-Martinet, *Il était une fois l’Arche de Lanza: Une enfant raconte*, Karthala, Parigi, 2001; p. 41.

224 Presso lo stato maggiore francese in Indocina aveva lavorato anche Micheline, compagna poi per dodici anni, la quale aveva ascoltato Shantidas a Perpignan nell’autunno del ‘55.

di Natale, seguito di lì a breve addirittura da un sacerdote cattolico, denominato ‘Petitpère’. Agli alleati dell’Arca, intanto, era caldeggiato “*il dovere di aiutare gli artigiani a sostentarsi*”<sup>225</sup>. Nella primavera del 1956<sup>226</sup> Shantidas conobbe, in casa di suo fratello Lorenzo, Danilo Dolci, avversario irreprensibile dei mafiosi e delle intimidazioni poliziesche in Sicilia. Con lui a fine dicembre intraprese un digiuno di quindici giorni nei quartieri più emarginati di Palermo; si ritrovò a predicare “*davanti a un mare di dolore, una montagna di abusi, un deserto di indifferenza*”<sup>227</sup>. Durante il satyagraha siciliano, Lanza e i digiunanti<sup>228</sup> furono non solo assediati da giornalisti e curiosi, ma soprattutto insidiati tanto dalla prefettura, che escogitò fallimentari manovre per screditare e sfoltire il gruppo, quanto dalla curia locale, che li bandì addirittura dalle chiese e rifiutò loro l’eucarestia in quanto considerati agitatori comunisti. “*Credo – commentava amareggiato Shantidas – che ciò che manca di più qui è il senso dell’indipendenza economica così cara a Gandhi e per noi inseparabile dalla non-violenza. Si aspettano tutto dal governo*”<sup>229</sup>. Con Dolci e il suo movimento, ispirazione per le imminenti lotte in Francia, si instaurò da allora una virtuosa alleanza<sup>230</sup>. Mentre gli amici dell’Arca erano regolarmente esortati a svolgere periodiche esperienze di vita comunitaria insieme ai compagni, agli alleati era rivolto l’invito di svolgere un esame di coscienza quotidiano, attraverso la lettura serale della promessa pronunciata<sup>231</sup>.

Si apprese, intanto, che al di là del Mediterraneo battaglioni francesi seviziano i prigionieri del Fronte di Liberazione Nazionale Algerino: giovani soldati osavano testimoniare ciò che non potevano più sopportare di vedere o fare. Nella primavera del ‘57, in occasione del Congresso del Movimento Internazionale per la Riconciliazione tenutosi a Versailles a marzo, un mese dopo il presidio silenzioso<sup>232</sup> per la pace in Algeria proibito dal governo, Lanza si propose per il suo primo digiuno<sup>233</sup>

---

225 *Nouvelles de l’Arche*, anno IV, n° 5, marzo 1956; p.79.

226 Giunse a quel tempo all’Arca una ex-suora di nome Licorne, stanca di “*una religione di leggi e divieti. Ma non potendosi rassegnare al non-senso del ‘buon matrimonio’ o della ‘scalata sociale’, si mise alla ricerca di un’arte di vivere. È ciò che scopri all’Arca: l’arte e il gusto di vivere. [...] È molto riconoscente a Shantidas per aver aperto il cristianesimo, introducendola ad un nuovo rapporto con la spiritualità*”. Diversi giovani membri, intanto, erano stati inviati altrove ad apprendere mestieri artigianali. Dalla Norvegia, Micheline fece recapitare a Bollène degli splendidi arcolai di legno. Ho potuto ammirare uno di essi presso la comunità dell’Arca di Gwenez nel marzo 2021, azionato dall’anziana compagna Laurence Ferrand. [Fonte: Claire Moussalli-Martinet, *Il était une fois l’Arche de Lanza: Une enfant raconte*, Karthala, Parigi, 2001; p. 53]

227 Arnaud De Mareuil, *Lanza del Vasto: Sa Vie, Son Oeuvre, Son Message*, Éditions Dangles, Saint-Jean-de-Braye, 1998; p. 238.

228 I membri dell’Arca che digiunarono insieme a Shantidas furono Chanterelle, Petit-Père, Mouette, Pierre-le-Chamois e Piera-le-Pic-vert.

229 Arnaud De Mareuil, *Lanza del Vasto: Sa Vie, Son Oeuvre, Son Message*, Éditions Dangles, Saint-Jean-de-Braye, 1998; p. 241.

230 Agli inizi del ‘57, dopo cinquanta giorni di detenzione, Danilo Dolci si recò a Parigi; su invito di Shantidas, poté incontrare l’Abbé Pierre e visitare tanto il gruppo locale dell’Arca, quanto la comunità di La Chesnaie. Al febbraio ‘57 [Fonte: *Nouvelles de l’Arche*, anno V, n° 5; p. 75] risale, inoltre, la prima citazione sul notiziario del nome di Aldo Capitini, inerente la pubblicazione del libro ‘Rivoluzione Aperta’, ricca secondo Shantidas di “*opinioni corrette e buone definizioni della non-violenza*”. Proprio in virtù dell’interesse suscitato dal maestro perugino, dal 25 gennaio 1957 al 25 febbraio 1959 Lanza del Vasto e Aldo Capitini intrattennero una nutrita corrispondenza epistolare, custodita presso l’Archivio di Stato di Perugia, che purtroppo per difficoltà burocratiche non è stato possibile consultare.

231 Cfr.: *Nouvelles de l’Arche*, anno IV, n° 10; p. 157.

232 Avevano espresso adesione alla manifestazione personaggi illustri, da allora sodali di lotta non-violenta in molteplici occasioni, quali Louis Massignon, François Mauriac e Robert Barrat. Mancavano all’appello l’Abbé Pierre, il Pastore Trocmé del Movimento per la Riconciliazione, il Servizio Civile Internazionale, Taizé, la Fraternità di Charles de Foucauld e Padre Cipriano, che a quel tempo operava per la preghiera comune tra cristiani e musulmani. Lamentando l’accaduto, Shantidas scriveva sulla prima pagina di *Nouvelles de l’Arche*: “*Ci sembra chiaro che se ci si accontenta delle manifestazioni che il governo permette (e se il governo contro il quale si protesta lo permette è perché le ritiene*

di venti giorni a Parigi. Attorno a lui si costituì, allora, un nutrito ‘Comitato di Resistenza Spirituale’<sup>234</sup>, che ricevette persino una lettera di benedizioni dal saggio Vinôbâ. Supportata anche dalla stampa cristiana, l’iniziativa esortava ad avviare un serio processo di pace: “*alcuni Algerini Francesi, talvolta fra loro contrapposti perché sostenitori di partiti nazionalisti diversi (FLA o MNA), si ritrovavano nel cortile attorno al fuoco che riscaldava i digiunanti*”<sup>235</sup>. Anche Albert Camus indirizzò a Shantidas una lettera personale: vi affermava che, pur ammettendo la gravità della questione, non intendeva sommarsi all’azione non-violenta, in quanto “*una fede più sicura mi manca e non sono arrivato a condividere la vostra convinzione religiosa. Cadrei, perciò, in una grossolana compiacenza se manifestassi il mio sentimento nel modo che avete scelto*”<sup>236</sup>. L’iniziativa costò a Lanza un pesante avvertimento ufficiale da parte delle autorità francesi: ciò bastò a decimare i gruppi di amici<sup>237</sup> dell’Arca in tutto il paese<sup>238</sup>. Presso Denoël, intanto, cominciò a curare una collana intitolata ‘Pensiero Gandhiano’.

---

*inoffensive e trascurabili) non c’è molta speranza di ottenere alcunché*”. Come portavoce dell’Arca, Roland Marin invitava i firmatari, in una lettera del 4 febbraio 1957, a mettere a punto in maniera concertata un progetto di risoluzione non-violenta del conflitto in Algeria, proponendosi come comitato mediatore e inviando un corpo di volontari formati nell’interposizione diretta. Precisava: “*la nostra comunità si propone di incaricarsi della formazione dei volontari. [...] Durata minima della formazione: tre mesi. Non-violenza interiore con esercizi corporali di distensione e di padronanza di sé, sforzo di pacificazione mentale. Quindi, studio teorico della non-violenza. Infine, informazione sulla situazione algerina. [...] Non abbiamo la pretesa di voler risolvere il conflitto algerino. Ignoriamo troppe cose a tal riguardo. Ma offriamo le nostre braccia*”. [Fonte: *Satyagraha en France? (Resistance et Retour)*, Nouvelles de l’Arche, anno V, n° 5, febbraio 1957; pp. 65-68]

233 Risale ai primi di aprile del ‘57 (lo stesso giorno in cui iniziava il Ramadan) un digiuno di venti giorni intrapreso da Lanza del Vasto, Pierre Parodi e Bernard Gachard, detto ‘l’Agneau’, presso il ‘Centro d’informazione e di coordinamento di difesa delle libertà e della pace’ di Clichy, villaggio simbolicamente significativo: vi era stato curato San Vincenzo de Paoli, vi era nata la Gioventù Operaia Cattolica ed avrebbe ospitato la sede del Servizio Civile Internazionale nei primi anni ‘80. La protesta insisteva contro le torture perpetrate dalle forze armate francesi e dai resistenti anticoloniali algerini, attirando il favore anche di personalità ed intellettuali cattolici e protestanti. Fu sollevato un imprevisto scalpore mediatico. Persino Vinôbâ fece recapitare un messaggio di incoraggiamento dall’India: “*Dio benedica il vostro Satyagraha. Spero di contribuire fondendo il mio cuore con amore*”. Tuttavia, ‘Appello alla coscienza dei francesi’ e ‘Appello ai capi religiosi dell’Islam e ai capi del Fronte di Liberazione nazionale’, risalenti al 31 marzo e apparsi su *Nouvelles de l’Arche* (anno V, n° 7; pp. 97-103), non furono mai resi pubblici da alcuna testata nazionale; “*in Marocco furono diffusi, sia tramite la stampa (con la pubblicazione nel quotidiano Istiqlal) sia alla radio in lingua francese e araba*”. Diversi membri dell’Arca, fra cui Jean-Pierre Lanvin, sfidando l’interdizione ordinata dalla polizia, subirono per la prima volta arresti e percosse. [Fonte: Roberto Pagni, *Ultimi dialoghi con Lanza del Vasto*, Edizioni Paoline, Roma, 1981; p. 92]

234 In virtù di questo sviluppo Lanza del Vasto può essere considerato precursore anche delle odierne riflessioni e sperimentazioni in merito alla relazione tra attivismo sociale e spiritualità. Si veda, ad esempio: Alastair McIntosh e Matt Carmichael, *Spirituality and social activism*, in: Laszlo Zsolnai e Bernadette Flanagan (a cura di), *The Routledge International Handbook of Spirituality in Society and the Professions*, Routledge, 2019; pp. 302-312.

235 Jean-Pierre Lanvin, *Parcours d’un engagement dans la résistance non-violente*, in: *Les Temps Modernes*, 51° anno, n. 587, marzo-aprile-maggio 1996; p. 363.

236 Arnaud De Mareuil, *Lanza del Vasto: Sa Vie, Son Oeuvre, Son Message*, Éditions Dangles, Saint-Jean-de-Braye, 1998; p. 242.

237 Shantidas si dimostrò in quell’occasione piuttosto severo: “*Quanto agli amici che la nostra azione ha sorpreso e che si sono astenuti dal prendervi parte per ragioni politiche o antipolitiche, o patriottiche, o personali, [...] che traggano come noi la conclusione che sulla non-violenza non hanno appreso granché, poiché non solo non sanno metterla in pratica, ma trovano sconveniente che noi lo facciamo o non comprendono che la logica della dottrina ci induce in tal senso. [...] Che non scambino l’insegnamento per semplice letteratura*”. [Fonte: *Nouvelles de l’Arche*, anno V, n° 8, p. 126]

238 A Lione il gruppo dell’Arca, coordinato da Jean-Pierre Lanvin, invitò un’assistente sociale di Algeri, la quale “*testimoniò quanto accadeva nelle prigioni e che aveva lei stessa subito*”. [Fonte: Jean-Pierre Lanvin, *Parcours d’un engagement dans la résistance non-violente*, in: *Les Temps Modernes*, 51° anno, n. 587, marzo-aprile-maggio 1996; p. 363]

In agosto Shantidas fu invitato per la prima volta in Argentina e Uruguay dall'editrice e scrittrice Vitoria Ocampo, la quale aveva tradotto e pubblicato cinque sue opere: nel corso delle varie conferenze, tenute negli ambienti più disparati, ebbe l'impressione di essere molto più conosciuto e meglio compreso che in Francia. Due compagni dell'Arca si sarebbero trasferiti oltre oceano per gettare le basi di una nuova comunità; in seno all'ordine non-violento, intanto, il patriarca veniva scelto periodicamente all'unanimità tra gli 'anziani'. Nel tardo autunno, dopo le celebrazioni per la Noachia<sup>239</sup>, il trasferimento di Roland Marin a Parigi e il ritorno di due compagni dall'Algeria, dove avevano servito come infermieri, accadde un fatto a dir poco eccezionale: il generale paracadutista Jacques de Bollardiè<sup>240</sup> rifiutò in piena guerra di prestarsi a torture e altri trattamenti inumani, ottenendo piena solidarietà<sup>241</sup> da parte di Lanza. Nel frattempo, diverse famiglie di compagni 'sciamarono' in Charente, nel piccolo villaggio di Puymoyen nei pressi di Angoulême, inaugurando una nuova comunità in un complesso rurale (detto 'Pierres dures') in cui sorgeva un mulino, le Moulin du Verger<sup>242</sup>, adatto alla fabbricazione di carta con fibre di stracci usati. Nel febbraio 1958 Shantidas presenziò ad un congresso del Movimento Internazionale della Riconciliazione, incontrando esponenti pacifisti e non-violenti da ogni parte d'Europa, primo fra tutti Jean Goss<sup>243</sup>. Di lì a un mese avrebbe intrapreso la scrittura de 'I Quattro Flagelli'.

### 13. L'azione civica non-violenta

In aprile a Bolléne l'Arca organizzò il primo storico campo<sup>244</sup> di preparazione all'azione non-violenta, che si concluse con l'occupazione<sup>245</sup>, da parte di ventiquattro volontari (Shantidas e

---

239 "Il significato di questa festa – spiegava il fondatore nel bollettino mensile – appare molto chiaramente: è la sobria ebbrezza, l'orgia casta, la partecipazione delle braccia e delle gambe all'esaltazione spirituale, o anche talvolta il tema di meditazione presentato in forma di trambusto". [Fonte: *Nouvelles de l'Arche*, anno VI, n° 1, ottobre '57; p. 15]

240 Cfr.: Jean Toulat, *Combattenti della nonviolenza*, E.M.I., Bologna, 1984; pp. 176-182.

241 "Tutte le glorie e le decorazioni raccolte su tanti campi di battaglia – gli scrisse – non valgono ai nostri occhi quanto quella del vostro nobile gesto, il rifiuto di eseguire degli ordini imbecilli ed empi". [Fonte: Tramor Quémeneur, *L'ACNV (Action Civique Non-violente) et la lutte contre les camps*, La contemporaine, 2008/4 n° 92, p. 57.]

242 La comunità del mulino sarebbe durata pochi anni. Al culmine degli insolubili dissidi, "giunse una lettera da Shantidas: 'Non c'è intesa tra voi... Ci sono problemi di soldi... Andate miei nobili figli, tutti in prigione, tutti all'azione!'. E Pierres dures fu chiusa. Gli uomini partirono per l'azione, le donne rientrarono alla Chesnaie... 'Fu così che ci ritrovammo involontariamente volontari per l'azione civica' scherzava Papà". [Fonte: Claire Moussalli-Martinet, *Il était une fois l'Arche de Lanza: Une enfant raconte*, Karthala, Parigi, 2001; p. 90]

243 Nato a Parigi nel 1912, spazzacamini e sindacalista, Jean Goss fu costretto ad arruolarsi allo scoppio della seconda guerra mondiale. Durante la prigionia in un campo di concentramento nazista, visse una profonda conversione al cristianesimo. Insieme alla compagna Hildegard, di cui fu marito dal 1958, divenne uno dei più attivi esponenti del Movimento Internazionale della Riconciliazione; fu da allora, in occasione di innumerevoli iniziative non-violente portate avanti insieme a Lanza del Vasto, Jean-Marie Muller e al generale de Bollardiè, il portavoce ufficioso di vescovi e cardinali cattolici. Su invito del terzo Pellegrino, i coniugi Goss avrebbero condotto dagli anni '90 diverse formazioni anche presso le comunità dell'Arca in Francia. [Fonte: *Nouvelles de l'Arche*, anno XXXIX, n.5, maggio-giugno 1991; pp. 169-172]

244 Fu in quell'occasione che Jo Pyronnet, fra i tanti partecipanti, sentì parlare per la prima volta da Robert Barrat, giornalista di *Témoignage chrétien*, membro della fraternità di Charles de Foucauld e militante cattolico anticolonialista, della tortura in Algeria, dal Pastore Roser della lotta non-violenta animata da Martin Luther King e da Shantidas della bomba atomica. "Soprattutto negli ambienti cristiani – avrebbe poi raccontato – si rimproveravano a Lanza del Vasto tre peccati fondamentali: l'induismo, il sincretismo, la fuga dal mondo. In realtà fu proprio frequentando la comunità dell'Arca che scoprii i problemi più importanti della società in cui vivevo". [Fonte: *Questions à Joseph Pyronnet*, *Nouvelles de l'Arche*, anno L, n° 2, novembre-dicembre 2001; p. 53]

245 Jean Toulat ricorda che Shantidas, al termine del seminario, apostrofò i partecipanti con pungente sarcasmo: "E' veramente piacevole dissertare sui metodi gandhiani, ma che ne direste voi se passassimo all'azione?" [Fonte: Jean Toulat, *Combattenti della nonviolenza*, E.M.I., Bologna, 1984; p. 67]



Chanterelle in testa) tra i centoventi partecipanti, della centrale nucleare di Marcoule: qui, dietro la menzogna dell'utilizzo civile, le autorità tramavano la preparazione della prima bomba atomica francese. Evacuati manu militari<sup>246</sup>, Lanza e compagni già si attivavano per un folto corteo che il 29 giugno, su esempio delle proteste inglesi di quegli stessi anni, avrebbe marciato sulla fabbrica di morte: *“da allora – avrebbe narrato in retrospettiva – non si contano più il numero di digiuni e delle marce di protesta che abbiamo fatto nel corso degli anni contro la bomba atomica”*<sup>247</sup>. Era così nata l'Azione Civica Non-violenta<sup>248</sup>: ampio coordinamento, costituitosi nel '58 su iniziativa di Shantidas, compagne e compagni, d'ispirazione gandhiana<sup>249</sup>, ma rivolto a un variegato bacino di militanti laici e inurbati *“di convinzioni politiche, filosofiche e religiose molto differenti”*<sup>250</sup>: costoro erano pronti a mobilitarsi in qualsiasi momento, *“con una grande chiarezza di cuore, spingendo l'impegno sacrificale, di cui il digiuno è il segno, fino all'offerta della loro libertà”*<sup>251</sup>. Suo obiettivo primario era propugnare *“il diritto di resistere all'oppressione”*<sup>252</sup> attraverso la 'terza via'<sup>253</sup> della non-violenza gandhiana, concepita come intermedia rispetto al mero impegno intellettuale e al ricorso alla violenza<sup>254</sup>. Si sarebbe dissolta, dopo innumerevoli imprese, sette anni dopo.

---

246 Il racconto dell'azione, conclusasi con l'evacuazione, sarebbe a dir poco esilarante, se non fosse di grande ispirazione: *“Il lunedì di Pasqua, alle quattro di pomeriggio, la piccola truppa si mosse verso gli stabilimenti circondati dai reticolati. Il gruppetto fu bloccato alla barriera doganale, all'altezza del corpo di guardia. Mentre alcuni prescelti parlavano con le guardie, gli altri, bruscamente, si piegarono e passarono sotto la barriera. Poi, di buon passo, ma senza correre, senza voltarsi indietro, senza rispondere a nessuno, percorsero i duecento metri che li separavano dagli uffici dell'amministrazione. Là, una trentina di guardie, con la pistola alla cintura, intimarono l'alt ai visitatori. Arrivò il vice-direttore: 'State violando la proprietà privata. - Privata? Ciò che si sta facendo a Marcoule riguarda tutta la Francia. - Ma se io invadessi la vostra cucina e mi rifiutassi di uscire, voi cosa fareste? - Vi offriremmo un piatto di minestra. - Vi rendete conto che siete in piena illegalità e che noi abbiamo tutti i diritti di sbattervi fuori, manu militari? - Sì... - E allora? - Allora fatelo'". Al vice-direttore caddero le braccia. Alcuni ingegneri, a turno, tentavano di far ragionare 'gli invasori'. Invano. Di sera i gendarmi intimarono di sloggiare. Seduti per terra, formando una catena gomito a gomito, i Compagni non demordevano”*. Non appena cominciarono ad intonare il canto sacro *‘Alle, psallite cum luya’*, urlò di battaglia dell'Arca, giunsero le camionette della polizia. [Fonte: Jean Toulat, *Combattenti della nonviolenza*, E.M.I., Bologna, 1984]

247 Roberto Pagni, *Ultimi dialoghi con Lanza del Vasto*, Edizioni Paoline, Roma, 1981; p. 93.

248 Un supplemento al primo numero di fine '58 del periodico dell'ACNV, la cui denominazione fu suggerita da Roland Marin, illustrava i principi fondanti della disciplina non-violenta: *“Ricerca costante della più grande verità e rispetto totale dell'umano devono impregnare tutte le nostre azioni: mettere al bando qualsiasi paura; agire secondo la propria coscienza; accettare gli stessi rischi, la stessa disciplina e gli stessi sacrifici di quelli che esigerebbe l'azione violenta; rifiutare di ricorrere alla violenza, alla menzogna, alla minaccia, all'intrigo, all'astuzia; riconoscere i propri torti; rispettare l'avversario e ricercare il suo bene, tentando di mettersi al suo posto e di scoprire ciò che può esservi di vero nel suo punto di vista, giacché l'obiettivo è farne un amico”*. [Fonte: Tramor Quémeneur, *L'ACNV (Action Civique Non-violente) et la lutte contre les camps*, La contemporaine, 2008/4 n° 92, p. 58.]

249 Tutti i membri dell'Azione Civica Nonviolenta erano tenuti a *“rifiutare la menzogna, riconoscere i propri errori senza incolpare l'avversario, non rifiutare mai il dialogo, mai usare mezzi cattivi, anche se per un fine buono”*. [Fonte: Jean Toulat, *Combattenti della nonviolenza*, E.M.I., Bologna, 1984; p. 75]

250 Jean Toulat, *Combattenti della nonviolenza*, E.M.I., Bologna, 1984; p. 75.

251 René Doumerc, *Dialogues avec Lanza del Vasto*, Les Éditions du Cerf, Parigi, 1980; p. 14.

252 Tramor Quémeneur, *L'ACNV (Action Civique Non-violente) et la lutte contre les camps*, La contemporaine, 2008/4 n° 92, p. 58.

253 È evidente che Lanza del Vasto non poté imprimere alla sfaccettata composizione umana dei militanti dell'ACNV il sigillo della 'quarta via' di conversione e ricerca spirituale, così cruciale nell'Arca. Questa restava sullo sfondo come possibile realizzazione concreta di non-violenza integrale e radicale, a cui aderire per aspirazione volontaria.

254 A riprova dell'ampio caleidoscopio di prospettive politiche abbracciato dall'Azione Civica Non-violenta, si consideri un pregevole articolo reperito su *Nouvelles de l'Arche* (anno VII, n. 8) risalente al maggio 1959 e a firma di Yves Reyné, amico dell'Arca di Bordeaux, incentrato su convergenze e differenze tra marxismo e non-violenza.

Nel maggio del '58, dopo il tentativo di secessione e di colpo di stato in Algeria e il ritorno al potere del generale de Gaulle, il proposito di arrestare la virata nucleare apparve inverosimile. I membri dell'Arca e dell'ACNV ricorsero a ulteriori digiuni prolungati; fu piantata persino una tenda in pieno centro a Ginevra, in occasione di un vertice dell'ONU sul disarmo. Dopo altri ripetuti presidi non-violenti nei pressi della stessa fabbrica di plutonio, Shantidas venne riconvocato dalle autorità di 'sicurezza', minacciato di essere trasferito alla frontiera ed espulso dal paese: *"Perché cessi l'incubo presente del pianeta, sarebbe sufficiente che il genere umano dicesse no. [...] No alla violenza, vuol dire sì alla vita: è la sola salvezza del mondo"*<sup>255</sup> proclamava ostinato. Il giorno di San Giovanni, la sua anziana madre Anne-Marie pronunciava la promessa di alleata dell'Arca; di lì a poco, dopo la morte del figlio Lorenzo, con cui aveva vissuto sin dalla fine del secondo conflitto mondiale, sarebbe stata accolta in comunità. In piena estate, la comunità accolse in visita Jayaprakash Narayan<sup>256</sup>, 'braccio destro' di Vinôbâ, insieme alla sua consorte. Il 5 gennaio 1959 Pierre Parodi, in sposo a Thérèse, ricevette dal fondatore l'appellativo di 'Mohandas'<sup>257</sup>, in onore di Gandhi, poi durante il matrimonio fu designato quale suo futuro successore: *"unto con l'olio sulla collina, il consacrato lava i piedi di tutti i compagni durante una messa solenne"*<sup>258</sup>.

Il fronte internazionale contro il pericolo nucleare, al quale Lanza volle aderire, si riuniva a Londra, mentre un quotidiano catalano dedicava all'Ordine non-violento un 'reportage' senza precedenti: la notorietà dell'Arca nella Spagna franchista dava i primi timidi segnali. A metà aprile, Shantidas si recò per la seconda volta in America Latina, volando ora direttamente a Montevideo, nell'Uruguay devastato dalle alluvioni, dove dell'Arca si parlava spesso in radio e sui giornali. Il 21 aprile il giro di conferenze si spinse oltre le Ande e fece tappa in Cile, dove Lanza dedicò prima un'audace lezione sulla ricerca interiore presso la Facoltà di Diritto dell'Università di Valparaiso, poi tenne assemblee di quartiere sulla non-violenza gandhiana in alcuni fra i 'cerros' (quartieri popolari sulle colline prospicienti la baia) più miserabili, suscitando scalpore e consenso con esternazioni simili: *"voi avete già tutto ciò che vi occorre per trasformare questi tristi paraggi in un piccolo paradiso. Non ho niente da darvi, se non il consiglio di non aspettarvi nulla dal governo, né dalla carità dei ricchi, né dal cambio di regime che apporterebbe una rivoluzione. [...] Voi mi dite che non avete soldi, ma dilapidate una buona parte di quel poco che avete in fumo e un'altra parte in quel liquido alcolico che chiamate chicha"*<sup>259</sup>.

Mentre la tribù rurale intesseva con operai cristiani marsigliesi un'intesa imperniata sullo sciopero non-violento<sup>260</sup>, un nuovo alleato dell'Arca, Joseph Pyronnet, professore di filosofia a Montpellier,

---

255 Arnaud De Mareuil, *Lanza del Vasto: Sa Vie, Son Oeuvre, Son Message*, Éditions Dangles, Saint-Jean-de-Braye, 1998; p. 249.

256 Cfr.: Claire Moussalli-Martinet, *Il était une fois l'Arche de Lanza: Une enfant raconte*, Karthala, Parigi, 2001; p. 57.

257 È curioso rilevare che 'Mohandas' ricorda il termine arabo che traduce 'ingegnere', mentre in sanscrito significa 'servitore di Colui che tutti affascina'. [Cfr.: *Nouvelles de l'Arche*, anno I, n° 9, marzo 1953; p. 137]

258 Arnaud, *Pierre Mohandas: Regard sur une vie*, in: *Nouvelles de l'Arche*, anno XXXVIII, n° 1, settembre-ottobre 1989; p. 10.

259 Arnaud De Mareuil, *Lanza del Vasto: Sa Vie, Son Oeuvre, Son Message*, Éditions Dangles, Saint-Jean-de-Braye, 1998; p. 253.

260 Lanza del Vasto avrebbe, a tal proposito, argomentato: *"A cosa può mai servire una comunità all'operaio in sciopero?", domandava un giorno un militante politico – A lottare, risponderebbero i gandhiani, al fianco di questo stesso operaio, poiché il compagno dell'Arca, attraverso il lavoro su di sé ed il sostegno degli altri compagni, è più libero e più forte di colui che gira nell'ingranaggio; a mostrargli soprattutto che può spezzare la sua condizione, trovare un mestiere più umano e che servire la macchina di padre in figlio non è una fatalità. Si tratta, d'altra parte, di incedere verso la libertà e di amare; lo Stato liberale, che lega il cittadino con la moltiplicazione dei piccoli regolamenti e lo asservisce agli interessi privati, raggiungerà presto i rigori totalitari per necessità tecnica o politica. Ma per guardarsi*

scopri<sup>261</sup> e riferì che la polizia francese rinchiudeva, con rastrellamenti e retate, per di più senza alcun processo, migliaia di nordafricani sospettati di terrorismo in diversi campi di concentramento, definiti ‘centri di smistamento’ o ‘campi di assegnazione a residenza controllata’. Secondo la stessa Croce Rossa Internazionale, come avrebbe poi raccontato Jean Toulat, non erano altro che luoghi di tortura, del tutto ignorati dall’opinione pubblica: uno dei più famigerati si trovava nel Larzac. Sessanta tra compagni ed altri manifestanti, riuniti in piccoli gruppi per depistare e confondere gli immancabili infiltrati dei servizi segreti, si recarono il 28 giugno del ‘59 sull’aspro massiccio calcareo, a La Cavalerie, lungo il fiume Aveyron; sette di loro chiesero di essere incarcerati, per sincerarsi delle effettive condizioni dei prigionieri<sup>262</sup>. Da allora in avanti, centinaia di manifestanti, diretti ai vari campi di internamento in occasione di ripetute proteste, sarebbero stati sistematicamente ‘raccolti’ dai furgoni della polizia, poi ‘rilasciati’, anche a distanza di centinaia di chilometri, nelle campagne circostanti. A luglio gli stessi militanti svolsero un digiuno di una settimana a Rodez. All’estate del ‘59 risale, inoltre, l’epica carovana di vacanzieri dell’Arca, per una settimana in Ardèche con muli e carretti: “Attraversavamo i villaggi come in trionfo, lasciando le persone interdette con mille domande sull’identità di questi personaggi mezzi monaci, mezzi gitani che sembravano divertirsi tanto, malgrado la loro visibile indigenza”<sup>263</sup>. Shantidas, intanto, sin dall’estate del 1957 e fino al 1960 rimuginava da abile “giornalista politico”<sup>264</sup> sulla guerra in Algeria, che nessun editore osava lì per lì pubblicare; esse sarebbero state date postume alle stampe solo nel 1987, con il titolo di ‘Pacification en Algérie ou mensonge et violence’<sup>265</sup>. Lavorava, inoltre, al completamento de ‘I Quattro Flagelli’, capolavoro<sup>266</sup> apparso nell’autunno del 1959. Il 29 novembre, alla venerabile età di ottantacinque anni, sua madre si spense serenamente.

Agli inizi del 1960, subito dopo la prima detonazione effettuata dal governo francese il 13 febbraio nel Sahara, Lanza pubblicava, su richiesta di Jean-Marie Domenach, direttore della rivista personalista ‘Esprit’, un importante articolo<sup>267</sup> inerente il pericolo nucleare. Badava nel frattempo

---

da dittatura o anarchia, ecco l’esempio della Comunità patriarcale”. [Fonte: René Doumerc, *Dialogues avec Lanza del Vasto*, Les Éditions du Cerf, Parigi, 1980 ; p. 11]

261 Jo Pyronnet aveva preso coscienza dell’esistenza del campo di concentramento per nordafricani ‘sospetti’ nel Larzac grazie ad una ‘soffiata’ ricevuta da un pastore della CIMADE, organizzazione francese senza scopo di lucro che dal lontano 1901 assiste persone rifugiate, migranti e sfollate.

262 Cfr.: Jean Toulat, *Combattenti della nonviolenza*, E.M.I., Bologna, 1984; pp. 73-78.

263 Claire Moussalli-Martinet, *Il était une fois l’Arche de Lanza: Une enfant raconte*, Karthala, Parigi, 2001; p. 59.

264 Anne Fougère e Claude-Henri Rocquet, *Lanza del Vasto: Pèlerin, Patriarche, Poète*, Desclée de Brouwer, Parigi, 2003; p. 160.

265 Lanza del Vasto, *Pacification en Algérie ou mensonge et violence*, L’Harmattan, Giromagny, 1987.

266 René Doumerc ne avrebbe così illustrato uno dei meriti principali: “Ne ‘I Quattro Flagelli’ la critica della società è più radicale di quella di Marx; il marxismo in effetti assume e compie le forme del pensiero borghese: il razionalismo e il gusto delle tecniche che lo caratterizzano sono invenzioni delle società mercantili. [...] Marx ha denunciato i contenuti ideologici, ma non la maniera di pensare, [che invece] denuncia Lanza del Vasto. L’opera, pertanto, può essere letta come una risposta a Marx: l’autore mette al centro della Storia non la sfera economica, ma la libertà umana e al centro dell’umano il pensiero. [...] Questo pensiero riorientato verso la sua fonte è lo Spirito, unità vivente, dono della sensazione alla ragione, vivificante il corpo, l’anima e l’intelligenza”. [Fonte: René Doumerc, *Dialogues avec Lanza del Vasto*, Les Éditions du Cerf, Parigi, 1980; p. 156]

267 Lanza del Vasto, *La désintégration logique*, Esprit, 28° anno, n° 281, febbraio 1960; pp. 193-204. L’autore vi sosteneva con fermezza l’assurdità logica dell’equilibrio del terrore, “radice delle più oscure follie, [in cui] ciascuno pensa di proteggersi rendendosi più minaccioso, ma più minaccia, più sarà minacciato. È un circolo vizioso, un vortice travolgente che sfocia soltanto nella morte”. Commentava, in particolare la disumanità eclatante di un ministro britannico che in un discorso di poco precedente, come d’uso nella propaganda pubblica da distrazione, rassicurava la popolazione affermando che, se anche fosse stata polverizzata da un attacco atomico nemico, un meccanismo automatico di risposta avrebbe contrattaccato: “non so se questa vendetta postuma su milioni di innocenti mi consolerebbe”.

alla costituzione di nuovi gruppi di amici dell'Arca in Belgio. Mentre con Chanterelle adottavano un orfano, Daniel detto 'Poussin', che li avrebbe lasciati tre anni dopo, si inaugurava un rigoglioso quinquennio ricco di occasioni di formazione e mobilitazione non-violenta in Europa, Africa e America Latina. Nel mese di marzo, insieme a diversi pastori del MIR e centocinquanta manifestanti, si recava in marcia fino all'impianto nucleare di Bruyères-le-Chastel; poche settimane dopo indirizzava a Nehru, in visita nel Regno Unito, una lettera in cui, congiuntamente alla richiesta di incontrarlo, proponeva di prodigarsi per arginare la corsa agli armamenti, esponendo il dettagliato progetto di un'alleanza internazionale di popoli uniti contro qualsiasi tentativo di guerra psicologica o batteriologica attraverso armi di sterminio e degradazione di massa. *"Ho esitato – scriveva Shantidas – a presentare questo progetto all'Italia, mio paese, o all'Argentina, dove ho alcune possibilità di essere ascoltato, ma poi ricordandomi del debito di gratitudine verso Bapu e di nostra Madre India, credo sia mio dovere rivolgermi prima di tutto a voi. Penso fermamente che siete il solo uomo di Stato abbastanza saggio e moralmente degno per compiere questa alta impresa in favore della pace e della vita"*<sup>268</sup>. Nehru lo ringraziò, declinando però l'offerta. Ammise con onestà che la missione di salvaguardare il bene dell'umanità non spetta tanto ai governi, quanto *"a persone come voi, ad uomini liberi"*<sup>269</sup>. Di ritorno in Francia, Lanza intraprese con Jo Pyronnet, responsabile nazionale dell'ACNV, ormai denominato 'il Capitano' e scortato dal leggendario gruppo dei 'Trenta'<sup>270</sup>, forte di ben dodici madri e padri di famiglia<sup>271</sup>, una lunga e intensa campagna di digiuni e

---

*"Ammiriamo – ironizzava Shantidas – la saggezza di quanti sognano di abitare sulla luna dopo aver reso la terra inabitabile"*, per poi denunciare la deleteria ipocrisia benpensante: *"Dopo tutto, dicono alcuni, è forse la volontà di Dio che il mondo perisca' e ne parlano con una serenità sorridente che sarebbe veramente sublime, se provenisse da un distacco da ogni cosa. Ma le persone che accolgono con una simile magnanimità la fine di tutto nel Diluvio di Fuoco si spaventano all'idea di perdere il loro posto o di dispiacere al loro entourage o di passare per cattivi cittadini (protestando contro la bomba per esempio). La loro serenità sarebbe sublime, se non fosse idiota"*. Prima di qualsiasi disarmo bisogna rinunciare alla volontà di uccidere; la difesa violenta è accettabile solo in casi estremi, accidentali ed eccezionali, ma è bene guardarsi dal trarne leggi generali o teorie della legittimità. Rendere colpo su colpo, infatti, è tipico del mondo animale. Giustificando la difesa, si finirà per giustificare l'attacco, quindi la guerra, in mille modi diversi: come salvaguardia preventiva, replica ad una provocazione, rivolta contro un oppressore, rivendicazione o espropriazione, tutela dell'onore e del prestigio, riconquista di risorse sottratte, mascheramento di scandali nel regime, risoluzione della disoccupazione, deviazione dell'attenzione sui nemici interni, esportazione della 'civiltà' e della 'vera fede', addirittura come un dono agli sconfitti. *"E questa massa di giustificazioni – concludeva Lanza con un'immagine evocativa - [...] rientra di fatto nel quinto comandamento di Dio: NON UCCIDERAI che fu rivelato su una tavola di pietra e senza margini, affinché non vi si potessero aggiungere commenti"*.

268 Arnaud De Mareuil, *Lanza del Vasto: Sa Vie, Son Oeuvre, Son Message*, Éditions Dangles, Saint-Jean-de-Braye, 1998; p. 261.

269 Arnaud De Mareuil, *Lanza del Vasto: Sa Vie, Son Oeuvre, Son Message*, Éditions Dangles, Saint-Jean-de-Braye, 1998; p. 261.

270 Jo Pyronnet ha raccontato che subito dopo essere stato accolto nell'Arca, su esortazione di Shantidas, insieme a sua moglie e ai suoi figli, il pellegrino gli chiese di seguirlo in tournée presso i vari gruppi di amici, per aiutarlo a reclutare volontari ed esporre gli obiettivi delle campagne già avviate dall'Azione Civica Non-violenta: *"in tutte le città in cui si recava come d'abitudine, lui animava due conferenze, ma la terza era riservata a me. [...] Tra i volontari pronti a farsi internare ci furono un musulmano, un ebreo, dei cristiani, agnostici, atei. L'azione era comune a tutti, nel rispetto del cammino interiore di ciascuno"*. [Fonte: *Questions à Joseph Pyronnet*, Nouvelles de l'Arche, anno L, n° 2, novembre-dicembre 2001; p. 56]

271 Il piccolo 'esercito' dell'ACNV poteva contare, nella metà del '60, su una trentina di volontari, prevalentemente uomini, tra i venti e i settant'anni: musulmani, ebrei, protestanti, cattolici ed agnostici. Le autorità pubbliche francesi bollarono l'ACNV come 'setta dei non-violenti', in combutta con il FLN Algerino. Jean-Pierre Lanvin, che era fra loro, racconta: *"Le nostre famiglie erano prese in carico da una cassa di compensazione gestita dalla comunità, come si era fatto in India durante le campagne non-violente di Gandhi"*. [Fonte: *Jean-Pierre Lanvin, Parcours d'un engagement dans la résistance non-violente*, in: *Les Temps Modernes*, 51° anno, n. 587, marzo-aprile-maggio 1996; p. 365]

marce silenziose contro i centri di detenzione; furono organizzati vari presidi<sup>272</sup> di solidarietà e sensibilizzazione in diverse parti del paese, insieme a sospetti e rilasciati algerini nelle baracche delle banlieues, affrontando persino minacce di gruppuscoli di estrema destra; ottennero, intanto, il supporto di migliaia di persone, talune molto illustri come padre Règamey<sup>273</sup>, Paul Ricoeur, Henri Marrou, Laurent Schwartz, Pierre Vidal-Naquet e Louis Massignon<sup>274</sup>, come pure il supporto informale dell'allora ministro della giustizia Edmond Michelet. Decine di volontari dell'ACNV decisero di ignorare deliberatamente il timore di qualsiasi punizione: *“Bisognava essere là – disse Lanza del Vasto – quando sarebbero arrivate le vetture della polizia, e seguire quei signori nel loro giro d'ispezione, per assistere ai loro scassi, alle perquisizioni; bisognava essere lì, in piedi, zitti, senza un gesto, mentre loro ribaltavano i letti, rovesciavano il contenuto dei cassetti, sotto gli occhi dei bambini terrorizzati, picchiavano il padre e lo trascinarono fuori, allineavano gli uomini per perquisirli: allora anche i volontari andavano ad allinearsi, con le braccia alzate, per subire la perquisizione e l'arresto... Salivano sui furgoni, si sedevano accanto agli Algerini, e scendevano solo se costretti con la forza”*<sup>275</sup>. Al corteo proibito del 28 maggio a Parigi accorsero circa millecinquecento manifestanti<sup>276</sup>, contro i quali la reazione della polizia fu brutale. La mobilitazione contro i centri di detenzione era diventata *“talmente efficace che sapemmo della volontà di chiuderli, per poi riaprirli nella stessa Algeria: ciò sarebbe stato peggio per i prigionieri”*<sup>277</sup>, così che pian piano scemò.

#### 14. Anni fecondi

La festa di San Giovanni del 1960 segnò, per la tribù gandhiana di Bollène, l'inizio di un periodo di pausa e pianificazione della successiva stagione di lotte. La comunità presso il mulino in Charente si disgregò, ma non tutti si ricongiunsero agli altri compagni: Shantidas, Chanterelle, Pierre e Thèrese furono i primi quattro a pronunciare i voti perpetui. Fino alla Pasqua del '61, un andirivieni di amici

---

272 L'evento più noto in quei concitati frangenti fu senz'altro il presidio di solidarietà organizzato a Parigi l'11 maggio del 1960, incatenati alla cancellata intorno all'obelisco di Place de la Concorde, con striscioni di esortazione rivolti alle autorità, che recitavano: *“Anche noi siamo sospetti - Assegnateci a residenza!”*. Compagni dell'Arca, inoltre, distribuirono per le strade della capitale svariate copie del libro autobiografico del giornalista Henri Alleg 'La Question', che, pubblicato nel '58 per documentare le torture francesi di civili in Algeria, era stato appena messo al bando dalle autorità pubbliche.

273 Pie Raymond Régamey (1900-1996) è stato un sacerdote domenicano francese, di origine alsaziana, storico d'arte e scrittore spiritualista. Nel 1958 era apparso un suo libro intitolato 'Nonviolenza e coscienza cristiana'.

274 Louis Massignon (1883-1962) è stato uno dei più importanti islamologi francesi contemporanei, mistico cattolico impegnato per il dialogo tra religioni abramitiche, diplomatico ed attivista gandhiano. Professore per quasi trent'anni al Collège de France, è stato discepolo di Charles de Foucauld e autore di uno studio seminale sul santo ṣūfī persiano Mansūr al-Hallāj. *“Tra diverse tradizioni spirituali – amava ripetere – siamo gli uni gli ospiti degli altri”*. [Fonte: Frédéric Rognon, *Lanza del Vasto et la modernité*, in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 83° année n°3, luglio-settembre 2003; p. 340]

275 Jean Toulat, *Combattenti della nonviolenza*, E.M.I., Bologna, 1984; p. 79.

276 Il racconto di Jean-Pierre Lanvin ci consente di conoscere l'eterogeneità all'interno e a ridosso del movimento non-violento attivo in quegli anni contro i campi di concentramento per sospetti: *“ci furono spaventose discussioni fra i non-violenti 'mistici' e i non-violenti 'politici' [...]. A coloro che ci accusavano di 'fare il gioco degli assassini', abbiamo ricordato che eravamo tutti assassini e sospetti. Agli altri che ci rimproveravano di non esserci impegnati politicamente con tutti i mezzi al fianco del F.L.N., rispondevamo che, pur essendo solidali con la rivolta del popolo algerino per la giustizia e la dignità, non ci facevamo, tuttavia, alcuna illusione sull'esito di qualsiasi rivoluzione 'sulla canna del fucile', che sfocia troppo spesso al partito unico e alla confisca dello slancio popolare per il profitto di una nuova casta di privilegiati, perpetuo ricominciamento della Storia per coloro che vogliono cambiare le istituzioni senza cambiare se stessi”*. [Fonte: Jean-Pierre Lanvin, *Parcours d'un engagement dans la résistance non-violente*, in: *Les Temps Modernes*, 51° anno, n. 587, marzo-aprile-maggio 1996; p. 366]

277 René Doumerc, *Dialogues avec Lanza del Vasto*, Les Éditions du Cerf, Parigi, 1980; p. 39.

d'ogni dove popolò l'Arca, finché il fondatore in occasione della Pentecoste decise che, dopo trent'anni di decantazione, era giunto il momento di condividere e facilitare la comprensione degli insegnamenti di metafisica custoditi nell'elaborazione filosofica della 'trinità spirituale': questa apertura inaspettata, a due anni dall'edizione de 'I quattro flagelli', "è un chiaro segno – avrebbe poi commentato il suo primo discepolo italiano – che egli voleva partecipare con i suoi compagni di vita l'approfondimento, anche filosofico, del suo pensiero nonviolento"<sup>278</sup>.

Di lì a poco, durante l'estate, giunse direttamente da Sevagram Vimala, una discepola di Vinôbâ, a sette anni dal secondo pellegrinaggio. A fine settembre, in occasione del suo sessantesimo compleanno, Lanza viaggiò nuovamente in Uruguay, Cile, Perù e Argentina, dove fu ospite del presidente Arturo Frondizi. Gli consegnò una lettera carica di consigli e raccomandazioni su come affrontare la miserabile situazione operaia, la sperequazione e altri annosi problemi socio-economici riscontrati nel paese: "[Quanto] a coloro che vengono dalla campagna, attirati dalle ingannevoli promesse della Grande Città [...], bisognerà ricercare le cause di questa disastrosa fuga, sapere quale sferza li spinge a disertare i campi già troppo spopolati [...]; fare degli sforzi energici per legare il contadino alla terra [...], così come prodigarsi ancor più energicamente per generare un movimento in senso inverso. A ciascun disoccupato in grado di lavorare, non si potrebbe concedere un terreno irrigabile [...]"<sup>279</sup>.

In assenza di Shantidas, il compagno Jo, un amico e due altri compagni, impegnati nella nuova campagna<sup>280</sup> di lotta non-violenta a favore degli obiettori di coscienza<sup>281</sup> al servizio militare, furono sottoposti al processo di Carpentras, accusati di incitazione alla diserzione. Grazie alla difesa e alle testimonianze, il giudice comminò una lieve pena detentiva con sospensione condizionale, scusandosi di "dover condannare"<sup>282</sup>. Dopo il Natale trascorso in comunità, Lanza si recò nuovamente in Libano, invitato a partecipare e intervenire in vari convegni; uno di questi fu il congresso istitutivo delle Brigate Internazionali per la Pace<sup>283</sup>, avviato da Vinôbâ Bhavé, Jayaprakash

---

278 Antonino Drago, *I quattro flagelli di Lanza del Vasto: le sue categorie politiche e intellettuali*, in: Antonino Drago (a cura di), *Il pensiero di Lanza del Vasto: una risposta al XX secolo*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, 2010; pp. 146-147. Il racconto prosegue: "l'accoglienza dell'esposizione della sua filosofia è stata molto fredda. Probabilmente è da quel momento che Lanza del Vasto ha messo da parte la speranza di partecipare la sua concezione filosofica con la Comunità".

279 Arnaud De Mareuil, *Lanza del Vasto: Sa Vie, Son Oeuvre, Son Message*, Éditions Dangles, Saint-Jean-de-Braye, 1998; p. 269.

280 Jo Pyronnet ha raccontato una scena a nostro avviso molto significativa, svoltasi presso il commissariato di polizia di Bollène il 29 dicembre del '61, in seguito all'ennesimo arresto di manifestanti dell'ACNV, che riproponiamo: "Il gendarme di guardia (rivolgendosi al portavoce): - 'Voi intaccate la morale di questi giovani!' - 'Ah sì? Perché?' - Il gendarme: 'Insegnate loro la non-violenza, ma ai giorni nostri solo la violenza ha successo.' - 'Non trovate che abbiamo avuto un buon esito dopo sette anni?' - Il gendarme: 'Sì, certo, avete ragione, ma non siete tanto numerosi...' - 'Venite con noi, ne saremo uno in più'. - Il gendarme (dopo un silenzio): - 'Sono stato molto deluso da Nehru'. - 'Anche io, ma che pretendete! A forza di ripetere che la non-violenza non serve a niente, che solo la violenza ha successo, i 'non-violenti', che sono umani come tutti gli altri, finiscono talvolta per crederlo e si lasciano tentare...' - Il gendarme: 'Voi non farete come lui, almeno!'" [Fonte: Jo Pyronnet, *Non-violence et ordre public*, Rivista 'Paix et Coexistence', n° 3, gennaio-febbraio, Belgio, 1962.]

281 Cfr.: Jean Toulat, *Combattenti della nonviolenza*, E.M.I., Bologna, 1984; pp. 79-83. L'ACNV esortava gli obiettori di coscienza a non celarsi nella clandestinità, bensì a reclamare il diritto di compiere in Algeria un lavoro costruttivo, benché pericoloso, in servizio civile, teso alla riconciliazione dei belligeranti. I 'Trenta' e Jo Pyronnet continuarono ad essere gli apripista; in occasione di ogni arresto o processo di un obiettore, ovunque in Francia, i militanti non-violenti si offrivano, con azioni pubbliche, come loro compagni di cella. I processi ai refrattari ricercati dai tribunali militari furono numerosi, destando l'attenzione dell'opinione pubblica.

282 Roberto Pagni, *Ultimi dialoghi con Lanza del Vasto*, Edizioni Paoline, Roma, 1981; p. 94.

<sup>283</sup> Questo è il sito dell'organizzazione, ancora attiva nella promozione dei diritti umani: <https://www.peacebrigades.org/>.

Narayan e numerosi antimilitaristi occidentali. Poco dopo, nel febbraio 1962, assisteva alla grande manifestazione seguita alla mattanza compiuta dalle autorità di polizia in un quartiere algerino di Parigi in rivolta<sup>284</sup>. Durante le visite di quell'anno ai vari gruppi dell'Arca, anche Chanterelle accompagnò il marito, deliziando i convenuti con le proprie impareggiabili doti canore. Mentre la guerra d'Algeria volgeva al termine per l'avanzamento dei negoziati, l'anarco-pacifista Louis Lecoin<sup>285</sup> annunciava il 1° giugno un digiuno fino alla morte per indurre il governo francese al definitivo riconoscimento legale dello status di obiettore di coscienza, conseguito poi due anni dopo. Durante l'estate, quando alle Nouvelles de l'Arche risultavano ormai abbonati circa millecinquecento lettori, ebbe inizio la redazione dell'opera 'Introduzione alla vita interiore', breviario esistenziale immaginato da Lanza come compendio spirituale per la generazione beatnik e hippie allora in auge; essa venne alla fine pubblicata nel novembre del '62. Il periodo autunnale fu contrassegnato dall'indizione, da parte di Papa Giovanni XXIII, del quadriennio del Concilio Vaticano II a Roma. Ciò ispirò Shantidas non solo a intitolare il suo consuetudinario giro annuale tra i gruppi 'Concilio, coscienza umana, guerra totale', ma anche ad invitare tutti gli amici dell'Arca ad esortare la Chiesa Cattolica, per mezzo di lettere redatte con e inviate dai vescovi delle rispettive diocesi, ad una condanna corale dei congegni di distruzione di massa, nucleari in primis. Qualsiasi iniziativa non-violenta, doveva essere condotta "a volto scoperto, senza frode, né astuzia, né menzogna"<sup>286</sup>. Il 4 marzo del '63 Lanza del Vasto, dal convento trappista delle Frattocchie a Roma, annunciava l'inizio di un digiuno integrale, con sola acqua, che sarebbe dovuto durare quaranta giorni, in risposta all'Enciclica 'Poenitentiam agere'; veniva, intanto, assistito e aggiornato sugli sviluppi nel Concilio dal 'delfino' Pierre. La splendida lettera di esortazione alla condanna aperta della guerra, inviata in quell'occasione al Papa, era incentrata proprio sull'imperativo di resistenza spirituale<sup>287</sup>. Il Giovedì Santo prima di Pasqua apparve l'Enciclica papale 'Pacem in Terris': Shantidas, particolarmente

---

<sup>284</sup> A quel frangente risale un articolo molto interessante del compagno Jo Pyronnet, stranamente non apparso sul bollettino dell'Arca, a proposito della non-violenza rivoluzionaria. "Un Algerino, che ha certamente delle responsabilità tra i suoi, mi diceva di recente: 'la vostra rivoluzione è ancora più importante della nostra'. Si tratta di una vera e propria rivoluzione; essa supera per importanza la rivoluzione intellettuale che, all'epoca di Galileo, Cartesio e Newton, assicura l'avvio della scienza moderna imperniandola sul metodo sperimentale. Ciascuno sente in maniera più o meno confusa che il destino del mondo [...] dipende dalla scoperta, dallo sviluppo rapido e dall'applicazione sistematica di questo nuovo modo di essere e di agire. Gli inventori, gli sperimentatori di questa scienza, di questo nuovo ordine sono sottoposti ad una sorveglianza rigorosa. [...] A furia di difenderci contro tutto e tutti, ci divoreremo l'un l'altro. Abbiamo lasciato che le istituzioni, stabilite per difendere l'ordine e la giustizia, mettessero impunemente e pubblicamente in pericolo l'ordine e la giustizia più elementari". [Fonte: Jo Pyronnet, *Non-violence et ordre public*, Rivista 'Paix et Coexistence', n° 3, gennaio-febbraio 1962]

<sup>285</sup> Cfr.: Bernard Clavel e Robert Proix, *Écrits de Louis Lecoin*, Union pacifiste de France, Parigi, 1974. Il fatto che le autorità francesi cedettero all'azione di un singolo, per di più riconosciuto come 'anarchico', induce a riflettere sull'astuzia politica di accordare legittimazione pubblica agli ideali libertari esclusivamente nella loro versione individualista e riformista, per prevenire possibili mobilitazioni di maggiore entità.

<sup>286</sup> Arnaud De Mareuil, *Lanza del Vasto: Sa Vie, Son Oeuvre, Son Message*, Éditions Dangles, Saint-Jean-de-Braye, 1998; p. 273.

<sup>287</sup> René Doumerc, alleato dell'Arca sin dai tempi di Bollène, avrebbe riportato, a tal riguardo, maggiori dettagli: "La lettera esprime, inoltre, l'auspicio che la Chiesa indichi le vie di una resistenza spirituale alle 'tentazioni, seduzioni e costrizioni', per mezzo delle quali il potere fa entrare nel suo gioco la coscienza cristiana, condannandoci tutti alla guerra totale e alla sua preparazione, che rappresentano lo stesso crimine. Essa espone in questo modo le quattro regole di questa resistenza spirituale: 1) che essa sia condotta senza spargimento di sangue; 2) senza frode, né menzogna, a volto scoperto, senza eludere le sanzioni, ma piuttosto provocandole e sopportandole con una dolce fierezza; 3) con il rispetto dell'avversario, della sua libertà, della sua dignità ed il proposito della sua conversione; 4) che essa sia una testimonianza della verità per cui il sacrificio racchiude una virtù salvifica (è la lezione della Croce e la tradizione dei martiri)". [Fonte: René Doumerc, *Dialogues avec Lanza del Vasto*, Les Éditions du Cerf, Parigi, 1980; p. 16]

colpito<sup>288</sup> dal testo<sup>289</sup>, era sfinito. Il Venerdì Santo il Pontefice fece recapitare persino un regalo ai coniugi Lanza<sup>290</sup>. Il Sabato Santo decise, sulle orme di San Francesco<sup>291</sup>, il quale aveva deciso volontariamente di digiunare un giorno meno di Gesù Cristo, di interrompere l'atto di austerità a trentanove giorni e mezzo. Dopo l'ennesimo breve viaggio estivo del fondatore in Norvegia per una conferenza sul disarmo, la comunità dell'Arca, composta ormai da circa quaranta persone, cominciò pian piano a sciamare<sup>292</sup> da La Chesnaie, diventata ormai poco capiente, verso la costa dell'Hérault, dove sarebbe stato arato il primo solco, nell'arco di un anno, nella 'terra-capitale' della Borie Noble, nei pressi di Ceilhes, a nord di Béziers: "con il ricavato di un piccolo appartamento a Parigi abbiamo potuto comprare quasi quattrocentocinquanta ettari di terra [demaniale] e qualche rudere da rimettere in piedi"<sup>293</sup>. I cinque precedenti anni di ricerche in tutto il paese avevano fruttificato. Nell'autunno del '63 gli Amici dell'Arca di Parigi accoglievano, insieme ad altri aderenti all'ACNV, Satish Kumar e Prabhakar Menon, discepoli di Vinôbâ Bhave, i quali da oltre un anno erano in cammino dall'India per invocare la pace e il disarmo<sup>294</sup>. Ospitati a La Chesnaie, i due attivisti visitarono per qualche giorno anche le carceri francesi, in seguito ad una manifestazione nei pressi dell'Eliseo contro gli armamenti nucleari. Un articolo<sup>295</sup> del Capitano, apparso su 'Nouvelles de

---

288 Il Segretario di Stato della Santa Sede, monsignor Poupard, consegnò una copia dell'Enciclica 'Pacem in Terris' nelle mani di Chanterelle, affermando: "Dentro ci sono cose che non sono mai state dette, pagine che potrebbero essere firmate da suo marito!". [Fonte: Roberto Pagni, *Ultimi dialoghi con Lanza del Vasto*, Edizioni Paoline, Roma, 1981; p. 99]

289 Vi si può leggere, in particolare, quello che Jean Toulat ha definito il testamento di Papa Giovanni XXIII: "La giustizia, la saggezza, reclamano la proscrizione dell'arma atomica e il disarmo, effettuato di comune accordo e accompagnato da controlli efficienti". [Fonte: Jean Toulat, *Combattenti della nonviolenza*, E.M.I., Bologna, 1984; p. 84]

290 Sergio Tanzarella. *Lanza del Vasto: dalla guerra d'Algeria alla Pacem in terris*, in: Donatella Abignente e Sergio Tanzarella, *Tra Cristo e Gandhi: L'insegnamento di Lanza del Vasto alle radici della nonviolenza*, San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo, 2003.

291 In risposta all'osservazione di René Doumerc circa l'inflazione di millantatori che si credono ispirati, Lanza del Vasto avrebbe affermato: "Il problema è che si tende a scambiare qualsiasi ribellione per un'ispirazione. Guardate san Francesco: per umiltà e per rendere al sacerdozio tutto il suo valore, rifiutò a lungo di ordinarsi prete, inginocchiandosi davanti al più umile parroco. La rottura? E' un'ispirazione, una tentazione? Dio lo sa! Lutero o san Francesco? Dio lo sa. Quanto a me, opto per san Francesco". [Fonte: René Doumerc, *Dialogues avec Lanza del Vasto*, Les Éditions du Cerf, Parigi, 1980; p. 177]

292 A questo frangente di transizione risale il primo articolo dedicato alla Comunità dell'Arca sulla rivista Azione Nonviolenta, come riproposizione della presentazione esposta in occasione del Seminario internazionale sulle tecniche della non-violenza tenutosi a Perugia nell'agosto 1963, seguita da una bibliografia essenziale su esperimenti di vita comunitaria. [Fonte: *La Comunità dell'Arca*, Azione Nonviolenta, anno I, n. 11, novembre 1964; p. 5]

293 Roberto Pagni, *Ultimi dialoghi con Lanza del Vasto*, Edizioni Paoline, Roma, 1981; p. 70. Jean Toulat, a tal proposito, raccontava nel 1983: "Al censimento del '64, [...] questo borghetto riportava, sotto la rubrica 'numero di abitanti': zero. Sembrava definitivamente condannato a morte. [...] Un giorno, circa nello stesso periodo, sono arrivate alcune famiglie. Hanno rialzato le rovine vacillanti, costruito nuovi edifici, tolto le pietre dai campi, seminato il grano, piantato un frutteto. Oggi, su quattrocento ettari di terreno, vivono centocinquanta persone". [Fonte: Jean Toulat, *Combattenti della nonviolenza*, E.M.I., Bologna, 1984; pp. 9-10]

294 Satish Kumar. *Il Cammino è la Meta - Autobiografia*, Fiori Gialli Edizioni, Velletri, 2006; p. 117. In un articolo della serie 'Résistance et Retour' apparso su *Nouvelles de l'Arche* (anno XVI, n° 9, giugno 1968; p. 134-139), Shantidas intreccia alcuni elementi ed episodi cruciali dell'appassionante vita di Satish Kumar con quella del loro comune maestro Vinôbâ Bhave.

295 Il seguente passo assume una rilevanza speciale: "Qualsiasi azione non-violenta implica, come direzione o fine immediato, la costruzione di istituzioni non-violente. Questa costruzione si realizza seguendo due metodi complementari, ugualmente necessari. Il primo consiste nell'accettare la società così com'è, come base di lavoro, cercando di trasformarla. E' il metodo del militante dell'Azione Civica. Egli si sforza di vivere la non-violenza lì dove si trova, per irradiarlo attorno a sé. Si assume le sue responsabilità di cittadino e agisce sulla sua famiglia, sul suo ufficio, la sua fabbrica, il suo sindacato, il suo quartiere, la sua parrocchia... per ottenere un orientamento degli uomini e delle istituzioni nel senso della non-violenza. Dinnanzi a un'ingiustizia o ad una violenza grave, rifiuta la complicità del



l'Arche', esponeva ai gruppi di amici le criticità riscontrate nella relazione tra l'Ordine gandhiano e l'ACNV. La conclusione non preannunciava la soppressione, occorsa l'anno successivo: l'ACNV "conserva nelle sue iniziative e nelle sue tendenze una larga autonomia in relazione all'Arca. Persone estranee alla spiritualità dell'Arca contribuiscono alle azioni e alle responsabilità. Qualunque individuo di buona volontà, che accetta per l'azione intrapresa la disciplina non-violenta, può parteciparvi". Benché l'Ordine gandhiano, specificava il compagno, offrisse sempre un riparo a quanti mettevano la propria vita, personale e familiare, a rischio nelle manifestazioni non-violente, "l'Azione Civica non dovrà mai aspettarsi che le Comunità dell'Arca partecipino in quanto tali alle sue campagne, al fine di evitare lo smantellamento dell'Arca e, di conseguenza, per il prosieguo della stessa azione"<sup>296</sup>.

Il primo semestre del 1964 si tradusse per Shantidas e, per la prima volta, anche per Chanterelle in un periplo intercontinentale costellato da numerose lezioni e discorsi sulla non-violenza. Dapprima visitarono il Senegal, dove furono accolti nel palazzo presidenziale dal vecchio amico Senghor, poi volarono in Brasile e da lì giunsero in Uruguay, poi in Argentina, in Cile, in Perù, in Colombia: un intenso mese di visite di incoraggiamento ad esperienze comunitarie esistenti o in via di fondazione. A Santiago de Chile, il gruppo di Amici dell'Arca si era radunato intorno al poeta, musicista e diplomatico Gastón Soublette. Constatando poco dopo in Perù il degrado delle periferie di Lima, la stessa Chanterelle appuntava: "Una rivoluzione non-violenta, una rivoluzione così come la compie Vinôbâ in India, ecco cosa ci vorrebbe qui! La condivisione delle terre sarebbe la soluzione, ma ciò richiederebbe un capo e migliaia di volontari che, dopo la distribuzione, si insediassero nei villaggi, fornendo ai contadini i mezzi per coltivare la terra ricevuta e il gusto di recuperare il loro meraviglioso artigianato"<sup>297</sup>. Di ritorno dall'America Latina, Shantidas poté dedicarsi per tutta l'estate ad uno dei suoi capolavori poetici, politici e teatrali, il 'Noè', pubblicato poi nell'aprile del '65, mentre in autunno si recò da conferenziere presso gruppi dislocati in Belgio, Svizzera, Norvegia e Danimarca. In Francia accettò di partecipare alle azioni organizzate da alcuni compagni per invocare un'amnistia in favore dei prigionieri dell'Organisation Armée Secrète (OAS), gruppo di estrema destra composto prevalentemente da coloni, che aveva tentato di sabotare con violenze indiscriminate gli Accordi di Evian tra Parigi e il FLN algerino: l'assenso del pellegrino intendeva dare un'ulteriore dimostrazione di quanto non-violenza significhi innanzitutto concedere il perdono innanzitutto all'avversario. Il 5 aprile del 1965, Shantidas e Mohandas erano di nuovo a Roma a colloquio<sup>298</sup> privato con Papa Paolo VI, il quale li esortò a fare richiesta di riconoscimento

---

*silenzio e non teme di affrontare le sanzioni della legge per porre un problema di coscienza. Il secondo metodo, quello dell'Arca, consiste nel 'realizzare' immediatamente insieme ai convinti, benché poco numerosi, questa società fondata su istituzioni non-violente, senza attendere che tutti gli umani adottino l'ideale non-violento. [...] Una simile esperienza esige un alto grado di indipendenza rispetto alla società. Questa indipendenza è il contrario di un isolamento, ma [...] assicura una maggiore libertà rispetto al potere costituito e facilita la disobbedienza o l'opposizione ad una legge particolarmente ingiusta o disonorevole. La congiunzione con l'Azione Civica si compie a questo punto. [...] L'Arca sta all'Azione Civica Non-violenta come il laboratorio scientifico sta al lavoro industriale. [...] Immersi nei problemi della vita comunitaria, ciascuno corre il rischio di dimenticare che è nell'Arca per 'darsi al servizio di tutti'. [...] L'Azione Civica trova nell'Arca una garanzia di continuità ed un'assicurazione contro le deviazioni, assicurazione particolarmente preziosa nel caso in cui i principali responsabili sarebbero arrestati nel corso di una campagna. [...] Nessuno potrà parlare o agire come responsabile dell'ACNV senza essersi prima accordato con il capo dell'Arca o un suo sostituto, [il quale] non può esigere nulla [dalla prima]". [Fonte: Jo Pyronnet, L'Arche et l'Action Civique, in: Nouvelles de l'Arche, anno XII, n° 5, pp. 66-70]*

296 Ibidem, p. 69.

297 Arnaud De Mareuil, *Lanza del Vasto: Sa Vie, Son Oeuvre, Son Message*, Éditions Dangles, Saint-Jean-de-Braye, 1998; p. 281.

298 Jean Toulat a tal riguardo riporta: "Dopo aver detto loro: 'Il vostro Ordine è una delle speranze del nostro secolo', il Papa credette di poterli rassicurare sullo schema 13 e sui paragrafi relativi alla guerra. Del tutto tranquilli, comunque, i

ecclesiastico ufficiale per l'Arca. L'invito, tuttavia, fu declinato: ancora oggi, *“l'indipendenza di Giovanni [Battista] in relazione a Gesù Cristo fonda la legittimità dell'indipendenza dell'Arca [...] rispetto alla Chiesa cattolica”*<sup>299</sup>. Incontrarono in quel frangente anche l'arcivescovo brasiliano Dom Helder Camara, paladino di una diversa concezione di non-violenza insieme a Jean Goss.

A ottobre diciannove donne, tra cui molte dell'Arca, insieme alla statunitense Dorothy Day<sup>300</sup>, convennero in adesione al digiuno femminile lanciato da Chanterelle e alcuni compagni in concomitanza delle sessioni conclusive del Concilio nel convento del Cenacolo a Roma; ad emularle erano quattordici amici a Buenos Aires e altri gruppi altrove. Il loro appello, letto l'8 ottobre all'Assemblea Conciliare da mons. Boillon, vescovo di Verdun, suscitò commozione<sup>301</sup>. Un paragrafo redatto dai padri conciliari avrebbe recitato: *“Non possiamo non lodare coloro che, rinunciando all'azione violenta, per la salvaguardia dei loro diritti, ricorrono a dei mezzi di difesa che, d'altronde, sono alla portata dei più deboli”*<sup>302</sup>. Il testo finale della 'Gaudium et Spes', o 'Costituzione Pastorale della Chiesa nel nostro tempo', soddisfò solo in parte Shantidas. Prima di lasciare l'Italia, insieme a Jo e ad altri tre compagni, si recò per la prima volta in visita a Napoli, su invito di un piccolo gruppo caritatevole d'ispirazione gandhiana<sup>303</sup>. La Borie Noble, intanto, sarebbe rimasta a lungo un cantiere a cielo aperto, così che Chanterelle e il pellegrino preferirono insediarsi nella fattoria adiacente di La Flaysière.

---

*due Compagni non erano. Perché la commissione aveva tagliato ed edulcorato il testo”*. [Fonte: Jean Toulat, *Combattenti della nonviolenza*, E.M.I., Bologna, 1984; p. 84]

299 Frédéric Vermorel, *Lanza del Vasto, précurseur du dialogue inter-religieux*, Seminario di 'Teologia delle religioni non-cristiane', Institut d'Etudes Théologiques di Bruxelles, 1997-1998; p. 21. Benché la storia delle relazioni tra Lanza del Vasto e i membri dell'Arca con la Chiesa Cattolica sia ancora tutta da scrivere, considerato il vincolo di segretezza di settant'anni apposto a qualsiasi documento o carteggio ufficiale, è stato molto interessante ritrovare già nella Tesi di Acquaviva del '25 affermazioni che sarebbero in parte mutate solo in seguito al Concilio Vaticano II: *“Il cristianesimo da cui la nostra civiltà tutta è uscita non è più per noi che un ricordo. La pianta che il germe cristiano conteneva in potenza s'è sviluppato ora, ha diramato vigorosamente in piena terra e in piena luce, ed il cristianesimo stesso non riman più che quella buccia vuota e marcia attaccata ancora all'ultima radice: la chiesa odierna”* (p. 2).

<sup>300</sup> Tra le più celebri e battagliere intellettuali cristiane di orientamento anarchico, la statunitense Dorothy Day (1897-1980) è stata nel 1933 la co-fondatrice, insieme a Peter Maurin, della rivista e del movimento omonimo 'Catholic Worker' ('Lavoratore Cattolico') a New York, ancora oggi attivo in vari paesi. Fu sempre strenua propugnatrice del parere per cui la sottomissione all'autorità di Dio avrebbe reso ribelli migliori sul piano sociale: mentre l'assoggettamento allo stato non è scelto, ma imposto sin dalla nascita, la fede costituisce un atto libero e volontario. Benché suffragetta, non esercitò mai il 'diritto di voto'; benché intransigente antimilitarista, antirazzista e dichiaratamente anarchica non abbracciò l'ateismo.

301 Nel novembre 1965, dalla lontana abbazia trappista di Gethsemani, in Kentucky, giunse alle digiunanti una sentita lettera di encomio da parte di Thomas Merton, di cui citiamo alcune righe: *“É per me un onore davanti al Signore essermi potuto associare a voi nella volontà e nello spirito. Vi scrivo queste poche parole per dirvi ancora, a voi e a tutta la piccola compagnia dell'Arca, come ammiri il vostro spirito ed il vostro esempio. Domani festa di S. Martino, offro a voi la Santa Messa e a tutti coloro che lavorano, pregano e soffrono per la pace. Mi unisco a voi nella preghiera e nella speranza. Inutile dire come io ami I libri di Lanza del Vasto. Ho qui 'Les Quatre Fléaux', un libro pieno di verità”*. [Fonte: Roberto Pagni, *Ultimi dialoghi con Lanza del Vasto*, Edizioni Paoline, Roma, 1981; p. 104]

302 Arnaud De Mareuil, *Lanza del Vasto: Sa Vie, Son Oeuvre, Son Message*, Éditions Dangles, Saint-Jean-de-Braye, 1998; p. 285.

303 Il professor Antonino Drago coordinava il gruppo partenopeo, che per una settimana impegnò Lanza del Vasto e compagni in un intenso ciclo di incontri, fino a tre al giorno, a ciascuno dei quali parteciparono circa trenta persone. Due anni dopo sarebbero giunti alla Borie Noble i primi visitatori da Napoli. Solo nel 1969 la famiglia Drago vi si sarebbe recata per un campo di formazione. Al loro rientro, due gruppi di amici dell'Arca si sarebbero costituiti a Napoli, in Via Briganti, residenza dei Drago, e ad Ercolano, dove sotto la guida di Pasqualina Noviello e del marito Giovanni Tammaro erano già da tempo attivi una scuola popolare ed un laboratorio di artigianato. Presero avvio incontri settimanali incentrati sui testi di Shantidas e riunioni mensili durate poi per molti anni. Nella località vesuviana, presso la parrocchia di contrada Patacca, si tenne nel '72, anno della prima legge sul riconoscimento dell'obiezione di coscienza e sull'istituzione del servizio civile sostitutivo in Italia (L. 772/1972), il primo campo sperimentale dell'Arca nella penisola, in assenza però di compagni dalla 'casa madre'.

Tracciando un bilancio storico, Arnaud de Mareuil<sup>304</sup> osservava come la vita comunitaria dell'Arca durasse ormai da ben quindici anni: ben poca cosa rispetto alle plurisecolari tradizioni monastiche, seppur innovativa rispetto ad esse, perché pensata anche per famiglie, senza castità integrale e su modello tribale a base volontaria. *“Lanza veglia paternamente su questo ‘ashram’ molto visitato”*<sup>305</sup>; lavorando silenziosamente per la responsabilizzazione di una comunità che prima o poi avrebbe dovuto imparare, volente o nolente, a fare a meno di lui, egli conservava il ruolo di ispiratore, sempre disposto a risvegliare e seminare. Tuttavia, si riservava ormai ampi margini di libertà per l'attività educativa, letteraria e filosofica. *“Personalmente – avrebbe confessato – non ho mai avuto una vocazione comunitaria e le mie continue peregrinazioni ne sono una conferma. Non ho mai avuto una regola di vita. [...] Per questo motivo ho fatto il contrario di ciò che sono e più amo. [...] Nella mia vita gli unici lavori manuali che avevo fatto erano solo disegni, sculture e qualche lavoro in avorio. Un giorno abbandonai tutto questo per imparare a lavorare veramente, sudando nei campi e mettendo mano all'aratro. E poi man mano che il tempo passava mi sentivo preso in una trappola da me stesso costruita”*<sup>306</sup>. Chanterelle, d'altronde, era stata senz'altro l'anima della comunità di La Chesnaie e continuava a rivestire un ruolo cruciale anche alla Borie Noble. Purtroppo ad oggi, eccezion fatta per alcuni sparuti frammenti<sup>307</sup>, non esiste traccia pubblicata dei suoi diari personali, né dei suoi numerosi scambi epistolari; tramite essi si potrebbe arricchire immensamente la comprensione della lunga e complessa vita comunitaria<sup>308</sup> dalla prospettiva della 'matriarca'. In linea generale, *“una storia delle donne dell'Arca, della loro partecipazione alla vita della comunità, del*

---

304 Lo stesso Arnaud de Mareuil aveva svolto il primo tirocinio all'Arca di Bollène nell'estate del '55. *“Per caso, durante le vacanze in Marocco – avrebbe raccontato Claire Moussalli – aveva incontrato Pierre Parodi, giovane medico appena dottoratosi, che lavorava come sostituto in Marocco. Egli era già compagno dell'Arca. Parla del dialogo interreligioso, della vita comunitaria come al tempo degli apostoli. Il giovane Arnaud si sentì interpellato, colpito dalla semplicità di questo medico che va in giro in sandali, indossa una croce di legno sulla camicia e alloggia in una cella imbiancata con la calce. E' per lui un messaggio evangelico. Arriva a la Chesnaie per un soggiorno, una settimana che lo affascina. [...] Lui che ricerca il modo di servire Dio, si sente molto attratto. La sera, attorno al fuoco, recita le sue poesie. [...] Arnaud, infatti, scrive come gli uccelli cantano”*. [Fonte: Claire Moussalli-Martinet, *Il était une fois l'Arche de Lanza: Une enfant raconte*, Karthala, Parigi, 2001; pp. 45-46]

305 Daniel Vigne, *La Relation Infinie: La Philosophie de Lanza del Vasto, vol. I: Les arts et les sciences*, éd du Cerf, Parigi, 2008; p. 14.

306 La significativa citazione prosegue così: *“Il motivo essenziale era di metter in pratica subito quello che Gandhi insegnava nella sua dottrina. Vivere del lavoro delle proprie mani, non gravando sulla fatica altrui: ridurre le esigenze all'essenziale lasciando cadere il superfluo. Poi la vita in comune, facile a dirsi, ma non certo a realizzarsi, perché non sempre le persone con cui vivi sono di tuo gradimento. Chiunque si presenti devi amarlo per quanto sia differente da te. Si entra così nel grande lavoro degli 'amori volontari'. [...] Amo tutti i miei compagni e non faccio nessuna fatica perché meritano di essere amati; sono proprio loro il vero frutto di tutto questo lavoro”*. [Fonte: Roberto Pagni, *Ultimi dialoghi con Lanza del Vasto*, Edizioni Paoline, Roma, 1981; pp. 71-73]

307 Molto toccante è, a questo proposito, una lettera scritta da Chanterelle alla Noachia del 1968, indirizzata al suo amato sposo: *“Come si può ringraziare abbastanza colui che vi sveglia al gusto delle cose interiori? Che risponde a tutte le vostre questioni o domande che si pongono dall'infanzia [...]. Che avendovi dato il gusto di chinarvi sopra la vostra anima, vi ha dato la chiave di questo universo sconosciuto. E non si tratta di tuffarsi nei meandri del nostro incosciente, ma di appianare il lago profondo e ciò facendo il cielo vi si riflette. [...] Sì, come ringraziare colui che ha permesso questa conversione: festeggiandolo, circondandolo, ridendo, cantando, amandolo”*. [Fonte: Roberto Pagni, *Ultimi dialoghi con Lanza del Vasto*, Edizioni Paoline, Roma, 1981; p. 60]

308 Grazie ad opere come quella di Claire Moussalli-Martinet, di cui auspichiamo la moltiplicazione, *“lo specchio di questa bella perfezione cade e si spacca. Ecco sparire la bella immagine di armonia fra gli uomini e la Realtà nascosta, che li abita e li anima. Quel bene che volevano costruire sfugge loro dalle mani, compiendo anche il male che non volevano. Sopraggiunge la delusione e il dolore che lo accompagna”*. [Fonte: Jean-Baptiste Libouban, Introduzione a: Claire Moussalli-Martinet, *Il était une fois l'Arche de Lanza: Une enfant raconte*, Karthala, Parigi, 2001; p. 8]

*ruolo da esse svolto nell'azione civica e non violenta, è ancora tutta da scrivere*"<sup>309</sup>. La tribù gandhiana poteva contare a fine '65, quando tutti si erano ormai trasferiti alla Borie Noble, su ottanta compagni uniti dai voti, diversi alleati e cinquanta gruppi di amici nel mondo. Migliaia sono stati i visitatori per brevi o lunghi periodi, ma pochi hanno lasciato tracce tanto durature quanto George Oshawa; fondatore della scienza macrobiotica e mentore illustre di Pierre Mohandas, i suoi consigli avrebbero segnato indelebilmente le scelte alimentari della tribù gandhiana in Occidente. Il suo passaggio lasciò *"una divisione comunitaria immediata: coloro che rifiutavano il suo regime, fra cui Shantidas, e coloro che lo sostenevano tenacemente"*<sup>310</sup>.

## 15. Oltre oceano e nuovi patriarchi

La coppia di Pellegrini annunciò che avrebbe trascorso gran parte del '66 lontano dal nido, dapprima in America Latina, accompagnati da tre novizi argentini e due compagni, quindi in Nord America. Da fine gennaio erano già nei pressi di Cordoba, a Villa Muños, dove supportarono per due mesi la nascente comunità che, in ossequio alla regola dell'Arca, gettava radici, conducendo persino lezioni di canto gregoriano nella capitale argentina. Qui ritrovò, in occasione di un congresso pacifista, Danilo Dolci e Jean Goss, insieme a emissari di Martin Luther King e preti ortodossi giunti da territori oltre la 'cortina di ferro'. Nel frattempo, le richieste di postulato e tirocinio alla 'casa madre' dell'Arca in Francia da parte dei volontari locali si moltiplicavano. Shantidas ebbe, inoltre, l'opportunità di correggere con importanti suggerimenti la tattica non-violenta di alcuni studenti cattolici, che digiunavano in protesta contro la repressione imposta dal regime.

In autunno, si recò con Chanterelle in Perù, visitando, sempre tra conferenze e concerti, Lima, Cuzco ed Ayacucho, dove nuovi gruppi di giovani ispirati dall'Arca si costituirono. A novembre, il vento li portò in Canada, nelle università di Montréal, tenendo poi tre incontri di formazione molto frequentati presso il lago Guindon. Trascorsero, infine, le ultime due settimane di viaggio negli Stati Uniti, accolti dalla 'Peace Catholic Fellowship' e ritrovando l'amica Dorothy Day presso la sede del 'Catholic Worker' di New York. Durante uno degli incontri, Lanza si stupì di come, pur denunciando gli orrori del conflitto in Vietnam in corso in quegli stessi anni, sulla platea calasse la più pallida indifferenza: *"è vero che, laddove si acquisisce l'abitudine di ascoltare qualsiasi cosa le persone cominciano ad ascoltare solo da un orecchio, mentre la guerra continua"*<sup>311</sup>. A Natale l'anziana coppia fondatrice rientrò alla Borie Noble.

All'Arca Pierre Mohandas ricoprì il ruolo di patriarca per due anni, finché nell'ottobre del '65 manifestò il desiderio di fondare, insieme a Thérèse e ad altri sei compagni, una comunità, comprensiva di ospedale all'avanguardia, nell'oasi di Tatta, in pieno Atlante berbero. La coppia di compagni vi avrebbe vissuto, nel clima desertico del Marocco meridionale, in comunione con due famiglie musulmane dal '68 al '75: *"di questi anni marocchini Pierre conserverà un'impronta indelebile, comparabile a quella dell'India gandhiana sul Pellegrino delle Sorgenti"*<sup>312</sup>. A quegli anni risale altresì uno fra gli scritti più importanti di Pierre Parodi: 'Efficacité des Moyens Pauvres dans l'Aide au Tiers-Monde' (Efficacia dei Mezzi Poveri nell'Aiuto al Terzo Mondo).

---

309 Anna Carfora, *Lanza del Vasto e forme di nonviolenza al femminile*, in: Donatella Abignente e Sergio Tanzarella, *Tra Cristo e Gandhi: L'insegnamento di Lanza del Vasto alle radici della nonviolenza*, San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo, 2003; p. 221.

310 Claire Moussalli-Martinet, *Il était une fois l'Arche de Lanza: Une enfant raconte*, Karthala, Parigi, 2001; p. 66.

311 Arnaud De Mareuil, *Lanza del Vasto: Sa Vie, Son Oeuvre, Son Message*, Éditions Dangles, Saint-Jean-de-Braye, 1998; p. 295.

312 Arnaud, *Pierre Mohandas: Regard sur une vie*, in: *Nouvelles de l'Arche*, anno XXXVIII, n° 1, settembre-ottobre 1989; p. 12.

Dell'impegnativo onere del patriarcato fu, quindi, investito Jo Pyronnet<sup>313</sup>, che mostrò da subito un approccio ben più pragmatico e meno ieratico di Shantidas: era diventato il punto di riferimento per un ristretto gruppo di compagni non sempre capaci di discernere tra lucida opposizione, miope ostinazione e cattivo umore. Benché la larva della discordia serpeggiasse nei ventri di una ridotta compagine della tribù non-violenta, poté essere raccolta in quel frangente la testimonianza preziosa del compagno Claude, secondo il quale *“è solo la vita comune dell'Arche che propone e realizza un metodo nonviolento attivo vissuto quotidianamente, preparando ognuno a qualunque azione nonviolenta possa essere poi intrapresa all'esterno; le azioni nonviolente fatte da altri gruppi nonviolenti adoperano delle tecniche, ma non arrivano al fondo della nonviolenza, che è soprattutto un atteggiamento personale vissuto ora per ora. [...] È molto più difficile realizzare la nonviolenza nell'ambito familiare e dei rapporti quotidiani con le persone che ci circondano, piuttosto che intraprendere un'azione o una manifestazione nonviolenta dove l'entusiasmo e la comunità di azione esercitano una tensione sugli animi come avviene del resto nella guerra: [...] l'Arche non è solo un ordine laborioso, ma anche e soprattutto un ordine che prepara all'azione nonviolenta. Se non ci fosse questo scopo [...], essa perderebbe il suo significato”*<sup>314</sup>. A Chanterelle fu affidato il compito della formazione dei novizi, mentre l'alleanza ecumenica con la comunità monastica di Taizé andava consolidandosi. Nella primavera del '67, Lanza tornò a dedicarsi allo studio del primo libro della Bibbia, consultando spesso la biblioteca domenicana di Toulouse. Incoraggiò, intanto, l'impresa di Lea, un'alleata fiamminga galvanizzata dalla prospettiva di costituire un ashram gandhiano in India. Alla festa di San Giovanni quattro compagni non rinnovarono i voti, mentre gli animatori dell'esperienza comunitaria in Argentina si dispersero. Due campi estivi di formazione cominciarono a svolgersi regolarmente, uno a la Flayssière, l'altro in diverse località spagnole. A novembre l'Arca ricevette la visita del teologo e prete operaio Paul Gauthier, per dieci anni al fianco delle popolazioni palestinesi disagiate tra Nazareth e Territori Occupati, appena scampato alle atrocità della 'guerra dei sei giorni'.

Per diversi mesi Shantidas si dedicò con umiltà a riallacciare relazioni quotidiane con le numerose compagne e compagni dell'Arca provenienti da tutto il mondo, proponendosi come 'mozzo' di lungo corso, tra nugoli di tirocinanti e visitatori: *“i giovani riflettono, sognano un mondo diverso, vengono a vedere ciò che si vive qui. Passano prima di partire per l'India o di ritornare in un kibbutz. È grazie a loro che sono giunte le danze israeliane. [...] I visitatori più penosi, invece, erano coloro che venivano a visitare l'Arca come se fosse stato un museo o uno zoo”*<sup>315</sup>. Nel marzo del 1968 veniva dato alle stampe 'La Montée des Ames vivantes', commento alla Genesi; meno di un mese dopo il pastore King fu assassinato. Mentre Shantidas svolgeva incontri in Svizzera e a Lione, il progetto del Capitano Jo, non sempre appoggiato da tutti, di sensibilizzare e coinvolgere i vescovi francesi in un digiuno di protesta contro i massacri statunitensi in Vietnam, fu travolto dall'oceanica mobilitazione operaia e studentesca del maggio parigino. Shantidas cominciò a presentire che per sedare i dissidi latenti in seno alla tribù era necessaria una riforma costituzionale. Durante la raccolta settembrina dei girasoli, il Pellegrino si ferì ad una mano, piombando in pochi giorni in una grave malattia polmonare. Quasi in fin di vita, convocò tutti i compagni, compatti al suo capezzale,

---

313 Al patriarcato di Jo Pyronnet risale anche il primo decesso di un compagno dell'Arca. Si tratta di Jacques 'Il Marinaio', ex comandante di sottomarini. Morì per una caduta accidentale, scaricando della paglia. Aveva trentasette anni. Al funerale fu celebrato come *“il nostro primo intermediario con l'aldilà”*. [Fonte: Jean Toulat, *Combattenti della nonviolenza*, E.M.I., Bologna, 1984; p. 47]

<sup>314</sup> Adriana Cantini, *La Comunità dell'Arca*, Azione Nonviolenta, anno IV, n. 1, gennaio 1967; p. 3.

<sup>315</sup> Claire Moussalli-Martinet, *Il était une fois l'Arche de Lanza: Une enfant raconte*, Karthala, Parigi, 2001; pp. 170-171.

dettando con voce impercettibile le nuove regole per l'esercizio dell'autorità in seno alla comunità: tre responsabili, garanti dell'unanimità, prima designati, poi eletti non simultaneamente per un anno a rotazione (al fine di evitare qualsiasi attaccamento al potere), si sarebbero recati da allora in avanti settimanalmente a consultazione con lui. Jo, dopo un breve digiuno in preghiera, diede il proprio assenso, preparandosi ormai anch'egli ai voti perpetui; lo stesso non accadde per alcuni dei suoi più irriducibili accolti, che ben presto avrebbero lasciato la tribù intraprendendo progetti caritatevoli nei sobborghi urbani. I componenti dell'Arca condividevano, comunque, *“la sensazione di vivere un perenne Maggio '68, il meglio del Maggio, perché in più c'è la felicità: un lavoro gratificante, la vita comunitaria, il ritorno alla terra”*<sup>316</sup>.

La convalescenza non trattenne Lanza dal recarsi in aereo a Londra, invitato da Satish Kumar per il centenario della nascita di Gandhi, proprio mentre lo stesso Vinôbâ si ritirava al Brahmavidya Mandir, fondato il 25 marzo '59 non lontano da Sevagram, tentando da lì di coordinare e organizzare, con il supporto di Jayaprakash Narayan, gli oltre quarantamila villaggi donatisi in tutta l'India nell'onda montante del Gram Dan. Nel corso del '69, intanto, mentre su impulso del compagno Jean-Baptiste Libouban veniva approntato il 'Progetto di scuola secondaria dell'Arca', nuovi militanti esterni, fra cui Jean-Marie Muller, si votavano alla non-violenza per l'arresto della corsa agli armamenti in solidarietà con Dom Helder Camara. A settembre, ormai guarito, Shantidas volò nuovamente in Québec insieme a Chanterelle, con un'agenda di due settimane satura di attività. Di ritorno in Francia, Denoël pubblicò nel novembre '69 la sua raccolta di saggi intitolata 'L'homme libre et les ânes sauvages' (L'uomo libero e gli asini selvatici): trattato sulla libertà<sup>317</sup> come trionfo della legge dell'amore e della coscienza, rivolto principalmente alla generazione sessantottina.

## 16. Terzo viaggio in India

Dal 30 gennaio al 15 febbraio 1970, Lanza del Vasto fu per la terza volta dopo sedici anni in India insieme a Danilo Dolci e all'Abbé Pierre, su invito ufficiale di Indira Gandhi, figlia di Nehru e primo ministro, la quale, tuttavia, di Bapu non riproponeva che il cognome. Durante la commemorazione ufficiale del Mahatma, annotò con stupore il discorso del presidente Varahagiri Venkata Giri: *“riconosceva la propria colpa e quella del governo del suo paese: ‘Noi ti piangiamo e ti rendiamo omaggio, o padre della patria, ma ti abbiamo tradito!’ È più o meno lo stesso linguaggio che sento dalla bocca dei gandhiani, ed è questo che mi infonde la speranza per questo caro povero grande paese”*<sup>318</sup>. Album di foto dell'Arca alla mano, insieme a Lea e agli altri ospiti rincontrò molti vecchi compagni di Gandhi, fra cui Abdul Ghaffar Khan<sup>319</sup>, ormai ultraottantenne, il quale con mestizia gli confessò: *“L'India ha rigettato Gandhi, come a suo tempo ha rigettato il Buddha, come Israele ha rigettato Gesù”*<sup>320</sup>. Ebbe modo, inoltre, di conversare con Pierlâl, secondo segretario del Mahatma, il quale addirittura lo implorò: *“Voi siete il solo a mettere la dottrina in pratica nella sua interezza.*

---

316 Testimonianza della compagna Simone Dangeard, citata in: Jean Toulat, *Combattenti della nonviolenza*, E.M.I., Bologna, 1984; p. 64.

317 Undici anni dopo, Lanza avrebbe candidamente confessato: *“Ho uno spirito che scivola in tutte le direzioni, poiché tutto mi interessa. [...] La mia libertà mi mette in stati di ubiquità mentale”*. Non avrebbe esitato, inoltre, ad avallare la concezione aristotelica di 'libertà' quale alternanza fra comando ed obbedienza. [Fonte: René Doumerc, *Dialogues avec Lanza del Vasto*, Les Éditions du Cerf, Parigi, 1980; p. 24 e 199]

318 Arnaud De Mareuil, *Lanza del Vasto: Sa Vie, Son Oeuvre, Son Message*, Éditions Dangles, Saint-Jean-de-Braye, 1998; p. 311.

319 Cfr.: Eknath Easwaran, *Badshah Khan: Il Gandhi musulmano*, Edizioni Sonda, Milano, 2008.

320 Arnaud De Mareuil, *Lanza del Vasto: Sa Vie, Son Oeuvre, Son Message*, Éditions Dangles, Saint-Jean-de-Braye, 1998; p. 311.

*Ritornate, vi supplico! Prendete in mano qualche villaggio del Gramdan e instauratevi la disciplina dell’Ashram, al posto dell’elettricità che sognano i nostri socialisti!”*. Asha Devi, altra storica satyagrahini, li accolse a Sevagram, per poi accompagnarli a salutare Vinôbâ<sup>321</sup>, ormai sordo e circondato dai discepoli, dormendo all’addiaccio tra un ministro e il cardinale di Bombay, convenuti, come aveva assistito trentaquattro anni prima, per riflettere su quegli stessi principi educativi gandhiani, che il governo aveva ormai declassato. Visitò, quindi, l’ashram di Paunar, dove ventuno monache si autogovernavano sotto la direzione del fratello dell’attentato Ācārya, per poi proseguire fino alla comunità di Sevapur a Kadavur fondata da Lea, dove alcuni alleati dell’Arca e un obiettore di coscienza si sarebbero recati ben presto a dare man forte.

## **17. Una trottola arcobaleno**

Di ritorno alla Borie Noble, Shantidas ripartì subito con Chanterelle e Clara, una novizia argentina, per una tournée di conferenze e concerti sul canto gregoriano in più località tra Francia e Spagna. Nel frattempo, con il beneplacito del fondatore, tre coppie di compagni sciamarono per un esperimento comunitario nel Quercy, che sarebbe durato tre anni. In primavera, giunse nelle librerie un’altra opera di Lanza, raccolta di scritti giovanili, intitolata ‘Enfance d’une pensée’, mentre durante una veglia di preghiera nella cattedrale di Béziers l’Arca intera invocava la fine dei test nucleari francesi in Polinesia. Intanto, in un clima di moltiplicazione delle azioni non-violente<sup>322</sup>, il vescovo di Orléans, su sollecitazione anche di Jean-Marie Muller, protestava apertamente contro l’approvazione della vendita di aerei militari alla dittatura brasiliana. Un’estate su due Pierre Mohandas faceva ritorno con la sua tribù alla Borie Noble, finché, nell’agosto del 1970, Shantidas lo nominò solennemente Pellegrino, donandogli il proprio bastone scolpito. Al termine della messa di consacrazione celebrata da Petit-Père, Pierre e Thérèse lavarono i piedi a tutte le compagne e i compagni, i quali promisero ai due obbedienza responsabile e leale sostegno. Ritiratosi a Marsiglia durante il mese di settembre, Lanza poté finalmente dedicarsi all’opera filosofica abbozzata quarant’anni prima; si recò, quindi, in autunno in Germania per un convegno pacifista e toccò con mano il muro di Berlino. Per richiedere la scarcerazione dei prigionieri politici baschi e l’approvazione di uno statuto per gli obiettori di coscienza spagnoli, i ‘combattenti oranti’ dell’Arca organizzarono digiuni di una settimana a Parigi e a Barcellona.

Il 1971 si rivelò per Shantidas e l’Arca un anno molto fecondo di iniziative non-violente: le più importanti consistettero da un lato nell’opposizione alla costruzione di una centrale nucleare in Alsazia, dall’altro nel sostegno agli obiettori di coscienza spagnoli, sei dei quali, sotto la guida di Pepe Beunza decisero di smuovere l’opinione pubblica europea camminando da Ginevra sino alla frontiera dei Pirenei. Punto di riferimento, in questo secondo caso, fu Gonzalo Arias, romanziere dissidente incarcerato per essersi opposto al regime franchista, indossando un cartello di denuncia per le strade di Madrid: fu costui l’anima di tutte le iniziative organizzate dai compagni per far risuonare, lungo il tragitto, il messaggio della marcia internazionale. Solo a Narbona la presenza di Shantidas fu contestata da ambienti antagonisti. Giunti su un ponte alla frontiera spagnola, scortati dal corteo, i sette marciatori furono ammessi dalle guardie armate, ma poco dopo arrestati lontano dai riflettori. Quella stessa notte, i manifestanti sarebbero stati respinti a colpi di manganello. Ai primi di maggio

---

321 “*Vinôbâ è un seminatore.* – avrebbe commentato Shantidas ricordando quella visita – *Egli semina e passa. Il Bihar intero, in linea di principio, avrebbe operato la restituzione delle terre, ma era uno dei paesi più miserabili e tale rimane: Vinôbâ è molto distaccato: ‘Che Dio faccia...’*”. [Fonte: René Doumerc, *Dialogues avec Lanza del Vasto*, Les Éditions du Cerf, Parigi, 1980; p. 55]

322 L’Azione Civica Nonviolenta, a cui era stata dedicata persino una mostra a Roma per sensibilizzare i Padri Conciliari, continuava ad essere, benché scomparsa nominalmente, un modello per innumerevoli gruppi di ricerca con analoghi obiettivi, confluiti, nel caso della Francia, soprattutto nel Movimento per un’Alternativa Nonviolenta (M.A.N.).

venne finalmente data alle stampe a Parigi ‘La Trinità Spirituale’: *“Nel clima contestatario dell’epoca – osserva Daniel Vigne – pare che i filosofi di mestiere siano stati sorpresi dall’opera. Noto come pensatore anticonformista, Lanza si mutò improvvisamente in metafisico classico!”*<sup>323</sup>. Poco dopo Lanza e consorte erano a Londra per impartire una lezione a Oxford e per l’inaugurazione della versione inglese di ‘Pellegrinaggio alle Sorgenti’, tradotto da un alleato dell’Arca. La celebrazione anticipata del settantesimo compleanno del fondatore a fine agosto del ‘71, preannunciò l’ennesimo soggiorno di quattro mesi, questa volta insieme a Chanterelle e Clara, nelle Americhe.

Ormai celebre a Buenos Aires, Shantidas conobbe l’allora diciottenne Adolfo Perez Esquivel, futuro premio Nobel per la pace. Minacciò poi l’avvio di un digiuno a Mendoza per far sì che il governo regionale provvedesse al miglioramento delle condizioni alimentari, idriche e sanitarie degli immigrati boliviani e paraguayani, lì residenti senza i documenti necessari, in quartieri assai degradati. Pur dissuaso dall’azione, il suo interessamento indusse tanto un ministro, quanto gli amici e la popolazione locale a tentare una soluzione congiunta. Mentre alcuni compagni rispondevano con un digiuno all’appello dell’Abbé Pierre, in solidarietà con le vittime del genocidio da parte delle forze armate pakistane (perpetrato con armi francesi) nel Bengala, Lanza e le due altre viaggiatrici si recarono dapprima in Canada, poi negli Stati Uniti, per un itinerario di incontri e conferenze organizzato dai Quaccheri<sup>324</sup>, visitando altresì una comune pacifista vegetariana nel Vermont. Di ritorno in Québec, Shantidas intraprese nella cattedrale di Montréal un digiuno di dieci giorni, ampiamente intervistato dalla stampa nazionale, esprimendo amareggiati commenti: *“Per quanto mi rattristi vedere la patria di Gandhi lanciarsi in una guerra, devo constatare che essa si trova costretta. Non si può assistere indefinitamente al massacro di un popolo, quando si possiedono i mezzi per mettervi fine in meno di quindici giorni. [...] La colpa della guerra è soprattutto dei negoziatori della stupida divisione al momento del ritiro dei Britannici. Partizione dell’India in due e contenzione in un solo pacchetto di due Pakistan che non hanno mai costituito una stessa nazione. Compromesso che Gandhi non ha mai accettato, causa di guerra sin dalla sua instaurazione”*<sup>325</sup>. Il 22 dicembre i tre rientrarono a Parigi e da lì, insieme agli altri compagni digiunanti, alla Borie Noble per festeggiare il Natale. Le autorità federali canadesi promisero aiuti massicci agli sfollati e ai profughi bengalesi, prevalentemente hindu, scappati in seguito all’immane massacro del 25 marzo 1971, durante il quale circa un milione di persone, appartenenti in particolare alle élites intellettuali, erano state assassinate. Diverse altre campagne di ‘advocacy’ ebbero inizio in tutta Europa, non da ultimo il digiuno di due settimane di Edmond Kaiser, fondatore del movimento ‘Terre des Hommes’. Persino l’Abbé Pierre, con l’ausilio dei militanti gandhiani, si recò in India per assistere i quasi dieci milioni di rifugiati.

## 18. Cavalcata nel Larzac

Nel marzo 1972 Shantidas fu invitato a tenere una conferenza sulla non-violenza a Millau, nel Larzac, nelle pianure del Causse a trenta chilometri dalla Borie Noble, dove il governo aveva

---

323 Daniel Vigne, *La Relation Infinie: La Philosophie de Lanza del Vasto, vol. I: Les arts et les sciences*, éd du Cerf, Parigi, 2008; p. 38.

324 L’impegno per la non-violenza e la semplicità, lo sforzo di conoscere e compiere la volontà di Dio, l’uso del consenso nel processo decisionale sono le tre principali analogie tra i Quaccheri e l’Arca. Tra le differenze più significative dei primi rispetto alla seconda, invece, figura l’abbandono di qualsiasi decorazione nell’estetica quotidiana, l’assenza di forme religiose prescritte, quali cerimonie e preghiere, il primato della divina voce interiore su qualunque possibile autorità incarnata. [Fonte: Mark Shepard, *The Community of the Ark*, Simple Productions, Arcata, California, USA, 1990; p. 38]

325 Arnaud De Mareuil, *Lanza del Vasto: Sa Vie, Son Oeuvre, Son Message*, Éditions Dangles, Saint-Jean-de-Braye, 1998; p. 331.



approvato, sei mesi prima, l'estensione di una pre-esistente base militare (la stessa dove erano stati rinchiusi i sospetti algerini), espropriando centotré famiglie di contadini e pastori delle rispettive terre; costoro erano pronti per la disperazione a difendersi con le armi. Dopo consultazioni anche con Jean-Marie Muller, il Pellegrino si installò presso una fattoria nel villaggio di La Cavalerie, per un digiuno<sup>326</sup> di quindici giorni iniziato il 19 marzo. Sua intenzione era dissuadere i contadini dalla rivolta armata, testimoniare l'efficacia di una resistenza non-violenta unita e attirare il supporto di migliaia di manifestanti, affinché non si sentissero più scontenti<sup>327</sup>. Due coppie<sup>328</sup> di compagni dell'Arca si sarebbero insediate in Larzac, nel borgo di Truels. Quella battaglia, epicamente vittoriosa, si sarebbe protratta per dieci anni. Il 3 aprile, prima di congedarsi, si rivolse agli insorti del Larzac con queste parole: *“Cosa faccio qui? Un servizio di buon vicinato. Io non vi conoscevo. Sapevo soltanto che eravate minacciati e sono venuto a offrire queste due settimane della mia vita. Dunque, se io che non sono niente per voi, se non un vicino, ho compiuto qui il mio dovere d'uomo, tanto più voi che vi conoscete da sempre e che il pericolo comune ha riunito, dovete servirvi gli uni gli altri [e] imparare a conoscervi fra voi, a rispettarvi come anch'io ho imparato a fare. Sono stato felice tra voi. [...] Il successo della nostra lotta dipende [...] dalla solidità della vostra unione e dalla vostra fedeltà alla non-violenza attiva. Non ve ne distanziate mai, né in azione, né in parola, né in pensiero”*<sup>329</sup>. Alcuni compagni rimasero a campeggiare in quelle terre contese. Dopo un periodo di malattia respiratoria, il 29 maggio '72 Lanza, accompagnato da Chanterelle, dalla nipote Laura e da padre Enghelberto, procuratore dei Benedettini di Sant'Anselmo all'Aventino in Roma, ritornava, per

---

326 Cfr.: Jean Toulat, *Combattenti della nonviolenza*, E.M.I., Bologna, 1984; pp. 106-116. *“Digiunare? Sembrò a tutti [i contadini e i pastori del Larzac mobilitati] una cosa estremamente irrisoria. Però non sapevano cos'altro fare. [...] Nella riunione seguente i contadini decisero di digiunare a turno”* insieme a Shantidas. Questi, due volte al giorno *“teneva una conversazione spirituale, seguita da un dibattito sulla giustizia e l'amore. Per i contadini diventò una specie di ritiro”*. Il 28 marzo due vescovi vicini giunsero per aderire al digiuno, attorno al quale si creò un'atmosfera di profonda comunione tra contadini e pastori coinvolti. Estremamente emblematica risulta l'evoluzione di coscienza sperimentata da Guy Tarlier, uno di loro: *“Per me erano dei pacifisti belanti, come si suol dire. Io stesso ho un temperamento focoso. Ogni volta che ho avuto delle storie con militari in manovra, la mia reazione è stata brutale. Diventare nonviolenti richiede una padronanza di sé molto grande, richiede molta riflessione, in breve, ci vuole forza morale. E' più di una tecnica, è uno stato spirituale”*.

327 Le centotré famiglie del Larzac si impegnarono solennemente, firmando un testo comune, il cui fulcro recitava così: *“Noi [...] ci impegniamo solidalmente a respingere ogni tentativo di seduzione o di intimidazione, ogni offerta di acquisto delle nostre terre da parte dell'esercito, e qualsiasi forma di indennità”*. [Citato in: Jean Toulat, *Combattenti della nonviolenza*, E.M.I., Bologna, 1984; p. 110]

328 Si tratta di Roger e Susanna Moreau, Claude e Marie-Claire Voron. Roger pochi anni dopo avrebbe rilasciato ad un periodico spagnolo una testimonianza importante a proposito dell'azione civica non-violenta. Questa, a suo avviso, *“ha leggi vive che ci sfuggono. E' un essere vivente, che cresce a ritmo proprio. Non può mai procedere in maniera troppo rapida, né troppo lentamente: bisogna andare al suo ritmo. Altrimenti sarebbe come qualcuno che si aggrappa ad un fiore per aiutarsi ad uscire e la rompe. Questo è ciò che accade in molte lotte. Ci sono sempre persone impazienti. La vita è più difficile da esprimere della meccanica. Le lotte generalmente si pensano, si immaginano come se si trattasse di cose automatiche. Non è possibile analizzare tutto quello che succede quando una pianta germoglia, sappiamo soltanto che occorre innaffiarla. Nella vita è necessario operare così e lasciare ai teorici la spiegazione del mondo”*. [Fonte: Juan Morales e Georges Didier, *Lanza del Vasto habla de politica*, Rivista 'El Ciervo', anno XXIV, n° 253, febbraio 1975; p. 19]

329 Arnaud De Mareuil, *Lanza del Vasto: Sa Vie, Son Oeuvre, Son Message*, Éditions Dangles, Saint-Jean-de-Braye, 1998; p. 334.

la prima volta dall'estate del '21, a San Vito dei Normanni<sup>330</sup>. Ritrovarono così i luoghi dove l'iniziatore dell'Arca era nato e cresciuto; nella tenuta di Specchia di Mare il maggiordomo accolse la coppia in pompa magna, lasciando che trascorresse la notte nel letto in cui Lanza era stato concepito. Incontrarono le autorità ecclesiastiche e il sindaco del paese, acclamati festosamente dalla popolazione locale prima e dopo la conferenza, per poi beneficiare dell'ospitalità del principe presso il Castello Dentice di Frasso.

Il compagno Jo già da tempo era motivato a impiantare una costola urbana dell'Arca nella periferia di Grenoble, invitato però alla prudenza, finché in estate ruppe gli indugi e vi si trasferì insieme ad altri compagni; il resto dell'Ordine, tuttavia, non lo avrebbe mai supportato. A metà ottobre del '72 Shantidas, questa volta da solo, ripartiva per il Nord America. Le sette epiche conversazioni con i cinquanta partecipanti canadesi presso il lago Saint-Côme sarebbero confluite nel libretto 'Pour éviter la fin du monde', poi apparso nel marzo del '73. Dal Québec il viaggio, sequenza incalzante di discorsi e nuovi incontri, lo condusse in numerose città statunitensi, fra cui Baltimora, Chicago, Austin, Tulsa, Pasadena, San Francisco, Portland, Tampa e Miami. Qui parlò a diversi giovani attivisti non-violenti, impegnati in azioni di teatro di strada contro la discriminazione razziale e la guerra in Vietnam, affluiti per incontrare, come lui, César Chavez, bracciante chicano che per sette anni, dal '62 al '69, tra scontri, arresti e scioperi, aveva ispirato un boicottaggio mondiale dell'uva californiana, per chiedere un aumento di salari e dignità della manovalanza immigrata messicana. Durante un raduno montanaro di Quaccheri, inoltre, si rivolse ai giovani, che avevano richiesto più tempo per distrarsi e divertirsi, in tono pacato, ma severo: *"Voi siete molto gentili, amici miei, [...] mi avete fatto venire da lontano per parlarvi della Verità. Ma avete preferito i giochi, i passatempi, il baccano e il chiacchiericcio. Ecco una delle ragioni per cui i vostri buoni sentimenti e le vostre grandi idee restano del tutto inconcludenti! Ecco uno dei sentieri scivolosi per cui le catastrofi più spaventose avvengono sulla nostra povera terra! Per quale motivo non trovate piacere se non nell'evasione?"*<sup>331</sup>. A novembre, proprio durante la tournée, la rivista accademica statunitense 'The Journal of Asian Studies' pubblicava una recensione tutt'altro che lusinghiera di 'Pellegrinaggio alle Sorgenti', firmata da Agehananda Bharati<sup>332</sup>.

---

330 L'iniziativa di invitare Lanza del Vasto era stata proposta dall'avvocato Giuseppe Roma, storico e ricercatore sanvitese, allora residente tra Ostuni e Brindisi, il quale ne aveva scoperto le 'gesta' sfogliando un'enciclopedia francese. Giacomo Zaccaria, a tal proposito, racconta: *"In San Vito dei Normanni restava uno sbiadito ricordo della famiglia Lanza, derivante dalla denominazione di un terreno 'il giardino dei Lanza' e, tra i più anziani, dalla bontà del padre di Lanza del Vasto, il quale usava dare ai braccianti che lavoravano per lui, oltre al compenso pattuito, anche un pezzo di pane per i loro bambini"*. [Fonte: Giacomo Zaccaria, *Lanza del Vasto: Note bio-bibliografiche*, Città di San Vito dei Normanni, Settore Affari Generali, Ufficio Relazioni con il Pubblico, 2008; p. 3].

331 Arnaud De Mareuil, *Lanza del Vasto: Sa Vie, Son Oeuvre, Son Message*, Éditions Dangles, Saint-Jean-de-Braye, 1998; p. 347.

332 Nato a Vienna il 20 aprile 1923 con il nome di Leopold Fischer, è stato per oltre trent'anni antropologo, sanscritista e monaco hindu, con oltre cinquecento pubblicazioni e cattedre in India, Stati Uniti, Thailandia e Giappone. Appena maggiorenne, aderì volontariamente alla 'libera legione indiana' istituita dal regime nazista. Nel 1951 ricevette l'iniziazione ad una delle dieci diramazioni della Daśanāmi Sāṃpradāya e divenne 'ācārya' presso il Sannyasa Mahavidyalaya di Benares, scuola spirituale risalente a Śaṅkarācārya. Nel 1968, dopo dodici anni di insegnamento all'Università di Washington, acquistò la cittadinanza statunitense. Critico veemente nei confronti del Cristianesimo, dell'Islam e di altre scuole vedantiche (in particolare quella che fa riferimento a Ramakrishna Paramahansa), è stato tra i pionieri degli studi tantrici in Occidente. Nell'aspra recensione della più celebre opera di Lanza del Vasto, l'erudito austriaco non lesinò commenti a dir poco sprezzanti, con cui in questa sede non contenderemo: *"Se amate la santità di per sé, non disturbata dalla disamina accademica o da qualunque critica, probabilmente vi piacerà questo libro"*; [l'autore] *"avrebbe potuto scrivere [il libro] senza aver mai messo piede in India"*; *"il libro è ideologicamente del tutto ingenuo"*; *"l'autore non è un Hindu, le cui effusioni potrebbero essere citate per illustrare il modo di parlare della religione urbana in India, ma un ammiratore senza alcun equipaggiamento, se non buona volontà e ammirazione"*; *"il libro è un'accozzaglia di ruminazioni impressionistiche ad hoc di un gentiluomo europeo benpensante, male informato, piuttosto confuso, il quale desidera il meglio per il mondo in modo perfettamente altruistico"*; *"l'ennesima autobiografia*

Nuovamente a dicembre alla Borie Noble, dove si era aggiunto da poco l'insediamento di Nogaret, Lanza del Vasto seppe con meraviglia che la compagna Gazelle aveva avviato a Parigi un laboratorio di danza sacra abbinata al canto gregoriano. Nel consueto e sempre nuovo turbinio di visite, interviste e conferenze agli inizi del '73<sup>333</sup>, Shantidas riuscì ad accogliere una delegazione di Nativi americani giunti per manifestare il proprio sostegno alla lotta dei piccoli proprietari del Larzac, ormai affiatati e sostenuti da comitati solidali in quarantacinque città francesi. A maggio ben sessantamila contestatori, a cui avrebbe fatto eco l'anno successivo il sostegno della stessa Chiesa, giunsero al reticolato della base militare. Nel mentre gli animi alla Borie Noble erano palesemente inquieti<sup>334</sup>: il giorno di San Giovanni del 1973 Lanza impose, quindi, a tutti i compagni dell'Arca la sospensione dei voti, nonché la restituzione temporanea delle croci di legno: "*continueremo a rispettare la Regola, – disse – cercando prima di tutto di amarci fra noi*"<sup>335</sup>. Eppure l'indomani, come se nulla fosse accaduto, vennero celebrate le nozze d'argento della coppia capostipite. Ai soliti tre campi estivi se ne aggiunse un quarto organizzato da un gruppo di amici italiani a Scarperia nel Mugello, nei pressi di Firenze, a cui parteciparono i fondatori. In autunno, giunse l'invito all'evento, programmato dall'editore Denoël, per il trentesimo anniversario dall'apparizione di 'Pellegrinaggio alle Sorgenti', in occasione del quale Shantidas ritrovò tre giornalisti dai volti familiari: erano i 'giovani in collera' incontrati sotto occupazione agli albori dell'Arca.

Dopo la travolgente ventata di 'rinnovamento carismatico'<sup>336</sup>, a inizio febbraio del '74 fu trasmesso sui canali televisivi francesi il cortometraggio 'Sur les pas de Lanza del Vasto', registrato l'estate precedente. Il 18 febbraio Shantidas e Chanterelle salirono su un aereo diretto ad Agadir; lì Pierre Mohandas li aspettava. Attraversato il deserto, giunsero a Tatta, dove i tre medici svizzeri e gli amici marocchini, futuri responsabili dell'ospedale fondato e diretto per sette anni dal dottor Parodi, ormai in procinto di partire, pronunciarono la promessa di alleanza dell'Arca. La formula era stata leggermente modificata perché potesse essere accettata dai primi membri musulmani; con costoro l'amicizia sarebbe stata robusta e duratura, anche in virtù di periodiche e frequenti visite reciproche. Qui diretti, Lanza e Chanterelle fecero tappa a Madrid per una conferenza, osando sfidare il divieto franchista di assembramento, poi visitarono una comunità di alleati a Tarragona. Insieme a due

---

*di ricerca del sacro, [che intende] fare proselitismo per una pace senza sesso, una beatitudine senza estasi*". [Fonte: Aghananda Bharati, *Reviewed Work: Return to the Source by Lanza del Vasto and Jean Sidgwick*, The Journal of Asian Studies, novembre 1972, vol. 32, n° 1; pp. 195-196]

333 A Rabat, intanto, Pierre Parodi animava, su iniziativa della Fraternità di Charles de Foucauld, dei fine settimana di riflessione sulla non-violenza.

334 Stando al racconto di Claire Moussalli, pare che i due principali motivi di tensione all'interno dell'Arca fossero il divorzio dei suoi genitori e il matrimonio del compagno ex-sacerdote Petit-Père. [Cfr.: Claire Moussalli-Martinet, *Il était une fois l'Arche de Lanza: Une enfant raconte*, Karthala, Parigi, 2001; p. 196]

335 Arnaud De Mareuil, *Lanza del Vasto: Sa Vie, Son Oeuvre, Son Message*, Éditions Dangles, Saint-Jean-de-Braye, 1998; p. 350.

336 Grazie a Mark Shepard, abbiamo scoperto che tra fine anni '60 e primi anni '70, quindici giovani, nati e/o cresciuti all'Arca, fra i quali Claire Moussalli, si avvicinarono al movimento cristiano cattolico fervente del 'rinnovamento carismatico', che prevedeva veglie di preghiera e imposizione delle mani. Questo "*aveva una differenza fondamentale rispetto alle credenze spirituali dell'Arca: considerava come unica religione valida il Cristianesimo. Alcuni anni prima della mia visita, la faccenda aveva toccato il culmine, quando i giovani avevano fatto appello a tutti i Compagni affinché dichiarassero anche l'Arca come comunità carismatica. Gli altri compagni rifiutarono – ragion per cui i giovani cresciuti all'Arca andarono via in blocco*". [Fonte: Mark Shepard, *The Community of the Ark*, Simple Productions, Arcata, California, USA; 1990; p. 37]

compagni di origine italiana, infine, trascorsero un'altra piacevole estate tra San Vito dei Normanni<sup>337</sup> e altre località lungo la penisola.

Il 17 agosto del '74, Pierre Mohandas presenziò alla raccolta dei cereali nel Larzac, seminati in segno di resistenza l'autunno precedente, fatti poi recapitare come aiuto umanitario a diverse popolazioni del Sahel afflitte dalla carestia. Chanterelle<sup>338</sup>, intanto, assiduamente dedita alle faccende della casa comunitaria, si era ammalata, ma rifiutava le cure mediche raccomandate. Il 5 ottobre un nutrito gruppo di compagni dell'Arca, con figli al seguito, affrontò sul Larzac i paracadutisti della Legione Straniera, ai quali declamarono i principi della dottrina gandhiana. Nel giro di tre giorni i militari, sopraggiunti dopo due vani tentativi di dissuadere dalla 'fraternizzazione', si ritirarono: "*quando persino i legionari cedettero [...] la fattoria rimase non presidiata. I membri dell'Arca, allora, entrarono negli edifici principali e cominciarono a ricostruirli*"<sup>339</sup>. Dopo un repentino intervento congiunto insieme ai Verdi contro la letale fabbrica di Marckolsheim in Alsazia, Shantidas ripartì il 22 ottobre per Montréal.

I dieci giorni in Québec fluirono rapidi. Sorprendentemente, un professore universitario di filosofia di Sherbrooke aveva inserito 'La Trinità Spirituale' nel suo programma curricolare. Per un mese, Lanza viaggiò negli Stati Uniti accompagnato da Lowel, un giovane aspirante desideroso di passare alla 'fond-azione'. All'università di Santa Barbara fronteggiò ben dodicimila studenti, convocati da un raggruppamento consacrato a Thomas Merton<sup>340</sup>, animando un discorso sul dialogo hindu-cristiano. Poche ore dopo, il professore indo-catalano Raimon Panikkar<sup>341</sup>, allora cinquantatreenne, lo coinvolse in una tavola rotonda concernente l'influenza della religione sulle istituzioni civili. Giunsero, quindi, nell'epicentro californiano dell'estenuante lotta, solo in parte legale, condotta da César Chavez. Questi li invitò nell'umile casa di legno in cui dimorava con la sua numerosa famiglia. A Colombo incontrarono anche il gesuita Daniel Berrigan, noto per aver imbrattato con sangue dei macelli gli uffici governativi di reclutamento durante la guerra in Vietnam. Tanto in questa occasione, quanto in altre visite precedenti, a Shantidas fu permesso da diversi sacerdoti statunitensi di salire sul pulpito per proferire l'omelia: "*ciò che manca di più in questo grande bel paese – commentò – è il timore di Dio e il senso della bellezza*"<sup>342</sup>.

## 19. Addio Chanterelle

---

337 Lanza del Vasto sarebbe ritornato nella sua città natale ancora nel 1976, nel 1977 e nel 1980, per presenziare ai 'campi' di formazione alla non-violenza, organizzati dai suoi seguaci, in primis dal professor Antonino Drago, proprio all'interno della tenuta di 'Specchia di Mare'. A causa del decesso, non gli fu possibile tornare a San Vito dei Normanni una quinta volta, come aveva programmato, per festeggiare l'ottantesimo compleanno.

338 In una delle sue ultime dichiarazioni pubbliche, risalente al secondo semestre del '74, Chanterelle rispondeva all'intervistatore: "*R) La rivoluzione che conduciamo è più forte di quella voluta da Marx. Prescindere dal salario e non accettare persone che pagano, né si fanno pagare, è formidabile. - D) Come cercate altre persone che si uniscano a voi? - R) Scegliamo. - D) Ma non finite forse per cercare fra le élites? - R) Scegliamo. Noi preferiamo scegliere, vogliamo persone che abbiano scelto, non persone che si sono sbagliate o vivono con noi per obbligazione*".

339 Mark Shepard, *The Community of the Ark*, Simple Productions, Arcata, California, USA, 1990; p. 47.

340 Di Thomas Merton sarebbe stato pubblicato su *Nouvelles de l'Arche*, nel dicembre 1982, uno scritto incentrato sulla tragica vicenda di Franz Jägerstätter, austriaco, cattolico, obiettore di coscienza contro l'arruolamento nelle fila del regime nazista, fucilato perché si rifiutò persino di effettuare il servizio medico alternativo. [Cfr.: Thomas Merton, *Un ennemi de l'État*, in: *Nouvelles de l'Arche*, anno XXXI, n° 3; pp. 39-45]

341 I lettori di *Nouvelles de l'Arche* avrebbero dovuto attendere la metà degli anni '90 (anno XLV, n.1, settembre-ottobre 1996; pp. 12-23) per constatare, in un denso articolo intitolato 'Il Cristianesimo alle prese con le Spiritualità orientali', quanto le affinità tra il pensiero di Panikkar e la prospettiva di Shantidas ne superassero le divergenze.

342 Arnaud De Mareuil, *Lanza del Vasto: Sa vie, son oeuvre, son message*, Dangles, Saint-Jean-de-Braye, 1998 ; p. 363.

Sotto la supervisione di Pierre, l'Arca restava all'erta non più solo sul prosieguo della resistenza nel Larzac, ma anche sui soprusi e sui maltrattamenti subiti dagli immigrati, soprattutto dai braccianti marocchini sparpagliati nelle campagne francesi. In primavera la fratellanza si preparava per il Capitolo Generale, poi ufficialmente avviato in agosto, che da allora si sarebbe svolto regolarmente ogni sette anni. In occasione di questo importante momento di revisione ed emendamento degli statuti, delle costituzioni e delle regole di base dell'Ordine, Shantidas nominò tutte le compagne e i compagni co-fondatrici<sup>343</sup> dell'Arca: *“La legge – avrebbe puntualizzato – è fatta per l'uomo, non l'uomo per la legge. La legge è sacra nella misura in cui essa è giusta. Ma la coscienza è tre volte sacra, poiché nulla viene con più certezza da Dio. Niente senza di essa può portare a Dio. Tutte le leggi sono contestabili, eccetto la Legge dell'Amore”*<sup>344</sup>. In quei frangenti, Chanterelle, spossata da dolori costanti, accettò di farsi visitare da uno specialista a Marsiglia: le fu diagnosticato un tumore, già in metastasi, all'apparato digerente, purtroppo incurabile. Lanza si barcamenava fra l'assistenza a sua moglie e la redazione dell'opera 'L'Arca aveva una vigna per vela', resoconto delle meditazioni errabonde che avevano condotto alla prima fondazione. Il giorno di San Giovanni del '75, la sospensione dei voti cessò<sup>345</sup>: tutti, tranne tre compagni, fra i quali Jo (il quale di lì a poco, ormai vedovo, si sarebbe ordinato sacerdote), rinnovarono i voti, insieme a quattro nuovi postulanti. Altrettante coppie si impegnarono nei voti perpetui. I lavori del Capitolo, molto articolati e impegnativi, si sarebbero prolungati fino all'inverno. A settembre la compagna Yvette partì insieme a Lowell e consorte, tirocinanti già da sei mesi, per abitare presso la 'Fattoria Vinôbâ', promettente replica dell'Arca negli Stati Uniti. In India, intanto, Indira, accusata di brogli elettorali, faceva arrestare, fra i tanti, Jayaprakash Narayan, ormai propugnatore di una rivoluzione non-violenta generalizzata, entrando in rotta di collisione con lo sfilacciato movimento gandhiano e studentesco<sup>346</sup>. Chanterelle fu accompagnata il 26 settembre da Shantidas in una clinica sui Pirenei. Due mesi dopo la colse l'inedia e venne ricondotta, moribonda, alla Borie Noble. Qui si spense la sera del 12 novembre. Cinque sacerdoti, amici dell'Arca, celebrarono i funerali e la tomba fu scavata su un colle tra le conifere. I compagni invitarono Lanza, muto nel lutto, a dar seguito agli impegni in Belgio e in Inghilterra, tra un seminario di danza con Gazelle e la 'Sarvodaya Peace Conference' organizzata dalla confederazione gandhiana in esilio<sup>347</sup>. Dopo il Natale, tutti i compagni si riunirono

---

343 *“Agli albori dell'Arca, Shantidas esercitava gran parte del potere. [...] Ma gradualmente la comunità era diventata più stabile e unita, con una 'colonna portante' di circa venti membri più anziani ad aiutarlo nella conduzione. In questo modo, l'autorità gradualmente fu acquisita dall'insieme dei Compagni. Il Patriarcato, ormai, era per lo più un'onorificenza”*. [Fonte: Mark Shepard, *The Community of the Ark*, Simple Productions, Arcata, California, USA, 1990; p. 31]

344 Arnaud De Mareuil, *Lanza del Vasto: Sa Vie, Son Oeuvre, Son Message*, Éditions Dangles, Saint-Jean-de-Braye, 1998; p. 364.

345 Su Nouvelles de l'Arche, Shantidas in quel frangente scriveva: *“Mentre a poco a poco ovunque altrove i preti si laicizzano, gli artigiani diventano artigiani di fabbrica o garagisti, I contadini si meccanizzano e si imborghescono, l'Arca è il luogo privilegiato in cui si conservano la liturgia tradizionale, il segreto dei mestieri, il canto e la danza popolari, il decoro rurale e, preziosa eredità, il buon senso contadino”*. [Fonte: *De quel droit nous appleons-nous Gandhiens?* Nouvelles de l'Arche, anno XXIII, n° 9, giugno 1975; p. 139]

346 Cfr.: *Inde: Non-violence d'hier et d'aujourd'hui*, in: Alternatives Non violentes, n. 13, 1975.

347 Ad organizzare tale conferenza, tenutasi nel tardo autunno del 1975 e focalizzata sul progetto di una società ecologica e decentralizzata, fu Satish Kumar, ex-monaco jaina in giovane età, poi discepolo diretto di Acharya Vinôbâ Bhave e membro dello 'Shanti Sena' (Esercito della Pace). Anch'egli pellegrino e attivista, aveva fondato in quegli anni insieme al pastore Colin Hodgetts la 'London School of Non violence' [Fonte: *International Times*, n° 52, Underground press Squatters, Londra, 14-27 marzo 1969; p. 7]. È stato nel 1991 il fondatore ed è attualmente il 'padre ispiratore' dello Schumacher College e della rivista *Resurgence* nel Regno Unito. Nella sua autobiografia, a tal riguardo, racconta: *“Organizzai la prima conferenza europea Sarvodaya nella Conway Hall per far conoscere la vera natura del Movimento di Jayaprakash Narayan, come pure per mostrare alle società industriali occidentali l'importanza delle idee di Gandhi*.

per le battute conclusive del Capitolo. Oltre ad un esplicito invito all'intraprendenza<sup>348</sup> per gli alleati, Shantidas avanzò la proposta di prevedere l'adesione anche a persone divorziate intenzionate a sposarsi nuovamente, osando divincolarsi dalle reticenze della Chiesa Cattolica.

Scortato da tre compagni, l'anziano Patriarca Pellegrino fu convinto ad intraprendere un nuovo viaggio di due mesi prima in Italia, poi in Spagna. Un amico toscano, Giannozzo Pucci, che aveva da poco tradotto e pubblicato un compendio di suoi insegnamenti in 'Lezioni di Vita', aveva tappezzato i muri di Firenze con annunci della conferenza e del campo di formazione da lui condotti presso la propria abitazione di Ontignano. Dopo una visita a Roma, poi a Napoli<sup>349</sup>, quindi un rapido periplo tra San Vito dei Normanni, Bari, Fasano, Taranto e Palermo, la destinazione successiva fu il monastero camaldolese nei pressi di Arezzo, dove l'editore Jaca Book manifestò l'interesse a divulgare la sua opera omnia. In seguito alla tournée spagnola, in un paese appena affrancato dalla dittatura, al fianco di preti e dissidenti da poco scarcerati, rientrò alla Borie Noble per festeggiare la Pasqua.

## 20. Lotte imperterrite

Era la tarda primavera del '76, quando nel Larzac, dove un anno prima era sorto il centro di ricerca, formazione, sperimentazione e accoglienza di Le Cun, contadini e compagni riuscirono ad intrufolarsi nella base militare, danneggiando una parte degli archivi segreti: arrestati, furono scarcerati l'indomani su ordine del primo ministro Jacques Chirac. Poco lontano da Lione, intanto, nel villaggio di Malville, era stato avviato il cantiere di una megacentrale nucleare, detta Superphénix. Un comitato franco-svizzero era giunto alcuni mesi prima alla Borie Noble per chiedere un sostegno di appello ad una lotta non-violenta in gemellaggio con le analoghe azioni sul Larzac, a Marckolsheim in Alsazia e a Wyhl in Germania. Il 4 luglio, sotto la guida di Shantidas e molti altri intellettuali<sup>350</sup>, cinquemila giovani da varie parti d'Europa tagliarono le reti di recinzione ed invasero il sito: in molti vennero feriti dalla polizia in tenuta antisommossa. All'iniziale rifiuto di interloquire opposto dal vice-prefetto, la massa in protesta travolse i gendarmi e si sedette per tre ore al centro dell'impianto: giunse così la promessa di inoltrare la richiesta al governo. Otto giorni dopo, con il coinvolgimento attivo della popolazione locale, i manifestanti ripeterono il sit-in in silenzio,

---

*Tra i relatori ci furono Lanza del Vasto, Ernst F. Schumacher, John Seymour, Leopold Kohr, Edward Goldsmith e Thich Nath Hahn. Cinquecento persone presenziarono alla conferenza*". [Fonte: Satish Kumar. *Il Cammino è la Meta - Autobiografia*, Fiori Gialli Edizioni, Velletri, 2006; p. 165]

348 "Gli Alleati devono ispirarsi a quelli presenti in Canada e in Argentina i quali, a causa della lontananza e grazie allo spirito di impresa e alle capacità di organizzazione dei loro capi, hanno acquistato un notevole grado di autonomia, in una fedeltà senza macchia". [Fonte: *Du mouvement – Chapitre General*, Nouvelles de l'Arche, anno XXIV, n° 2, novembre 1975; p. 30]

349 Grazie all'organizzazione di Antonino Drago e degli altri amici dell'Arca partenopei, Lanza del Vasto poté intervenire dapprima in una nutrita conferenza il 16 gennaio 1976, nel chiostro maiolicato della Chiesa di Santa Chiara, poi l'indomani nella sacrestia di Sant'Anna dei Lombardi per un incontro più ristretto. Fra gli uditori di quest'ultimo appuntamento c'erano anche Remo de Ciocchis e Nicola Terracciano, co-fondatori nei primi anni 2000 delle Edizioni dell'Amicizia, piccola casa editrice alto-molisana. Il professore di Agnone, iniziatore e curatore ancora oggi del Centro di Spiritualità Nonviolenta, aveva già intrattenuto tra settembre ed ottobre del 1974 una corrispondenza epistolare con Shantidas. [Cfr.: Remo de Ciocchis, *I nonviolenti che ho incontrato... Lanza del Vasto*, Rivista QUALEVITA, n° 127, giugno 2008; pp. 13-14]

350 Tra gli intellettuali impegnati negli anni '60 e '70 insieme a Lanza del Vasto e al 'popolo dell'Arca' in varie campagne non-violente in Francia e altrove, spicca il nome di Théodore Monod (1902-2000). Biologo e scienziato, professore e celebre esploratore del deserto del Sahara, fu amico di Louis Massignon ed Amadou Hampâté Bâ, intrattenendo un contatto epistolare, fra i tanti, con Albert Schweitzer e Pierre Teilhard de Chardin. Ecologista *ante litteram*, animalista, vegetariano, strenuo attivista non-violento ed antimilitarista, nonché autore di svariate opere letterarie, Monod non fu il solo a definirsi un 'anarchico cristiano'.

ma questa volta furono manganellati, respinti con gas lacrimogeni e granate. Shantidas, fra varie dichiarazioni pubbliche, intraprese con altri attivisti una settimana di sciopero della fame, facendo appello alla popolazione locale<sup>351</sup>. L'estate proseguì fino alla fine di settembre in una febbrile successione di ricognizioni e campi di formazione in Spagna, Italia<sup>352</sup> e Belgio, come pure di tentativi di fondazione da parte di alleati e compagni in altre località della Francia, tra cui la comunità di Bethsalem<sup>353</sup>, intrapresa con successo da Philippe e Laurence Ferrand<sup>354</sup>. Al compimento dei suoi settantacinque anni, tra la compilazione di un'etimologia immaginaria e l'altra, si potevano contare settantotto gruppi di Amici dell'Arca in giro per il mondo.

Nel novembre del 1976, Shantidas era nuovamente a Montréal per un giro di conferenze, fra cui un'iniziativa riguardante il valore odierno della Santa Messa, organizzato dagli alleati locali. Seguirono sei settimane di intense iniziative tra chiese ed università in tutto il Québec, imbattendosi in un altro docente di filosofia che aveva raccomandato 'L'homme libre et les ânes sauvages' ai suoi studenti. Da Boston, dove ritrovò Lowel e Yvette, si articolò il rapido viaggio statunitense, ospite di benedettini, metodisti, gesuiti, luterani, quaccheri, nonché della cognata Frances e della nipote Bianca, rispettivamente moglie e figlia del compianto fratello Angelo, a New York. Dopo il Natale trascorso nella capitale québécoise, un volo lo condusse nel freddo nord, sulle rive del lago Abitibi a trenta gradi sotto zero, dove una piccola comunità viveva da due anni seguendo la regola dell'Arca, risalente ai tempi di Tournier. In seguito, Lanza trascorse il primo trimestre del '77 in Argentina, dove fu accolto dai fedeli amici e dalla notizia di nuove fondazioni all'orizzonte. Diretto al sud,

---

351 L'epopea della lotta contro la costruzione della centrale di Malville proseguirà con la costituzione di numerosi comitati locali, in acceso conflitto tra loro. Il 30 e 31 luglio 1977 il coordinamento della lotta non-violenta a Malville condusse una manifestazione, sfociata, a causa della classica reazione poliziesca a provocazioni di opaca matrice, in scontri violenti che costarono una persona morta e diverse ferite. Altre successive azioni di sabotaggio, fra cui il furto e la pubblicazione di documenti secretati, non ebbero esito positivo. La centrale sarebbe stata costruita e avviata, poi dismessa venti anni dopo. [Fonte: Simone Dangeard, *Lanza del Vasto à Malville 1976*, Nouvelles de l'Arche, anno L, n° 2, novembre-dicembre 2001; pp. 59-66]

352 Fu in quel frangente che Tonino e Vanna Drago divennero ufficialmente i primi Alleati dell'Arca in Italia. Si tenne, inoltre, a Torino una conferenza pubblica nella gremita chiesa dell'Arcivescovado; la sera successiva vi fu altresì un incontro nell'allora sede MIR-Movimento Nonviolento (che già dal '72 dedicava alcune pagine del suo notiziario all'Arca) di via Venaria 85/8. Si costituì il gruppo degli amici dell'Arca del Piemonte, la cui conduzione fu affidata da Shantidas a Beppe Marasso. Facevano parte del gruppo, tra gli altri, Graziella e Giovanni Ricchiardi, che in seguito avrebbero partecipato alla comunità di Massafra, e Cipriano Sclarandis, attualmente monaco benedettino al monastero cistercense di Lerins. Nel novembre '76 presso la cascina Garbianotto, a Piobesi d'Alba, fu organizzato un campo dell'Arca di quattro giorni animato da Gilbert Campana. Shantidas, intanto, invitava alla lotta contro le centrali nucleari in Italia, così che il 20 dicembre ebbe luogo a Roma, presso il Pantheon, la prima manifestazione antinucleare in Italia, con oltre cento persone, di cui la metà appartenenti all'Arca, e la partecipazione del 'Living Theatre', compagnia teatrale anarco-pacifista molto nota tra anni '60 e '70 [Fonte: The Living Theatre, *Sette meditazioni sul sadomasochismo politico*, Edizioni del Centro di Documentazione Anarchica, Torino, 1976 (1973)].

353 Otto anni dopo sarebbe apparso il primo articolo dedicato a questo esperimento di cure alternative e integrali, imperniato su medicina, agricoltura ed alimentazione naturali. Abbiamo potuto letteralmente soppesare la mole degli studi di Philippe Ferrand in tal senso, partecipando al trasloco della sua biblioteca presso la comunità di Gwenvez. [Fonte: Philippe Ferrand, *Bethsalem*, in: Nouvelles de l'Arche, anno XXXIII, n° 5, aprile-maggio 1985]

354 Da un articolo comprensivo degli scambi di domande e risposte tra Shantidas e i compagni in procinto di diventare 'Figli' dell'Ordine, apparso su Nouvelles de l'Arche (anno XIX, n° 7; p. 102) nell'aprile del '71, è interessante scoprire come Philippe Ferrand (detto il 'Fenicottero Rosa'), preannunciando già il desiderio di sciamare con l'intento di fondare una casa di cure a base di piante medicinali e sana alimentazione, suscitava lo sdegno di Jean l'Arondeau, suo confratello: "Ciò che mi preoccupa [...] è vedere i compagni corrosi dal desiderio di andare ciascuno alla ricerca dei propri piccoli affari altrove, mentre [alla comunità madre della] Borie Noble mancano braccia e teste, le costruzioni sono incompiute, i tre quarti delle terre coltivate restano a riposo, i ruderi sono da rimettere in piedi, i laboratori da aprire, la foresteria resta rudimentale, occorrerebbe raddoppiare i giardini e i frutteti, [...] e non troviamo nulla di più urgente da fare se non sognare di partire?". Shantidas, allora, mediò mirabilmente, auspicando che l'espansione non si rivelasse una controproducente dispersione: "questi tentativi e questi sforzi [di fondazione] saranno veramente costruttivi solo se le loro acquisizioni sono riportate al centro e fanno avanzare l'insieme. Uno scambio costante di persone, beni, conoscenze e metodi dovrà assicurare la circolazione della linfa".

costeggiato il lago Nahuel Huapi, giunse a Bariloche dove condivise i suoi insegnamenti con un assortito pubblico di ingegneri nucleari, poliziotti, militari, intellettuali e imprenditori, fino all'immenso specchio d'acqua dolce di El Bolsòn; qui condusse sessioni di preghiera, servizio, esercizi e conversazioni ad un folto gruppo di persone in rivolta. Dopo Mendoza, Rosario e Cordoba, Shantidas raggiunse una coppia di compagni veterani dell'Arca a Jujuy, dove vivevano da eremiti tra montagne brulle e rade foreste abitate dai puma.

Rientrato a Parigi, seppe che Indira Gandhi aveva appena perso le elezioni e che il nuovo primo ministro lo invitava in India per l'autunno successivo. Nel frattempo, al compagno Jean-Baptiste Libouban fu affidato l'incarico di andare in Irlanda per contattare gruppi non-violenti ed ecumenici. Dopo un giro di visite a compagni ed alleati in varie parti della Francia, Shantidas e l'Arca celebrarono a fine giugno la festa di San Giovanni, allietata dai voti di sette nuovi aspiranti. La mobilitazione ecologista di Malville era malauguratamente degenerata in scontri mortali con la polizia, aizzata da presunti gruppi 'estremisti' che si inimicarono la popolazione locale. Durante l'estate ebbero luogo sia un'enorme manifestazione nel Larzac, sia ben nove campi dell'Arca, quasi tutti guidati dall'infaticabile Pellegrino. Ai due appuntamenti italiani<sup>355</sup> era presente anche la giovane donna di cui si era infatuato qualche mese prima a Parigi: un 'fuoco di paglia' estintosi quasi sul nascere che, tuttavia, generò scandalo fra alcuni compagni, due dei quali lo avrebbero abbandonato l'anno successivo. Dopo un mese di spossatezza e riposo, Shantidas partì il 5 ottobre del '77 per il quarto e ultimo viaggio in India.

## 21. Quarto viaggio in India

Atterrato a Nuova Delhi, alloggiò presso la 'Gandhi Peace Foundation', dove intervenne ad una tavola rotonda, insieme al ministro dell'educazione, in merito alla celebre opera di Gandhi 'Hind Swaraj'; cercò, quindi, di mediare tra due fazioni opposte: alcuni sottolineavano la matrice tradizionale degli insegnamenti del Mahatma, radicata soprattutto nei Veda e negli Itihasa, altri ne evidenziavano la portata innovativa, sotto l'influenza anche di idee politiche occidentali. *"Le due tesi si difendono – avrebbe annotato – giacché [Gandhi] fu un conciliatore degli opposti. Si definiva un 'idealista pratico'! Avrebbe potuto anche benissimo dirsi 'il più tradizionale dei rivoluzionari' o 'il più occidentale dei saggi d'Oriente'"*<sup>356</sup>. Quel primo pomeriggio trascorse tra un'intervista radiofonica, l'incontro con Pierlal e racconti sull'Arca ad una nutrita platea. Fece poi la conoscenza dell'ex governatore del Gujarat, tale Shriman Narayan, genero di Jammalal Bajaj, l'industriale filantropo che dagli anni '20 aveva donato varie proprietà su cui sarebbero sorti i principali ashram gandhiani. Giunto a Paunar, nel Maharashtra, ritrovò l'anziana Kossum, compagna di marce ai tempi del Bhu-Dan, e fu accompagnato da sorella Ruta (giovane francese, anni prima postulante all'Arca) sulla veranda dove Vinôbâ, ancora periodicamente consultato da ministri e politici d'ogni schieramento, lo attendeva: *"Ci prendiamo per le mani. Ci guardiamo, ci salutiamo, ci sorridiamo, senza aprire bocca. Mi fa sedere accanto a sé e di nuovo ci osserviamo. Le parole sono vane e, d'altronde, quasi impossibili, poiché egli è sordo e la sua voce, che un tempo sentivo vibrare su folle sterminate, non è più che un soffio"*<sup>357</sup>. Oltre alla filatura, le trenta brahmacharini e i sette anziani del

---

355 Durante il breve viaggio in Italia nel '77, Shantidas sostò alcuni giorni a Bologna. Qui non solo intervenne pubblicamente ai 'Martedì di S. Domenico presso il Convento dei Domenicani, ma, ospitato anche dai Cappuccini, condusse una lezione sulla non-violenza nell'ambito del corso di Teologia Morale.

356 Arnaud De Mareuil, *Lanza del Vasto: Sa Vie, Son Oeuvre, Son Message*, Éditions Dangles, Saint-Jean-de-Braye, 1998; p. 384.

357 Arnaud De Mareuil, *Lanza del Vasto: Sa Vie, Son Oeuvre, Son Message*, Éditions Dangles, Saint-Jean-de-Braye, 1998; p. 385.



Brahmavidya Mandir<sup>358</sup> si dedicavano, come oggi i loro successori, prevalentemente alla coltivazione e all'attività editoriale. Vinôbâ gli rammentò del progetto, in passato immaginato insieme, di un raduno internazionale di tutte le realtà d'ispirazione gandhiana sparse per il mondo, un ritorno alla fonte di tutti i rivoli non-violenti del pianeta. L'Ācārya approvò la lista di personaggi influenti abbozzata sul momento da Shantidas; la 'Gandhi Peace Foundation' subito avallò la proposta, pianificando l'incontro per il 30 gennaio 1979. Proseguendo la visita, tuttavia, Lanza ebbe la netta sensazione che tutti i luoghi dove Gandhi aveva operato e vissuto stavano pian piano tramutandosi in musei, snaturando gli insegnamenti della loro rivoluzionaria portata. Gli fu, inoltre, chiesto di benedire un gruppo di giovani volontari, vicini al vincente Janata Party e attivi presso il locale lebbrosario, che di lì a poco avrebbero intrapreso una marcia tra i villaggi nella ricorrenza del compleanno di Jayaprakash Narayan, ormai festa nazionale. Giunto finalmente a Sevagram, il pellegrino non riconobbe più gli ambienti dove aveva vissuto quarant'anni prima. I filatoi erano diventati meccanici, nel frastuono di una piccola industria semi-automatica: *“dov'è – si chiese con nostalgia – la saggezza solare dell'arcolaio e il canto delle filatrici? Non è certo qui il sogno di Gandhi. Il sogno di Gandhi, eminentemente ragionevole e realizzabile, è che il contadino, ozioso durante la stagione secca, fila egli stesso il cotone del suo campo e vende il surplus di ciò che ha prodotto per sé, invece di restare seduto nella polvere. [...] La geniale trovata di Bapu è di aver instaurato una politica morale ed una morale dell'economia”*<sup>359</sup>. Proseguendo verso sud, si recò in visita a Sevapur, la comunità interconfessionale fondata dieci anni prima da Lea, grazie a cui circa trecento famiglie locali traevano sostentamento. Di ritorno a Bombay, poi ad Ahmedabad, a Shantidas spettò il compito di condurre vivaci discorsi 'filosofici' all'inaugurazione di un Centro di Studi per la Pace, sponsorizzato dalla famiglia Bajaj, presso la scuola di Vidyapith fondata da Gandhi. Poté lì incontrare anche il nuovo primo ministro, di nome Morarji Desai<sup>360</sup>, militante gandhiano sin dalla gioventù, in lotta da decenni contro, tra l'altro, corruzione e intoccabilità: *“Ha ottantun anni, (...) [ma] sembra trent'anni più giovane. Si sveglia alle 3 del mattino, prega, pratica le posture dello Yoga, medita, poi fila all'arcolaio fino alle 7. È questo il capo del governo che hanno scelto le moltitudini indiane, una scelta senza precedenti e davvero degna di questa nazione, dove le virtù ascetiche sono apprezzate più d'ogni altra cosa”*<sup>361</sup>. Solo dodici anni dopo, smentendo le auree aspettative del maestro, Pierre Mohandas avrebbe stilato l'infausto bilancio del governo Desai<sup>362</sup>. In

---

358 La ricercatrice milanese Marilina Razzi ha realizzato il documentario 'Shanti Sena', l'Esercito della Pace, selezionando interviste ed immagini registrate e riprese tra il 2001 ed il 2015 presso il Brahmavidya Mandir, ashram di donne consacrate al Satyagraha, fondato da Vinôbâ Bhave il 25 marzo 1959 a Pavnār, nel Maharashtra. Ancora oggi il luogo rappresenta un fulgido esempio vivente di villaggio gandhiano dove, allo scopo di superare la democrazia parlamentare, gli obiettivi centrali continuano ad essere gli stessi dalla fondazione: spirito di tolleranza, decisioni all'unanimità, autosufficienza alimentare e tessile, rivalutazione del ruolo della donna nella società. [Fonte: Angela Fiorentini, *Gandhi, i gandhiani e la questione ambientale*, in: Donatella Dolcini, Enrico Fasana e Caterina Conio (a cura di), *Il Mahatma Gandhi: Ideali e prassi di un educatore*, Istituto Propaganda Libreria, Milano, 1994; p. 280]

359 Arnaud De Mareuil, *Lanza del Vasto: Sa Vie, Son Oeuvre, Son Message*, Éditions Dangles, Saint-Jean-de-Braye, 1998; p. 391.

<sup>360</sup> Lanza dedicò al nuovo presidente persino un articolo, in cui con ottimismo esclamava: *““Rimettiamo con lui la nostra speranza in Dio. Salute a te, madre India, India di Rama, di Ashoka e di Gandhi!”* [Fonte: Nouvelles de l'Arche, anno XXV n. 7, aprile 1977; pp. 99-104]

361 Arnaud De Mareuil, *Lanza del Vasto: Sa Vie, Son Oeuvre, Son Message*, Éditions Dangles, Saint-Jean-de-Braye, 1998; p. 395.

<sup>362</sup> Membri della coalizione d'opposizione, già retta da Morarj Desai e dal partito Janata, poi vittoriosa alle delicate elezioni del '77, erano stati tre esponenti dell'organizzazione ultra-nazionalista hindu, di estrazione sarvarkariana, Bharatya Jana Sangh. I dissidi interni furono la causa principale della successiva sconfitta politica nel 1980, quando l'ala minoritaria si scisse nel Bharatya Janata Party (BJP) e Indira Gandhi tornò per l'ennesima volta al potere.

uno degli ultimi giorni della permanenza, Lanza visitò anche il celebre ashram di Sabarmati, nel territorio in cui Harewallabh Parikh, discepolo di Vinôbâ in visita alla Borie Noble l'anno precedente, si era installato, fondando a Baroda un ashram ed una scuola elementare per i figli delle autoctone tribù cacciatrici e raccoglitrice di paria, già scacciate dai proprietari delle estensioni di foresta abbattuta per lucro al momento dell'indipendenza. Qui lo storico militante del Gram Dan, che continuava a non accettare alcun finanziamento pubblico, aveva avviato una delicata opera di educazione all'economia e alla giustizia non-violenta, laddove per consuetudine molestie domestiche e faide imperversavano. Durante il sopralluogo, Shantidas constatò, infatti, l'eccellente funzionamento del locale tribunale non-violento, che risolveva le dispute, prettamente coniugali, in maniera sorprendentemente equilibrata, con testimoni, firme, impronte digitali, garanzie di notabili e sorveglianza da parte dell'intero villaggio: benché non denunciato alle autorità di polizia, chiunque avesse commesso un omicidio, ad esempio, era condannato al sostentamento, vita natural durante, della famiglia del defunto. *“Ecco, per la prima volta – annotava entusiasta – vedo nel mondo una cosa che ho sempre sognato: una giustizia non-violenta, scevra da qualsiasi vendetta, senza castigo, ma non senza riparazioni e compensazioni, senza lesione della libertà, senza violazione delle coscienze. [...] I grandi maestri della non-violenza sono tutti stati perseguitati in nome della giustizia [...]. Quale pace, quale ordine si ottengono a forza di colpi, di ferite, di incarcerazioni, di morti e di minacce di morte? Sì, [nell'Arca] noi abbiamo risolto il problema con la regola di corresponsabilità – ma essa è applicabile solo nelle comunità stabilite su dei voti; invece, il nostro amico apre una nuova strada, in un contesto che non brilla di certo per elevazione morale”*<sup>363</sup>. Quattro anni dopo, avrebbe purtroppo tirato le scarse somme dei continuatori dell'opera di Vinôbâ: *“la ricostruzione dei villaggi non è stata fatta comunque in modo tale che i discepoli del gran maestro potessero prendere le cose in mano. Dopo la fase delle donazioni delle terre, infatti, l'invidia dei nemici ha impedito che i contadini potessero usarle adeguatamente”*<sup>364</sup>.

## 22. L'eterno ritorno

Nuovamente in Francia, Shantidas, conscio di non riuscire più a stringere legami intimi con i nuovi compagni, si diede al consueto giro di visite autunnali agli avamposti dell'Arca, fra cui una conferenza con quattromila ascoltatori nella cattedrale di Notre-Dame a Parigi. Fu allora che seppe della morte del fratello Angelo. Dopo Natale ed Epifania del '78 alla Borie Noble, il Pellegrino viaggiò a più riprese in Spagna con la compagna Maïté, per una serie di interviste e l'omaggio alla tomba di Raymond Lulle, da lui particolarmente venerato, a Maiorca, nelle isole Baleari. Trascorse, infine, anche un mese e mezzo in Portogallo. Oltre confine, il vescovo di Cáceres lo interrogò: *“Tu che hai esperienza, dimmi: cosa pensi della Chiesa, della sua crisi, delle sue riforme? Cosa dobbiamo fare per mantenere la nostra presenza nel mondo, senza che il mondo rimuova i nostri vicari e i nostri monaci?”*<sup>365</sup>. Della risposta è scomparsa ogni traccia.

Un'ottima notizia accolse Shantidas al momento del ritorno: Adolfo Perez Esquivel era stato scarcerato grazie anche alla sua lettera indirizzata l'anno prima al governo argentino attraverso l'ambasciata francese. Giunse l'estate e con essa i nove campi non-violenti dell'Arca, tra Francia,

---

363 Arnaud De Mareuil, *Lanza del Vasto: Sa Vie, Son Oeuvre, Son Message*, Éditions Dangles, Saint-Jean-de-Braye, 1998; p. 404.

364 Roberto Pagni, *Ultimi dialoghi con Lanza del Vasto*, Edizioni Paoline, Roma, 1981; p. 69.

365 Arnaud De Mareuil, *Lanza del Vasto: Sa Vie, Son Oeuvre, Son Message*, Éditions Dangles, Saint-Jean-de-Braye, 1998; p. 410.

Spagna e Italia<sup>366</sup>. Qui, come altri militanti in Murcia, quattro famiglie di alleati dell'Arca, insieme a due celibi, si preparavano alla fondazione di una comunità gandhiana a Gainazzo, sull'appennino modenese: effimera esperienza poi trasferitasi nell'agosto '79, grazie al padre gesuita Renato Lizza e alla generosa donazione di un'ereditiera emiliana, sul Monte Sant'Elia, a nord di Massafra, nel tarantino. Festeggiati i settantasette anni alla Borie Noble, in autunno Lanza e Pierre si impegnarono nuovamente per la resistenza nel Larzac, con un digiuno di quattro giorni in una chiesa parigina insieme all'Abbé Toulat, Jean-Marie Muller, Jean Goss e al generale de Bollardière, vecchi sodali di lotta. L'8 novembre del '78 contadini e pastori del Larzac giunsero a piedi fino alla capitale, assiebandosi con le greggi sotto la torre Eiffel, generando così scalpore nell'intero paese. In India, intanto, Indira tornava al potere e la coalizione di Desai si smembrava: con sommo rammarico di Shantidas, la prospettiva dell'adunanza mondiale gandhiana, avallata da Vinôbâ, naufragava miseramente. Un nuovo itinerario lo condusse nei primi mesi del '79 in Italia settentrionale, tra Milano, Brescia, Bergamo, Monza, Varese e Bologna, ospite dei gesuiti, per poi concludere con un convegno a Roma nella Chiesa di San Luigi dei Francesi. Giunse in quel frangente a La Borie Noble un rinomato giornalista statunitense, già autore di 'Gandhi Today: The Story of Mahatma Gandhi's Successors': Mark Shepard, di estrazione quacchera, avrebbe vissuto (e lavorato sodo) presso il villaggio della comunità-madre per tre mesi, dedicando poi alla tribù e a Shantidas un pregevole testo<sup>367</sup>, con tanto di croce dell'Arca in copertina. A maggio Lanza partì con Yvette<sup>368</sup> nuovamente per gli Stati Uniti e il Canada, accolti da raggruppamenti unitariani e battisti.

Di ritorno in Francia, seppe della pubblicazione de 'Il Canzoniere del Peregrin d'Amore', raccolta di poesie in italiano da lui composte sin dai primi anni '30. Quattordici nuovi compagni si votarono all'Arca al solstizio d'estate, mentre una nuova istituzione veniva introdotta. Si trattava del Consiglio del Pellegrino: comprensivo di alcuni membri speciali, scelti all'unanimità, e di tutti i responsabili delle varie comunità in aumento, si sarebbe riunito da allora con cadenza annuale. Il fermento dei compagni si tradusse in deleghe per il coordinamento dei campi e nella partenza di una coppia per l'India ad assistere Lea. Un nuovo concitato viaggio condusse Shantidas in Portogallo e Spagna nel mese di ottobre, tra interviste televisive e sale più o meno affollate. Papa Giovanni Paolo II aveva, intanto, iniziato a mostrare interesse<sup>369</sup> per l'Arca. Lanza lo incontrò a Roma nel dicembre '79 in occasione di un'udienza semi-pubblica, consegnandogli una lettera con un commento di trecento pagine all'enciclica 'Pacem in Terris', intitolato 'I Quattro Pilastri della Pace'. Il messaggio al

---

366 Nel corso del '78, visto l'incremento di interesse, fu organizzato il primo campo dell'Arca in italiano presso la comunità de la Flayssière.

367 Mark Shepard, *The Community of the Ark*, Simple Productions, Arcata, California, USA; 1990. L'Arca, composta nel 1979 da centoventicinque abitanti dall'intera Europa occidentale, fra cui settanta compagne e compagni, novizi, postulanti, visitatori e bambini, gli si rivelò come un'oasi "dall'autodistruzione della società occidentale – alimentata da avidità, ignoranza, violenza ed una tecnologia che esacerba tutto ciò" (p. 12).

368 Lo stesso Mark Shepard avrebbe dedicato alcune righe alla compagna Yvette: "Ex agente di viaggio, era stata in rapporto con l'Arca sin dal 1963, poi diventata Compagna nel 1967. Negli ultimi anni, assisteva Shantidas nel compito di viaggiare in lungo e in largo per l'Europa e le Americhe, al fine di presentare l'Arca e condurre seminari. [...] Sugerii ad Yvette che l'Arca avrebbe potuto essere più autosufficiente rinunciando ai prodotti caseari e mangiando direttamente i cereali ora usati per nutrire le mucche. (Ciò li avrebbe condotti anche più vicino all'ideale di non-violenza. I vitelli dell'Arca erano venduti ad estranei, destinati presumibilmente ai macelli per la carne, come si fa di solito con questi altrimenti 'inutili' sottoprodotti dell'industria casearia). Ma Yvette – la quale preferiva lei stessa una dieta semplice di frutta e verdura cruda – mi disse che gran parte delle persone lì avevano già considerato un sacrificio abbastanza significativo astenersi dalla carne". [Ibidem, pp. 33-35]

369 L'interesse sarebbe maturato così a lungo, che il 18 gennaio 1987 Papa Giovanni Paolo II avrebbe rivolto agli Aborigeni d'Australia un discorso, apparentemente ecumenico, incentrato sul tema della 'Alleanza Cosmica'. [Cfr.: *Les Aborigènes, les Kanaks et l'Alliance Cosmique*, in: *Nouvelles de l'Arche*, anno XXXV, n° 5, maggio-giugno 1987; pp. 65-71]

Pontefice era straordinariamente accorato: *“Una volta, quando ero giovane, feci un sogno: il papa aveva lasciato il Vaticano, tiara, palazzo, curia, guardie. Se ne andava da solo a piedi per il paese. A coloro che si radunavano per ascoltarlo annunciava la Buona Novella: che Dio ama e perdona! Che la catena del peccato è spezzata! Che, quindi, le pastoie della giustizia violenta e gli scatenamenti della violenza legittima non hanno più ragion d’essere. Che il tempo della scelta è giunto: o convertirsi o morire, tutti puniti da se stessi e gli uni dagli altri. Intanto, il papa passava le frontiere e la folla passava dietro di lui, cancellandole. Fino al giorno in cui una sentinella, per obbedire alle leggi e compiere il suo dovere, sparò su di lui e lo uccise. Così il Cristo e il suo vicario salvarono le nazioni... A quel tempo regnava Pio XI e, dinnanzi a lui, Mussolini. Non parlai a nessuno del mio sogno, perché era inutile. Preferii andare da Gandhi. Ne parlo oggi per la prima volta, non a chiunque, ma proprio a voi, Giovanni Paolo II. Non senza speranza”*<sup>370</sup>.

Correva il 1980 e Shantidas era ormai riconosciuto come *“il solo in Occidente ad aver assunto l’eredità gandhiana nella sua integralità”*<sup>371</sup>. L’allora giovane ricercatore Eric Edelmann, realizzò quello stesso anno una memorabile intervista a Shantidas, raccolta poi in un volume congiunto di grande spessore filosofico intitolato ‘L’uomo e la sua realizzazione’<sup>372</sup>. L’antica abbazia trappista di Bonnecombe fu inaspettatamente offerta all’Arca dal vescovo di Rodez, affinché la comunità potesse espandersi oltre i confini della Borie Noble. Furono in tredici, sotto la guida del compagno Charles Legland, i pionieri della nuova fondazione. Il 27 febbraio la fedele Yvette partì con Shantidas, dal fiato corto e dal cuore sempre più indebolito, per un lungo viaggio in Australia e Giappone. Accolti ad Adelaide, raggiunsero in pochi giorni Alice Springs, dove incontrarono alcuni gruppi in lotta per la difesa dei diritti degli aborigeni in merito alle loro terre ancestrali, *“ambite da quei nemici del genere umano che sono i tecnocrati in cerca di rame e di uranio”*<sup>373</sup>. Le interviste, le conferenze, le iniziative di formazione sulla non-violenza si susseguirono incalzanti in varie altre parti della sterminata isola oceanica, con l’ausilio e la frequente partecipazione di Quaccheri e seguaci di Charles de Foucauld. Un giorno a Wyala fu colto di sorpresa dalle rimostranze avanzate al suo discorso, presso un istituto tecnico, da un gruppo di Indiani immigrati, *“furiosi difensori della Macchina, come non se ne trovano più in Europa, né in America”*<sup>374</sup>. In Tasmania vennero ospitati da una comunità locale del Catholic Worker, dove con sollievo due tradizionali arcolai erano in funzione, per poi essere alloggiati in baracche di legno in occasione di un campo preparato dalla Uniting Church fondata tre anni prima, attirando non poco interesse a suggellare alleanze con l’Arca. Ospiti di Pax Christi a Melbourne, Lanza e Yvette si rallegrarono, insieme all’arcivescovo locale, per la piccola vittoria non-violenta con cui un assembramento di aborigeni aveva indotto alla fuga

---

370 Arnaud De Mareuil, *Lanza del Vasto: Sa Vie, Son Oeuvre, Son Message*, Éditions Dangles, Saint-Jean-de-Braye, 1998; p. 420.

371 René Doumerc, *Dialogues avec Lanza del Vasto*, Les Éditions du Cerf, Parigi, 1980; p. 9. *“Egli non si è accontentato – prosegue la citazione – di importare il metodo d’azione non-violenta. Questa maniera non sarebbe altro che una ricetta per l’azione politica se essa non esprimesse un modo di essere, né la contestazione non-violenta si distinguerebbe da un’utopia sovversiva se essa non proponesse un altro tipo di società e non le desse vita, qui e ora”*.

<sup>372</sup> Si veda: Lanza del Vasto e Eric Edelmann, *L’homme et sa réalisation*, Beauchesne, Parigi, 1980. Un estratto del libro, pubblicato su *Nouvelles de l’Arche* (anno XXXIX, n. 6, luglio-agosto 1991; pp. 226-236), è stato tradotto e riportato come allegato (n.5). L’intervistatore è un autorevole ricercatore spirituale, dottore in filosofia alla Sorbona e autore di vari testi, fra cui ‘Jesus parlait Araméen’ (Gesù parlava aramaico) e ‘La splendeur du vrai’ (Lo splendore del vero) scritto con il suo mentore Arnaud Déjardins, già allievo di Gurdjeff. Edelmann insegna attualmente presso l’Ashram Mangalam (<https://mangalam.ca/>), nel lignaggio Advaita Vedanta di Swâmi Prajnânpad, co-fondato in Québec nel 1992.

373 Arnaud De Mareuil, *Lanza del Vasto: Sa Vie, Son Oeuvre, Son Message*, Éditions Dangles, Saint-Jean-de-Braye, 1998; p. 422.

374 Ibidem, p. 424.

ingegneri ed operai addetti alle prospezioni petrolifere, tenendoli svegli al suono furioso di canti e danze notturne. Alla vigilia di Pasqua, Shantidas fu invitato anche a condurre una sessione di meditazione presso un centro di Raja Yoga. Giunto a Sidney, il preside che avrebbe guidato il gruppo locale di Amici dell'Arca, gli disse di aver trovato nei suoi insegnamenti tutto ciò che aveva sempre cercato. Seppe, inoltre, che circa metà degli abitanti della capitale erano discendenti tanto di ribelli irlandesi o nordamericani giunti alla fine del XVIII secolo, quanto dei prigionieri italiani qui deportati e costretti ai lavori forzati dopo il secondo conflitto mondiale. Dopo un fitto itinerario di semina spirituale tra Canberra, Brisbane e Darwin, i due si imbarcarono il 29 aprile su un aereo diretto a Tokyo. Ad aspettarli trovarono un amico già ospite alla Borie Noble, militante contro gli esperimenti nucleari russi e cinesi, perciò espulso dal partito comunista, che aveva appena tradotto in giapponese 'Techniques de la non-violence'. Accolti sulle rive del lago Ashi, tra inservienti in kimono e prugne umeboshi, furono accompagnati al tempio shintoista del kami, il nume protettore. Shantidas fu, quindi, invitato a recitare l'orazione funebre durante un evento di commemorazione del padre della macrobiotica Georges Ohsawa, per poi visitare il luogo dell'esplosione della bomba atomica a Hiroshima, sganciata quando il mikado aveva già inviato a Stalin una richiesta di intervento in favore di una resa onorevole. Qui si commosse alla lettura dell'iscrizione su una parete del Museo della Pace: "*Nessuna traccia di odio o rancore verso gli autori del più grande crimine del secolo. [...] 'Dormite in pace, o vittime – Non ricadremo più in questo peccato'. Ciò induce alle lacrime. Quale popolo sconfitto è stato mai capace di una simile magnanimità? 'Il perdono – dice Gandhi – è l'ornamento del guerriero'*"<sup>375</sup>. Dopo visite a luoghi sacri buddhisti e incontri con associazioni cristiane, la conferenza pubblica nella capitale riscosse un notevole successo. Il 13 maggio 1980 Shantidas era di nuovo a Parigi, quindi alla Borie Noble dopo una puntata in Italia; qui, per il clima generato dall'omicidio di Aldo Moro, abbandonò il proposito di una tournée teatrale insieme agli autori che avevano da poco drammatizzato 'La Baronessa di Carini'.

Lanza cominciava ad avvertire seri problemi all'apparato cardio-circolatorio e respiratorio, eppure non accennava a concedersi periodi di riposo. Il 7 giugno, in visita alla comunità di Sarlat, ebbe l'ispirazione di fondare una scuola di arti, danza e musica per la crescita interiore, una sorta di branca itinerante dell'Arca, già sognata con il titolo di 'La Gregoriana'. La proposta, tuttavia, non riscontrò il consenso unanime dei compagni né al Capitolo Generale, né all'interno del Consiglio del Pellegrino, ma al suo tenero entusiasmo non fu opposto un secco rifiuto. Dal 2 al 7 luglio si tenne alla Borie Noble il primo campo estivo totalmente in lingua inglese, a cui prese parte anche Narayan Desai, figlio di Mahadev Desai, già segretario del Mahatma, il quale aggiornò l'Arca sullo Shanti Sena, l'Esercito della Pace forte di circa tremila donne e uomini in India, nonché sulle Peace Brigades International che si apprestava a costituire in Ontario, Canada. Il 21 luglio Shantidas ripartì per i due campi spagnoli a Salamanca, per poi ritornare alla Borie Noble il giorno di Ferragosto. Nuovamente a San Vito per il campo italiano dal 25 al 31 agosto, rimase, attorniato dai trulli, presso gli alleati di Monte Sant'Elia<sup>376</sup>, per la prima settimana di settembre, cercando di consolidarvi la

---

375 Arnaud De Mareuil, *Lanza del Vasto: Sa Vie, Son Oeuvre, Son Message*, Éditions Dangles, Saint-Jean-de-Braye, 1998; p. 433.

376 Per un ottimo resoconto dell'esperienza della Comunità dell'Arca di Monte Sant'Elia, durata ben tredici anni, si rimanda a: Giovanni Tamaro, *La Comunità di Monte Sant'Elia: Tra cronaca e insegnamento*, in: Antonino Drago (a cura di), *Il pensiero di Lanza del Vasto: una risposta al XX secolo*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, 2010; pp. 185-201. Nel 1992 la proprietà fu data in comodato d'uso gratuito per tre anni al parroco responsabile di una comunità di accoglienza afferente alla diocesi di Castellana. Nell'aprile 1995 terreni ed edifici della comunità dell'Arca di Monte Sant'Elia, ormai disciolta, furono donati al WWF, entrando nel sistema delle Oasi e diventando un centro di educazione e conservazione ambientale. Come ha riferito Antonino Drago al sottoscritto, la cessione aveva una clausola per cui, se entro un certo lasso di tempo l'Arca avesse avuto la capacità e la volontà di ritornare al Monte S. Elia, ne avrebbe avuto pieno diritto. Dopo varie trattative tentate per prolungare questo intervallo, ma rivelandosi la nuova gestione inconcludente, fu lanciato alla scadenza dallo stesso professore un appello su Nouvelles de l'Arche alla ricerca di nuovi

Regola dell'Arca e dirimere alcune controversie. Il 28 settembre si svolse un'importante riunione<sup>377</sup>, presso la comunità della Flayssière, con Jean-Marie Muller per ricostituire i gruppi di azione non-violenta, dopo quindici anni dalla chiusura dell'ACNV: mentre Muller insisteva sul potere di 'costrizione' dell'avversario<sup>378</sup>, Lanza continuava a porre l'accento sull'autorità di 'convincere' e 'convertire'<sup>379</sup>. Il 25 ottobre, nonostante le raccomandazioni del cardiologo, l'ottantenne giunse al borgo di Marzana dove gli alleati baschi avevano appena inaugurato una piccola comunità. Gazelle e le danze sacre della nascente Gregoriana lo avrebbero accompagnato quasi ovunque in quest'ultimo periodo di attività, tra Madrid, Granada e Albacete, in Murcia. Qui, nella tenuta de La Longuera, un'altra comunità di postulanti stava radicandosi.

Dopo il discorso di papa Giovanni Paolo II, pronunciato il 1° gennaio 1980 nella ricorrenza della Tredicesima Giornata Mondiale per la Pace, incentrato non a caso sul concetto di 'verità', Shantidas redasse un commento, poi diffuso attraverso il bollettino, in cui si poneva perplesso alcune domande: *“Perché i papi credono ai congressi internazionali? Perché le loro esortazioni alla ‘sincerità’ dei diplomatici? Il delegato è inviato e pagato per sostenere la causa del suo governo – che ci creda oppure no egli è onestamente obbligato a farlo o a dare le dimissioni (...). Capita che per ore l'oratore, così come l'uditore, non crede a nulla di ciò che dice. Non è questione di ipocrisia*

---

abitanti, che purtroppo non ebbe risposta. Nel 2008 il WWF cominciò a gestire direttamente la tenuta, senza però poter garantire una presenza stabile e vigile. Il degrado pian piano scomparve, benché non del tutto, da quando, intorno al 2015 la cura del luogo fu assunta dalla sezione locale del WWF di Martina Franca. Dal 16 marzo 2018 l'Oasi è diventata Centro visite del Parco regionale delle Gravine, dopo la ristrutturazione di due ambienti agibili, dove nell'estate 2021 abbiamo avuto il piacere di essere accolti. I trulli, tuttavia, restano in uno stato di estremo abbandono.

377 L'indizione era stata divulgata ai gruppi di amici in: *Nouvelles de l'Arche*, anno XXVIII, n° 9, giugno 1980; pp. 143-144.

<sup>378</sup> Questa diatriba incentrata sullo scopo dell'azione non-violenta si sarebbe procrastinata persino oltre la morte di Shantidas, come si desume da un intervento di Muller apparso su *Nouvelles de l'Arche* nel 1986: *“Ho sempre dubitato di veder irrigidire il pensiero di Gandhi in qualche ‘gandhismo’ che presenterebbe una dottrina chiusa su se stessa, alla quale dovremmo sottometterci come si aderisce alla Verità e che apporterebbe tutte le risposte alle nostre domande. [...] La concezione della non-violenza alla quale sono poco a poco pervenuto non collima sempre con quella espressa da Lanza del Vasto. [...] Dobbiamo stabilire una distinzione fondamentale tra le proposte di Gandhi ai membri del suo Ashram ed i suoi discorsi dinnanzi ai membri del Congresso indiano. [...] Distinguere non vuol dire confondere, né tanto meno separare. Non solo non ho mai rinnegato la dimensione etica della non-violenza, ma non l'ho mai nemmeno negata. [...] Mi sforzo di presentare la non-violenza come un ‘metodo politico destinato a risolvere problemi politici’. [...] E' precisamente la costrizione esercitata dall'azione collettiva a sembrarmi determinante nel successo di una strategia di azione non-violenta. [Inoltre] in una situazione di ingiustizia acuta, gli oppressi si trovano nell'impossibilità di convincere i loro oppressori. Non avranno altra scelta che costringerli. [...] René Doumerc afferma: ‘essendo la Verità universale, essa può risvegliarsi anche nel peggiore nemico’. In coscienza, ritengo quest'idea puramente falsa. [...] Non crederei in nessun determinismo, neanche se il suo movente fosse la forza della Verità. [...] A livello di relazioni sociali e politiche, il nostro avversario non è una persona, non è nemmeno un gruppo di persone, bensì un gruppo di interessi incastonati in un'ideologia dominante. [...] La ‘forza della verità’ e la ‘forza dell'amore’ sono forze di persuasione e non di costrizione: non possono, quindi, obbligare il nostro avversario ad arrendersi. [...] Non posso credere che la conversione dell'altro sarà inevitabile”.* [Fonte: Jean Marie Muller, *La dissuasion civile*, in: *Nouvelles de l'Arche*, anno XXXV, n° 1, settembre-ottobre 1986, pp. 41-46]

<sup>379</sup> Si consiglia, a tal riguardo, la lettura di un articolo apparso su *Nouvelles de l'Arche* nella primavera del '95, in cui Jean-Baptiste Libouban ha ricomposto alcuni tasselli dell'acceso dibattito fra i due 'giganti' della non-violenza. Benché consapevole dei fondamenti spirituali dell'azione non-violenta, Muller si proclamava distante da una visione considerata come eccessivamente idealista, imperniata sulla preparazione a sopportare la sofferenza e sullo slancio di conversione. Senza negare il potenziale costrittivo di un'azione non-violenta mirante alla cessazione di un'ingiustizia, i membri dell'Arca hanno, invece, sempre constatato che effetti durevoli e profondi non potevano essere conseguiti con la mera forza del numero, criterio di efficacia (insieme a opportunità, scelta del terreno, sostegno di personalità) talvolta controproducente, bensì con un ribaltamento nella coscienza dell'avversario. Resta evidente, tuttavia, che *“qualsiasi costrizione esterna è percepita dall'avversario come una violenza. Si tratta di un ostacolo al suo cambiamento, in particolare quando il diritto avalla l'ingiustizia”.* [Fonte: Da: Jean-Baptiste Libouban, *Gandhi: sagesse de la non-violence*, in: *Nouvelles de l'Arche*, anno XLIII, n. 4, marzo-aprile 1995; pp. 114-116]

*personale, ma di facciata nazionale da imbiancare*”<sup>380</sup>. Ciò che mancava sistematicamente nei proclami papali, osservava, era un corrispettivo del Satyagraha, la ‘forza di adesione al Vero’ quale unica soluzione sincera ai conflitti: “*non posso esortare – dichiarava a un intervistatore – alla non-violenza persone che non sono volontarie, ma per coloro che sono votati o che hanno annunciato solennemente ed intrapreso una lotta non-violenta, essa deve costituire un assoluto. Nella lotta non-violenta, se essa non è un assoluto, non reggerà!*”<sup>381</sup>. Denunciava, inoltre, che negli atti del Concilio Vaticano II la parola non-violenza era stata tradotta come ‘sine violentia’, senza violenza: risultava però evidente, come aveva più volte sottolineato, che è possibile astenersi temporaneamente o esteriormente dalla violenza senza essere realmente non-violenti. La non-violenza come ‘arma dei poveri’ era stata, inoltre, distorta in ‘arma dei deboli’, falsandone il senso. Riteneva assolutamente necessario, quindi, che sotto i buoni auspici del Papa fossero diffusi al mondo intero le condizioni pratiche e dinamiche per scuotere le coscienze e produrre salde riconciliazioni: le riflessioni racchiuse ne ‘I Quattro Pilastri della Pace’ intendevano servire esattamente questo proposito.

La mattina del 5 gennaio 1981, Lanza del Vasto si svegliò in un grave stato di prostrazione. “*Perché i papi – scrisse, nonostante il malessere, nella sua ultima lettera a Mohandas – credono nei congressi internazionali? Perché le loro esortazioni alla sincerità dei diplomatici? Si giunge dopo ore alla situazione in cui tanto l’oratore, quanto l’uditorio non credono a nulla di ciò che dicono. Non è questione di ipocrisia personale, ma di facciata nazionale da imbiancare. D’altronde, tutte queste parole al vento non hanno alcun effetto sulle cause delle guerre, dei massacri e delle torture nei paesi lontani*”<sup>382</sup> e vicini. Di rara tenerezza furono le righe conclusive: “*Dal fondo del mio letto, uno stato di debolezza estrema. Polmonite. Gazelle sta meglio, si alza, canta. Oggi condurrà il suo corso. Noi ci prepariamo all’Epifania. Tutto intorno brilla, gli ulivi brillano, il ruscello brilla, acqua pura, aria pura (e fredda), cielo puro, azzurro inalterabile e profondo. Solo ingrato, rotto, depresso, il malato...*”<sup>383</sup>. La compagna Maïté, che avrebbe raccontato di quegli ultimi momenti, gli rimase accanto fino alla fine. L’anziano si alzò per fare la consueta doccia fredda, poi nel tardo pomeriggio, dopo tranquille conversazioni sulla vita alla Borie Noble, su nozze e nascite imminenti, dopo la lettura di alcune fra le sue ultime poesie, ebbe un malore improvviso e cadde in uno stato semi-comatoso. La compagna al suo fianco gli ripeteva un mantra esicasta nell’orecchio. Si risvegliò poco dopo, con un’emiplegia facciale destra e l’impossibilità di parlare. Fu trasportato d’urgenza all’ospedale civile di Murcia, ma all’arrivo era già in agonia. Assistito dalla respirazione artificiale e stringendo forte la mano di Maïté, sbarrò gli occhi e lasciò quel corpo per sempre. La salma del Patriarca-Pellegrino fu rimpatriata e il 10 gennaio, sotto una tempesta di neve, si celebrarono i funerali alla Borie Noble. La bara, sorretta anche dal nipote Manfredi Lanza, fu trasportata fino al sepolcro di Chanterelle, sotto i grandi abeti sulla collina prospiciente la comunità. Pierre Mohandas, il successore alla guida dell’Arca, pronunciò le parole di commiato alla presenza di circa cinquecento persone; non mancavano numerose famiglie del Larzac<sup>384</sup>. Sulla stampa regionale, nazionale e internazionale riecheggò la mesta notizia.

---

380 Arnaud De Mareuil, *Lanza del Vasto: Sa Vie, Son Oeuvre, Son Message*, Éditions Dangles, Saint-Jean-de-Braye, 1998; p. 449.

381 René Doumerc, *Dialogues avec Lanza del Vasto*, Les Éditions du Cerf, Parigi, 1980; p. 48.

382 Pierre Parodi, *Lanza del Vasto, Pèlerin de la non-violence*, in: *Nouvelles de l’Arche*, anno XXIX, n° 5, febbraio 1981; p. 80.

383 Arnaud De Mareuil, *Lanza del Vasto: Sa Vie, Son Oeuvre, Son Message*, Éditions Dangles, Saint-Jean-de-Braye, 1998; p. 450.

384 Di lì a pochi mesi, nel giugno ‘81, il governo francese avrebbe rinunciato con un comunicato ufficiale all’estensione del campo militare nel Larzac. “*Il Partito Socialista Francese, dopo aver vinto le elezioni nell’estate del 1981, annunciò*

### 23. L'Arca dopo Lanza del Vasto

Diverse opere teatrali e didascaliche di Lanza del Vasto sarebbero state pubblicate in svariate lingue nel corso del decennio successivo alla sua morte. Pierre Parodi, che *“dell'autoritarismo ha sempre avuto un santo orrore”*<sup>385</sup>, mantenne saldo il timone della tribù gandhiana per ben otto anni. *“Il mio ruolo si avvale della collegialità. – avrebbe riferito a Jean Toulat, alludendo al principio della shūrā appreso in contesto islamico – Non si tratta di ‘comandare’, ma di conservare l’unità, di essere un legame vivente tra la comunità e i gruppi di amici, quindi di andare a trovarli. Il fondatore aveva il dovere di imprimere un orientamento preciso nei primi anni; ora essa è giunta all’età dello svezzamento. Dalla scomparsa di Shantidas, noi ci sentiamo tutti responsabili in prima persona”*<sup>386</sup>. Oltre a Bethsalem, Saint-Antoine, Les Truels e Bonnecombe, molte altre comunità dell'Arca erano sorte o stavano costituendosi in Francia, ad esempio, al Mulino di Tirronnan, al Grand-Mouligné<sup>387</sup> e alla Grande Chouannière, oltre a realtà nascenti o già presenti in Spagna, Italia<sup>388</sup>, Belgio, Canada, Argentina, Germania<sup>389</sup>, Ungheria. Tra il 1979 ed il 1990 il numero di compagne e compagni a livello mondiale raddoppiò, raggiungendo le centoquaranta persone<sup>390</sup>. Nei termini seguenti fu rinsaldata, alla morte del fondatore, la vocazione dell'ordine da parte dal nuovo Pellegrino: *“Le comunità hanno scelto sin dall’inizio una forma assai radicale di vita, anche a costo di essere un po’ marginali. Esse raggruppano famiglie e celibi; il lavoro manuale è di regola per tutti; non ci sono beni personali; la comunità stessa deve possedere il meno possibile; le decisioni sono prese all’unanimità; esse tendono all’indipendenza per quanto riguarda i bisogni essenziali. [...] Facilitano soprattutto le azioni non-violente nel lungo termine, poiché perdita di impiego, privazione dei diritti civili, prigione e altri rischi connessi all’azione perdono del tutto o in parte la loro forza dissuasiva per coloro che vivono in comunità indipendenti. Senza entrare in comunità, migliaia di amici si impegnano nella stessa direzione, individualmente o formando piccoli gruppi di mutuo soccorso. Conservano generalmente il loro lavoro e le loro responsabilità in città, ma ne trasmutano lo spirito”*<sup>391</sup>. Nel 1983 Jean Toulat poteva attestare con ottimismo il *“posto occupato, nella storia contemporanea, da questa originale istituzione, arrivata al momento dell’espansione dopo trent’anni di vita umile e*

---

*che avrebbe cancellato i piani per l’espansione della base dell’esercito nel Larzac. I contadini locali risposero a questi sviluppi annunciando un nuovo obiettivo: la rimozione totale del campo militare dal Plateau del Larzac”*. [Fonte: Mark Shepard, *The Community of the Ark*, Simple Productions, Arcata, California, USA, 1990; p. 56]

385 Arnaud, *Pierre Mohandas: Regard sur une vie*, in: *Nouvelles de l’Arche*, anno XXXVIII, n° 1, settembre-ottobre 1989; p. 13.

386 Jean Toulat, *Combattenti della nonviolenza*, E.M.I., Bologna, 1984; p. 61.

387 Sin dagli anni '60 si è sviluppato nell'area sudoccidentale della Francia una rete di amici ed alleati dell'Arca. Nel paesino di Montpezat d'Agenais, nelle cascate del Grand Mouligné, sorse nel 1980 una casa comunitaria, curata per vent'anni. Dagli anni 2000 alcuni compagni continuarono a vivere sul luogo o nelle vicinanze, partecipando all'impresa collettiva 'Biogerme', volto alla conservazione di semi antichi e biologici. Ancora oggi attivo, il gruppo regionale Sud-Ovest dell'Arca francofona comprende una trentina di adulti, fra cui ex-compagni, ex-alleati, ex-amici, nuovi impegnati, postulanti, e diversi bambini. Dal 2013 numerose sono state le attività, inerenti soprattutto il dialogo inter-spirituale e la transizione ecologica, oltre alle feste periodiche previste ogni anno. [Fonte: I Colori dell'Arca n° 6, agosto 2021]

<sup>388</sup> Se la comunità di Massafra esisteva già dal 1980, era nata nel 1985 anche quella di Lugnacco, in Piemonte, su iniziativa di compagne e compagni italiani residenti in precedenza alla Borie Noble.

389 Questo é il sito della Comunità dell'Arca di Friedenshof, in Germania: <http://www.friedenshof.org/index.php>.

390 Mark Shepard, *The Community of the Ark*, Simple Productions, Arcata, California, USA, 1990; p. 55.

391 Pierre Parodi, *Lanza del Vasto, Pèlerin de la non-violence*, in: *Nouvelles de l’Arche*, anno XXIX, n° 5, febbraio 1981; p. 77.



*silenziosa*<sup>392</sup>. Mohandas, erede della meravigliata riconoscenza verso ogni forma di vita del suo maestro, nonché profondo estimatore dell'Islam<sup>393</sup>, si prodigò nel suo più arduo digiuno<sup>394</sup> a Roma, che gli costò quasi la vita, poi in un viaggio<sup>395</sup> di due mesi insieme ad attivisti gandhiani in India<sup>396</sup>, nelle mobilitazioni antirazziste<sup>397</sup> contro le espulsioni di immigrati dalla Francia, nel sostegno agli

---

392 Jean Toulat, *Combattenti della nonviolenza*, E.M.I., Bologna, 1984; p. 20.

393 Prova ne diede, fra le tante occasioni, in una conferenza del 19 novembre 1987 a Louvain incentrata sul tema dell'Epifania. Evidenziò, in particolare, il sacro valore, correlato a questa festività, dell'ospitalità: "*Fra colui che riceve e colui che è ricevuto si crea un legame di una qualità molto speciale. Un legame molto più forte di quelli di sangue o di qualsiasi altro legame umano. Un legame di natura spirituale*", che implica innanzitutto, i doveri di accoglienza, protezione e veridicità reciproche: "*le leggi dell'ospitalità trascendono le leggi della guerra. Ed è tanto antico quanto l'umanità. [...] Quando si riceve qualcuno, si pensa che chi arriva è una benedizione, un inviato di Dio: [...] c'è troppo spesso un rifiuto di riconoscere il valore spirituale delle altre tradizioni, le lezioni che possono darci. È evidente che lo Spirito è al lavoro ovunque nel mondo, quindi anche nelle altre tradizioni*". In un movimento interconfessionale come l'Arca, bisogna "*non soltanto tollerare l'altro, ma vederlo come una ricchezza. [...] Dobbiamo persino ricercare lo scambio*", con la stessa umiltà con Dio Onnipotente si è presentato come un bambino inerme e vulnerabile. "*È esattamente perché si presenta in questo modo, che può essere amato. Su un neonato non si ha voglia di esercitare dominazione. Si ha voglia di amarlo, di proteggerlo*". [Si veda anche: Pierre Parodi, *De la prise d'otages à la stratégie anti-cités*, Nouvelles de l'Arche, anno XXX, n° 5, febbraio 1982; p. 73]

394 Si tratta di un digiuno di trenta giorni condotto da Pierre e Thérèse Parodi a Roma per domandare alla Chiesa cattolica la condanna della preparazione, dello stoccaggio e dell'utilizzazione delle armi nucleari, effettuato insieme ad Anna Massina, già compagna dell'Arca in Francia insieme al marito Maurizio Bonatta dai tardi anni '70, e a Pierre Souyris. In un articolo risalente alla primavera del 1987, Mohandas evidenziava la stretta parentela tra atti di terrorismo e corsa agli armamenti: "*non si tratta di giustificare un terrorismo piuttosto che un altro. Si tratta [...] di immaginare il potenziale di atrocità ed il carattere criminale del nostro sistema di difesa, di comprendere l'analogia tra la presa di ostaggi e la dissuasione anti-città, che poggiano entrambi sulla responsabilità collettiva e la minaccia di rappresaglia cieca. [...] La sola via logica, riteniamo, per arrestare questa catena di violenza è rinunciare noi stessi alla dissuasione anti-città e alle sperimentazioni nucleari che la preparano, di smettere di giustificare i nostri crimini passati e non gettare più le basi per quelli futuri. [...] Riconosceremo, prima che sia troppo tardi, il baratro verso cui ci trascina l'accettazione delle armi di distruzione di massa? Perdita di rispetto per la vita, anestesia delle coscienze, rischio di olocausto nucleare e, sin da subito, giustificazione di tutti i terrorismi*". [Fonte: Pierre Parodi, *Terrorisme et violence des 'justes'*, in: Nouvelles de l'Arche, anno XXXV, n° 4, marzo-aprile 1987; pp. 49-50]

395 Cfr.: Pierre Parodi, *Voyage aux Indes*, in: Nouvelles de l'Arche, anno XXXVII, n° 4, marzo-aprile 1989, pp. 57-65 e n°5, maggio-giugno 1989, pp. 73-76. Non intendiamo riassumere qui il racconto del ricco viaggio in India realizzato dal secondo Pellegrino dell'Arca, bensì metterne in rilievo alcune osservazioni. Constatando amaramente che "*l'India non ha seguito le direttive di Gandhi, [dando] la priorità all'industrializzazione*", nonché i fallimenti del movimento 'Sarvodaya' inaugurato da Vinôbâ e proseguito, fino all'arresto, da Jayaprakash Narayan, Mohandas demoliva l'entusiasmo dimostrato oltre un decennio prima da Shantidas nei confronti del primo ministro Morarj Desai, eletto dopo la deposizione di Indira Gandhi, definito "*autoritario e poco aperto, [...] la cui gestione catastrofica e i cui errori favorirono il ritorno al potere*" della temibile figlia di Nehru. Elogiava, tuttavia, i conseguimenti gandhiani persistenti in ambito di agricoltura, educazione, promozione dell'artigianato locale, tecnologie appropriate, costruzioni sostenibili, igiene dei villaggi, sinergia tra cucina e riscaldamento, riforestazione. Cionondimeno, dovette riconoscere che "*gli ashram, quali esistevano al tempo di Gandhi, con condivisione completa della vita e dei beni, senza salario e punti di partenza di svariate azioni non-violente, non esistono più oggi*". Seppe, comunque, che la rete gandhiana continuava a resistere: la coppia Krishnammal e Jaganathan (cfr.: Laura Coppo, *Terra, gamberi, contadini ed eroi*, Editrice Missionaria Italiana, Bologna, 2002), eredi del Bhudan al fianco di contadini senza terra e donne dei villaggi, le mobilitazioni contro dighe e centrali nucleari, i giuristi in lotta contro le detenzioni illegali. Poté, infine, compiere l'impresa, rimasta inconclusa dal suo maestro, di rendere visita a padre Bede Griffiths.

396 Cfr.: *Aux Indes – Discours de Mohandas*, in: Nouvelles de l'Arche, anno XXXVII, n° 3, gennaio-febbraio 1989; pp. 33-35. Durante i due mesi di viaggio, Pierre e Thérèse Parodi ricevettero a Sevagram il premio Bajaj, conferito all'Arca: "*Anche il piccolo gruppo al quale appartengo considera Gandhi con nostro padre. [...] Questa filiazione gandhiana, che ha trasformato le nostre vite, ci è stata trasmessa dal nostro fondatore Lanza del Vasto. [Egli] trovò in Gandhi ciò non poté trovare nel suo contesto d'origine: una maniera di vivere che non andasse a discapito dei più poveri, una difesa della giustizia che non ferisse alcun essere umano (né alcun essere vivente), una rivoluzione sociale ed economica che cominciava dalla trasformazione interiore, una vita interamente unificata dalla ricerca della verità [...], il rifiuto dell'esclusione ed un'ospitalità reciproca fra le diverse tradizioni religiose*".

397 Cfr.: Marie-Alix Fauchille, *Étrangers en France: le temps des expulsions*, in: Nouvelles de l'Arche, anno XXXV, n. 5, maggio-giugno 1987; pp. 74-79.

abitanti delle isole Marshall, alla causa del popolo tibetano<sup>398</sup>, ai Kanak della Nuova Caledonia (arcipelago di confinamento di molti dissidenti politici, anche anarchici, nella seconda metà del XIX secolo, fra cui la celebre Louise Michel), nei preparativi<sup>399</sup> per l'assemblea internazionale su 'Giustizia, Pace e Salvaguardia della Creazione', indetta dal Consiglio Ecumenico delle Chiese. Non esitò a precisare a più riprese le caratteristiche dell'azione non-violenta<sup>400</sup> in termini originali, così come a dispensare raccomandazioni, coniugando a suo modo filosofia politica non-violenta, riferimenti scientifici e pedagogia libertaria, sul governo di una comunità<sup>401</sup>. Coordinò il secondo Capitolo Generale dell'Ordine e del Movimento, di durata biennale, inaugurato alla Noachia del 1983, 'anno sabbatico dell'Arca'<sup>402</sup>, poi conclusosi dodici mesi dopo con precisazioni e raccomandazioni cruciali sull'autorità e sull'accettazione dei cercatori di verità senza appartenenza

---

398 Si legga, a riprova di ciò, l'estratto del discorso del Dalai Lama, pronunciato il 15 giugno 1988 a Strasburgo, poi tradotto e pubblicato su *Nouvelles de l'Arche* (anno XXXVII, n° 2, novembre-dicembre 1988; pp. 30-32). Riteniamo interessante citarne alcune righe, che, pur smentendo tutti gli analisti di politica internazionale inneggianti nel corso degli ultimi decenni al presunto approccio non-coloniale cinese in Asia e Africa, sono rimaste purtroppo inascoltate: "*I dirigenti cinesi devono comprendere che la maniera coloniale di governare dei territori occupati è ormai anacronistica*". La Cina, infatti, occupa ad oggi militarmente (e colonialmente) non solo il Tibet, ma anche lo Yunnan, il Turkestan orientale, il Ladakh, la Mongolia meridionale e la Manciuria.

399 Promossa, in particolare, da Pax Christi e dal movimento francescano, l'assemblea ecumenica mondiale, incentrata su tre temi d'importanza fondamentale per l'Arca, avrebbe avuto luogo a Seul nel marzo 1990, un anno dopo il decesso di Pierre Mohandas. In un appello ai gruppi di amici, questi invitava alla riflessione comune sul contributo prezioso che la tribù gandhiana avrebbe potuto offrire al dialogo, con un provocatorio riferimento alla politica estera francese: "*Pensate all'illustrazione pratica di questi tre temi, fornita purtroppo dai territori francesi nel Pacifico del Sud. In Polinesia e Nuova Caledonia vediamo, tra loro interconnesse, l'azione della volontà di potenza, delle armi e del denaro; esperimenti nucleari, affarismo, oppressione, miseria si generano a vicenda e distruggono popoli innocenti, la loro cultura e il loro ambiente*". [Fonte: Pierre Parodi, *Justice, paix et sauvegarde de la création*, in: *Nouvelles de l'Arche*, anno XXXVI, n° 3, gennaio-febbraio 1988; p. 41]

400 Incompatibile con atteggiamenti e strutture discriminatori d'ogni tipo, nonché con il primato del gruppo sull'individuo, l'azione non-violenta si caratterizza, secondo Pierre Parodi, per i seguenti principi: "*Giustizia della causa; rispetto dell'avversario e sforzo di dialogo durante il conflitto; impegno concreto e non soltanto intellettuale o spirituale; analisi e organizzazione sufficiente in rapporto al risultato da conseguire; unità e determinazione dei combattenti; importanza della diffusione*". [Fonte: *Débat sur l'action non-violente*, in: *Nouvelles de l'Arche*, anno XXXVI, n° 3, gennaio-febbraio 1988; p. 34]

<sup>401</sup> Vedi allegato n.11

402 Jean-Baptiste Libouban, allora già figlio dell'Arca, così rifletteva dalle pagine del notiziario: "*Lo Shabbat è il momento in cui l'umano si collega a questa festa primordiale in lui inscritta. Smette di correre, di agitarsi, di espandersi. Riscopre che ciò è buono. Rende grazie. [...] Fedeltà [alla Regola] non vuol dire riproduzione ovunque nel mondo di una tipologia comunitaria con l'etichetta Borie Noble, anche se ci piacerebbe molto. Ogni comunità corrisponde ad una chiamata, risponde ad un bisogno, si inserisce in una regione, si adatta a seconda dei mezzi di cui dispone. [...] Mostrare che è possibile vivere comunitariamente con mezzi semplici e belli, riducendo i bisogni, cercando dei materiali, delle energie che si accordano il più possibile con la non-violenza, ecco ciò che noi cerchiamo nella gioia. I compromessi delle comunità saranno, dunque, molteplici. Dovremo guardarci dal farne delle teorie, delle verità da difendere. Ci si difende soltanto da un attacco esterno. Speriamo di non cadere mai nella sciagura di attaccarci fra noi. La festa diventerebbe un campo di battaglia. [...] Il precedente capitolo generale del 1975 ha dotato l'Ordine di una struttura di statuti e di regole. Ne ha riviste le fondamenta, che sono l'insegnamento, il voto e le costituzioni. Si potrebbe dedurre che ogni capitolo generale continuerà ad esaminare la regola [...]. Vedremmo apparire allora un carapace difensivo, che ci renderebbe simili alle tartarughe, dalla longevità secolare, dalla lentezza senatoriale, ma che una volta ribaltate sulla schiena non possono più rimettersi sulle zampe. Andare in questa direzione significherebbe avere nel capitolo e nello shabbat una pessima immagine e in Dio ben poca fiducia*". La novità principale dell'Arca, osservava il compagno, era la sua ormai evidente natura internazionale: "*dobbiamo ora sviluppare tra le varie case un legame vivente, [...] l'apparato neuro-motore, che farà l'unità organica. [...] Per quanto dedito e saggio possa essere il capo dell'Ordine, gli sarà difficile essere presente in tutte le comunità e risolvere tutti i problemi e i conflitti che sorgeranno da questa moltiplicazione. [...] Fedeltà ed apertura si congiungono. La grande forza di un Ordine, che è una famiglia spirituale, la sua differenza rispetto ad un partito o ad un'associazione, è la sua capacità di adattamento ed il suo rispetto dell'evoluzione delle persone che sono tra loro legate dai voti*". [Fonte: Jean-Baptiste Libouban, *L'année sabbatique de l'Arche*, in: *Nouvelles de l'Arche*, anno XXXI, n° 8, maggio 1983; pp. 113-119]

religiosa: *“Se abbiamo seguito Shantidas è perché abbiamo riconosciuto che era servitore e strumento di un progetto che lo superava, che Dio gli avrebbe dato la forza di intraprenderlo. [...] In tal senso abbiamo riconosciuto che egli aveva ‘autorità’ su di noi, cioè ci ‘aiutava a crescere’. [...] Questa forza che fa crescere, questa autorità, viene da Dio, come la Vita e nessuno ne è il possessore. Se siamo fedeli al piano di Dio, essa passa attraverso di noi; attraverso qualsiasi essere umano; e ciascuno può essere per il suo prossimo il canale attraverso il quale agisce questa autorità. [...] Possiamo beneficiarne solo se accettiamo umilmente che essa passa attraverso le indicazioni, talvolta le critiche, dei nostri Compagni, fossero anche appena arrivati, o da un’altra tradizione o da non credenti. [...] Non accettare questa autorità, questo sguardo dei nostri fratelli su di noi, è sottrarsi al circuito della Grazia, porsi al di fuori della comunità e non ricevere più forza e indicazione per realizzare la nostra vocazione. [...] Questa forza che fa crescere, trasforma, fortifica, chiarisce, riconcilia, è una forza dello Spirito, la Forza di Verità; è la vera autorità. [...] Poiché si tratta di una Forza dello Spirito, è vano voler rinchiuderla in un quadro rigido. Lo Spirito è libertà. Esso soffia dove vuole, quando vuole, come vuole e generalmente in maniera umile, poco spettacolare e talvolta sconcertante. Ciò che occorre, quindi, per accogliere questa ‘forza che fa crescere’ è innanzitutto un’atmosfera di libertà, vigilanza, rispetto e discrezione. [...] Il primo passo sarà, quindi, l’ascolto e l’accoglienza reciproca: luogo privilegiato per questo esercizio spirituale saranno le nostre riunioni. Alzare il tono, imporsi, interrompere, ironizzare, o semplicemente disinteressarsi, isolarsi nel proprio silenzio sono tutti ostacoli in questa ricerca della verità, della decisione giusta. [...] Il ruolo del responsabile è coordinare questi scambi e, a seconda dei casi, moderarli e stimolarli, vigilando sempre al rispetto della libertà di ciascuno. [...] Due tendenze sono permanentemente di ostacolo a questo esercizio dell’autorità, sia nei responsabili, sia nei compagni: lo spirito di dominazione e quello di rassegnazione”<sup>403</sup>, dai quali astenersi affinché prevalgano fiducia, modestia e compartecipazione nei lavori quotidiani. “Dobbiamo avere la premura – proseguiva – con gli adattamenti necessari, di non deformare, edulcorare o ridurre l’eredità che ci hanno lasciato Gandhi, Vinôbâ e Shantidas, al fine di trasmetterla ai nostri successori in tutte le sue dimensioni. C’è un’altezza, una profondità, una larghezza e una lunghezza. [...] Tutte queste dimensioni devono ritrovarsi nella testimonianza comunitaria dell’Arca: [...] profondità dei tempi di silenzio, della meditazione, dell’esercizio, della ricerca interiore nell’“ombra del cuore”; ma anche slancio verso l’altezza, l’infinito dei cieli, con la preghiera e la lode; larghezza dell’aiuto reciproco, del servizio, del lavoro manuale, della difesa della giustizia; lunghezza della fedeltà e della pazienza. Ovviamente non tutti saranno attirati allo stesso modo verso tutte le direzioni e lo sforzo può variare a seconda delle età e dei momenti della vita. [...] Conviene conservare l’umiltà del discepolo, anche se resta doveroso verificare e riscoprire, esaminare in coscienza le verità e le pratiche insegnate”<sup>404</sup>. Nell’estate del 1989<sup>405</sup> di ritorno, oltre i muri in dissoluzione, dalla Polonia insorta<sup>406</sup>, dove aveva*

---

403 Pierre Parodi, *Réflexion sur l’autorité dans l’Arche*, in: *Nouvelles de l’Arche*, anno XXXII, n° 5, febbraio 1984; p. 66.

404 Pierre Parodi, *Un ordre gandhien*, in: *Nouvelles de l’Arche*, anno XXXII, n° 7, aprile 1984; pp. 99-100.

405 Il 1989 era stato dichiarato dall’Ordine dell’Arca come anno di riflessione e dibattito comunitario in merito all’economia gandhiana. Il compagno Charles Legland, tra i fondatori della comunità di Saint’Antoine, a tal proposito scriveva: *“Le scelte economiche di Gandhi, come d’altronde le sue scelte politiche, derivano da una grande idea: l’indipendenza. [...] L’indipendenza è, soltanto, non essere sottomessi all’autorità di un altro. L’autonomia è, soltanto, la libertà di governarsi secondo le proprie leggi o avere la propria economia. L’autarchia è, soltanto, bastare a se stessi. Dico ‘soltanto’ perché queste parole [...] non hanno la risonanza profonda del termine indiano ‘swaraj’. [Questo] etimologicamente vuol dire: ‘la regalità del sé’. Ciò aggiunge all’idea di indipendenza, economica o politica, l’idea di padronanza di sé e di libertà interiore. [...] L’indipendenza non può disdegnare l’interdipendenza. L’obbedienza alle proprie leggi non può affrancarsi dalle leggi universali. E accontentarsi di bastare a se stessi è uno scandalo se qualcuno, da qualche parte, non può bastare a se stesso. [...] Non dobbiamo, quindi, riprodurre sistematicamente e indefinitamente ciò che ha fatto Gandhi – o ciò che ha fatto Shantidas. Non dobbiamo nemmeno rigettarlo. Dobbiamo*

potuto colloquiare con gruppi clandestini, dissidenti e sindacalisti di Solidarność, Pierre morì il 17 agosto per cause ancora poco chiare<sup>407</sup>. Avrebbe di lì a poco compiuto, lo stesso giorno del suo mentore, sessantasei anni.

Jean-Baptiste Libouban, già responsabile del Consiglio del Pellegrino<sup>408</sup> alla morte di Mohandas, redattore dalla penna prolifica<sup>409</sup>, fu nominato, insieme a sua moglie Jeannine, suo successore, prima

---

*impregnarci di uno spirito e di una dinamica per meglio vedere dove siamo. A partire da lì, potremo consolidare, rinnovare, sfumare o inventare. [...] Lasciamo parlare il nostro istinto di conservazione per sollevarci contro ciò che la macchina economica ha di inumano e, dinnanzi a ciò che ha di sovraumano, lasciamo sorgere la fiera fierezza di ridare all'umano il primato sulle cose. [...] Vederci così come siamo, potrebbe essere una definizione di umiltà: occorre molta umiltà per cambiare il mondo, l'umiltà di colui che riconosce la propria ignoranza, [...] la propria impotenza, [...] che sa accettare il tempo. L'ignoranza [...] che porta all'ardore della ricerca e conduce alle gioie della scoperta. [...] L'impotenza [...] che spinge alle alleanze per vincere e al coraggio di battersi. L'accettazione del tempo [...] che induce alla pazienza dei cammini, alla bellezza dei compromessi e alle lunghe maturazioni della fedeltà all'essenziale. [...] Stiamo ben attenti a non fare della nostra riflessione una specie di diatriba fra antichi e moderni, idealisti contro realisti. Occorre conciliare tutto, [...] mirare in alto e lontano. [L'economia] gandhiana deve diventare un'arte di vivere, [...] nella gioia di una ripartizione che sarà condivisione e ci farà cantare la felicità di vivere insieme da fratelli. Un'arte di vivere che fa delle 'cose' della vita un antipasto della gioia perfetta, quella che nessuno può rapirci poiché è 'swaraj', regalità del Sé". [Fonte: Charles Legland, L'économie gandhienne: réflexions, Nouvelles de l'Arche, anno XXXVII, n. 6, luglio-agosto 1989; pp. 96-102]*

406 Pierre Mohandas era stato accompagnato in quel suo ultimo viaggio da Jean-Pierre Lanvin e Christiane Lasserre. È interessante rilevare come, durante una riunione con militanti di Solidarność, all'affermazione di Mohandas per cui le comodità occidentali sussistono grazie allo sfruttamento e all'oppressione coloniale del 'Sud globale', costoro risposero "che avrebbero volentieri cambiato 'coloni', preferendo avere noi sulle spalle piuttosto che i Russi. [...] Hanno bisogno – commentò Parodi – di sognare un paradiso ad ovest". Svariate furono le circostanze in cui, durante l'itinerario, il Pellegrino presentò in circoli informali la realtà dell'Arca. Dopo una breve visita in Cecoslovacchia, la stanchezza divenne il richiamo verso casa. [Fonte: Jean-Pierre Lanvin e Christiane Lasserre, Voyage en Pologne, in: Nouvelles de l'Arche, anno XXXVIII, n° 1, settembre-ottobre 1989; pp. 43-50]

407 La versione ufficiale, riferita al sottoscritto anche dal figlio Vincent, incontrato nel gennaio 2021 in occasione dei funerali della madre Thérèse presso la Borie Noble, sostiene che Pierre Mohandas avrebbe contratto una malattia virale durante gli anni trascorsi nell'oasi di Tatta in Marocco; l'infezione avrebbe poi gradualmente inficiato il suo stato di salute dopo la morte di Shantidas.

408 Jean-Baptiste e Jeannine Libouban, insieme a Thérèse Parodi, si dedicarono, dopo la morte di Mohandas e prima del Capitolo Generale dell'autunno 1991, a visitare tutte le comunità dell'Arca esistenti, insieme a compagne e compagni isolati, per ascoltarne le opinioni circa la successione al Pellegrino. Anche i novizi furono ascoltati uno ad uno. "Ma una consultazione – ammonivano i tre – resterà insulsa e poco decisiva se non cerchiamo [...] di far vibrare le nostre voci all'unisono o piuttosto di ascoltare l'Unica Voce, quella di Dentro, attraverso il silenzio e la preghiera; è dalla e nella nostra unità che può essere riconosciuto il futuro Pellegrino. [...] E' senza fretta, ma senza perdite di tempo che vogliamo avanzare. [...] Quanto alla decisione finale, essa spetterà al Consiglio del Pellegrino, che dovrà decidere all'unanimità. Un'obiezione isolata, tuttavia, non potrà essere determinante. Così avevamo accettato al Capitolo Generale dell'Ordine nel 1975 in presenza di Shantidas". [Fonte: La succession du Pèlerin, in: Nouvelles de l'Arche, anno XXXVIII, n° 3, gennaio-febbraio 1990; p. 96]

409 Ci preme menzionare, in particolare, un suo articolo apparso sul bollettino nell'estate del 1984 e dedicato alla preparazione fisica per l'azione non-violenta: "La non-violenza attiva implica e sviluppa una pedagogia verso se stessi [...] Le persone la cui attività pubblica è direttamente orientata verso la lotta, come i militari o i poliziotti, riconoscono la necessità di una preparazione. Non basta avere un fucile. La violenza, per essere efficace impone un addestramento. Un esercito indisciplinato, incapace di obbedire, i cui riflessi non sono stati adattati alle situazioni della lotta, è votata allo sbandamento e alla sconfitta. La non-violenza, con tutt'altro spirito, deve saper apprendere dall'esercito la necessità della preparazione per la lotta. Preparazione personale e formazione anche in gruppo. La formazione personale è la base dell'edificio. La disciplina personale di persone che si controllano in una manifestazione può influenzare fortemente il comportamento di quanti li circondano. [...] C'è all'interno di me stesso un centro di pace e di libertà che mi permetterà di sviluppare un atteggiamento diverso dalla paura, con i suoi ingranaggi di difesa o di attacco [permettendo] di ritrovare nella dignità la fermezza. [...] Se volete davvero testimoniare la giustizia della vostra causa, vi resta una sola cosa da fare: distendervi, rientrare in voi stessi, accettare, avere fiducia. [...] Bisogna rompere la relazione persecutore-perseguitato. Il coniglio scappa al cospetto del cacciatore e allora lo eccita. Qualunque persona che scappa eccita colui che la perseguita. Vincere, conquistare è la legge del gioco. La non-violenza tenta di rompere il gioco per ritrovare una relazione vera. [...] Restare distesi ed eretti dinnanzi a qualcuno che vuole colpirvi esercita una forza enorme; [...] fate appello a qualcosa che è nel profondo dell'altro. [...] La presa di coscienza della respirazione volontaria e controllata conduce alla distensione. [Eppure] noi non abbiamo inventato niente, ciò è sperimentato da

‘ad interim’<sup>410</sup>, poi con il terzo Capitolo Generale<sup>411</sup> del ‘92, ufficialmente alla guida dell’Ordine<sup>412</sup>. All’inizio del suo mandato appariva, per la prima volta su Nouvelles de l’Arche, un articolo dedicato alla Sacra Scienza dello Yoga<sup>413</sup>; un anno dopo, veniva riportata persino la straordinaria intervista ad uno Sheykh Sufi algerino<sup>414</sup>. La vocazione ‘terzomondista’ del notiziario tornava, intanto, in auge con affermazioni di solidarietà alla lotta non-violenta di Isidore Yatassallah Nodjinaye in Chad<sup>415</sup> e la pubblicazione di un articolo di Thomas Weber<sup>416</sup> sulla situazione dei nuclei gandhiani nell’India di allora. Jean-Baptiste fu attivo in vari digiuni a Parigi, in veglie di preghiera interconfessionale<sup>417</sup> allo

---

*migliaia di anni. [...] Potrete ritrovarvi in carcere. E’ un rischio molto frequente della non-violenza. Allora, anche in carcere, bisognerà conservare, sostenere le vostre energie, senza essere demoralizzati. [...] Questa apertura ad una simile libertà interiore è il contrario della disperazione, è l’attaccamento tenace alla vita, fondamento della lotta non-violenta. [...] Può infine capitare che la morte vi si prospetti davanti; [...] è bene affrontare questa eventualità in faccia. [...] Se ci restano solo alcuni minuti da vivere, bisogna consacrarli a se stessi: [...] avremo appreso ad andar via senza angoscia. [...] Resta da praticare questo esercizio elementare [della presenza a se stessi], che persino una nonna di ottant’anni può praticare, così come un infermo immobilizzato, poiché si tratta di cessare di ‘funzionare’ e ritrovare se stessi. [...] Questo piccolo atto è sommamente sovversivo. Esso contesta una società meccanizzata, una società di aggressione e di velocità, di rumori. [...] Il rappel della coscienza è fondamentale per evitare la disperazione. [...] Io sono il primo oggetto di lavoro su cui potrò fare qualcosa. Ecco la radice della non-violenza”.* [Fonte: Jean-Baptiste Libouban, *Préparation corporelle à la non-violence active*, in: Nouvelles de l’Arche, anno XXXII, n° 8, pp. 150-154]

410 Durante i primi due anni di transizione dalla morte di Pierre Parodi, Jean-Baptiste Libouban partecipò al forum internazionale sulla ‘Non-violenza nelle lotte per i Diritti dell’Uomo’, organizzato e moderato da Hervé Ott del collettivo ‘Le Cun’ nel Larzac e tenutosi a Parigi il 25 e 26 novembre 1989. Le linee di forza delle testimonianze da ogni parte del globo ascoltate in quell’occasione, furono a suo avviso tre: nel caso di conflitti inestricabili, la determinazione ad abbattere barriere religiose, razziali, politiche per ricostruire il tessuto sociale e lavorare all’unità; l’opera di movimenti non-violenti che non temono di criticare, nel loro stesso contesto di lotta, gruppi violenti che godono per giuste cause del favore popolare; la congiunzione di lucidità spirituale e politica nel lavoro dal basso improntato alla carità. In tutti i casi “*percepriamo un realismo generoso, sostenuto in gran parte da una convinzione religiosa, una lacerazione della coscienza dinanzi alle sofferenze circostanti*”. [Fonte: Jean-Baptiste Libouban, *Non-violence et droits de l’homme*, in: Nouvelles de l’Arche, anno XXXVIII, n° 3, gennaio-febbraio 1990]

411 “*Questa ricerca di verità che abbiamo intrapreso al seguito di Gandhi esige tanto rigore e pazienza quanto la ricerca scientifica*” scriveva Jean-Baptiste Libouban al momento dell’insediamento. “*L’Arca deve tanto annunciare, quanto denunciare. Non può proporre nulla che non abbia essa stessa sperimentato*”. Priorità del terzo Capitolo Generale del ‘92, tenutosi a Bonnetcombe, fu avviare una riflessione congiunta sul ruolo di compagne e compagni residenti al di fuori delle comunità. [Cfr.: Nouvelles de l’Arche, anno XXXIX, n.5, maggio-giugno 1991; pp. 174-179]

412 Sulle pagine del notiziario le parole, spesso autocritiche, del nuovo Pellegrino non si fecero attendere. Oltre che sulla gravidanza della Regola del ‘75 quale garanzia e concretizzazione dei voti, come pure sul rischio di un suo indurimento, di una sua applicazione stretta in forma di adorazione o, peggio, di autoflagellazione, le riflessioni sul Capitolo Generale si incentrarono sull’accoglienza dei cercatori di verità senza affiliazione religiosa: benché “*il rischio dell’apertura sia l’erosione e l’annacquamento, [...] il rispetto della differenza resta una base della non-violenza. Il culto della differenza conduce al suo contrario*”. Sacrificio della parola, pilastro esistenziale e strumento di autoinvestigazione, il setteplice voto dell’Arca riacquistava il valore di crocevia tra lo slancio verso il Divino e il lavoro con e per tutti gli esseri della manifestazione cosmica. “*Non si accede al voto – precisava Libouban – senza formazione e decantazione. Ciò implica dei tempi di prova, un insegnamento, degli esercizi di discernimento e un ritorno continuo a quel sí originario. Ecco gli elementi di una scuola spirituale. Tanto gli esercizi, quanto la dottrina di una scuola spirituale siano in rapporto con i fini perseguiti*”. [Fonte: Nouvelles de l’Arche, anno XL, n. 5, maggio-giugno 1992; pp. 169-185]

413 Swami Pavitránanda, *Les ‘mystères’ du Yoga*, in: Nouvelles de l’Arche, anno XXXIX, n.2, novembre-dicembre 1990; pp. 29-35. L’autore del saggio in questione, scritto nel ‘41, è stato monaco dell’Ordine Ramakrishna e presidente dell’Advaita Ashrama fondato da Swami Vivekananda. Discepolo di Swami Brahmananda, Swami Pavitránanda dedicò lunghi anni di studio e svariate pubblicazioni a temi inerenti Yoga e Vedanta; fu altresì referente della Ramakrishna Mission a New York dal ‘51 al ‘77.

414 Cfr.: Nouvelles de l’Arche, anno XL, n. 3, gennaio-febbraio 1992; pp. 103-111.

415 Cfr.: Nouvelles de l’Arche, anno XLII, n. 1, settembre-ottobre 1993; pp. 21-22.

416 Cfr.: Ibidem, pp. 75-78.

417 Nei mesi di giugno e luglio del 1993, il terzo Pellegrino partecipò all’Incontro di Religioni per la Pace indetto dal centro ‘Il santuario dell’universale’ di Suresnes in Francia, che era stato fondato da Hazrat Inayat Khan, celebre Maestro

scoppio della prima guerra del Golfo<sup>418</sup>, nel sostegno alle lotte per la pace in ex-Jugoslavia, in un gemellaggio con Pax Christi su iniziativa dell'UNESCO, al 50° anniversario dallo sgancio delle bombe atomiche, contro la produzione e il commercio di armi. A comporre il mosaico dell'Ordine-Movimento vi erano una dozzina di comunità dell'Arca, un centinaio di compagni<sup>419</sup> accomunati dai voti, circa trecento alleati impegnati con la promessa e migliaia di amici e simpatizzanti sparsi nei vari continenti. Nella costellazione di gemmazioni reiterate da allora, la compagna Yvette si occupò per dieci anni di Beit-Noah, un centro per la riconciliazione israelo-palestinese a Gerusalemme. I compagni Roger e Susana sostennero una comunità di nativi sulle Ande argentine, mentre Lea proseguì la sua opera in India. La coppia di compagni Jacqueline e Roger Cousin si insediò sulle rive del fiume Niger per realizzare progetti umanitari. La compagna Marie-Pierre servì per diversi anni come presidente dell'IFOR, conducendo campagne per il disarmo nucleare in dialogo con i maggiori organismi mondiali. In Polinesia tre membri dell'Arca accompagnarono una delegazione del Larzac per manifestare solidarietà agli abitanti di Tahiti, minacciati dalla confisca delle terre native. Diversi altri membri dell'Arca avrebbero prestato servizio per la tutela dei diritti umani in Guatemala sotto gli auspici delle 'Peace Brigades International'.

Dagli anni '90, complice anche la diffusa apprensione per un 'impiego sicuro', diverse comunità dell'Arca si sciolsero e i gruppi di amici si ridussero progressivamente; le iniziative d'ispirazione gandhiana degli alleati in varie parti del mondo sarebbero maturate, invece, in impegni solidi e duraturi. Un osservatore disincantato raccontava a quel tempo: *"Quando mi sono avvicinato all'Arca – anche facendo un breve viaggio itinerante in Francia – essa era, almeno a mio avviso, già in decadenza; certamente vi erano in essa ancora figure luminose [...], ma si percepiva in molti [...] una pesantezza e una sofferenza di vivere e – se posso osare – anche il presentimento di aver dedicato la propria esistenza a un'avventura umana che stava fallendo"*<sup>420</sup>. Eppure, nonostante i profeti di sventura, i gravi dissidi interni<sup>421</sup> e l'inflazione amministrativa<sup>422</sup> in seno al movimento, il

---

Sufi indiano contemporaneo, verso cui Shantidas nutriva un sentimento di profonda ammirazione. Suo figlio e successore alla guida dell'Ordine, Pir Vilayat Inayat Khan (1916-2004), è stato un grande estimatore dell'Arca. [Fonte: Nouvelles de l'Arche, anno XLII, n. 1, settembre-ottobre 1993; p. 23]

<sup>418</sup> Jean-Baptiste Libouban rivolse parole di encomio all'allora rettore della Moschea di Parigi, Tedjini Haddam, il quale, allo scoppio della prima guerra del Golfo, si era espresso pubblicamente a favore dell'istituzione di un Consiglio Superiore Spirituale parallelo, indipendente e tanto influente, quanto il Consiglio di Sicurezza dell'O.N.U. [Cfr.: Nouvelles de l'Arche, anno XXXIX, n.2, novembre-dicembre 1990; pp. 46-47]

<sup>419</sup> Le riflessioni di Charles Legland circolavano ormai con più frequenza. In una conversazione incentrata sull'ecumenismo, tenuta a Saint'Antoine il 30 gennaio '93, giorno di Gandhi, l'anziano compagno reinterpretava il primato dell'essere sull'avere, la condivisione e il servizio d'amore come risposte della non-violenza, quale 'spiritualità dell'unità', rispettivamente al possesso, al profitto e alla dominazione, le tre fonti di violenza tra umani. Evocava, inoltre, la relazione fra l'umanità e la terra in termini di reciproco nutrimento, concludendo con una vera e propria perla di saggezza: *"Siamo tutti passanti per natura, ma l'Arca ci propone di diventare pellegrini, affinché non ci attacchiamo a ciò che passa. Il pellegrino è colei o colui che non teme di lasciare la sua casa, di liberarsi dai suoi incatenamenti per mettersi in viaggio verso gli alti luoghi della spiritualità. Fa della sua vita un pellegrinaggio ed è tutto ciò che può offrire, poiché non ha nient'altro. Va di città in città, di paese in paese, di isola in isola creando legami, stabilendo ponti. Non avendo casa, inventa l'ospitalità. Si meraviglia delle differenze. Non crede che ciò che non comprende sia falso."* [Fonte: Charles Legland, *Regards sur l'oecuménisme*, in: Nouvelles de l'Arche, anno XLI, n. 6, luglio-agosto 1993; pp. 204-212]

<sup>420</sup> Leonardo Lenzi, *Lanza del Vasto e altre esperienze 'disoccidentanti'*, in: Antonino Drago (a cura di), *Il pensiero di Lanza del Vasto: una risposta al XX secolo*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, 2010; p. 81.

<sup>421</sup> Il rapporto del '95 redatto da Paul-Cavalier, psicologo ingaggiato dal Consiglio del Pellegrino con l'incarico di svolgere sondaggi valutativi e interviste qualitative tra compagni, novizi e tirocinanti, è una conferma dell'estremo stato di smarrimento, astio, insofferenza e decadenza in cui versava l'Arca a metà anni '90. Un indizio del fatto che simili conflitti intestini serpeggiavano già dagli anni '60 in seno all'Arca ci è offerto dal racconto di Francis, altro figlio dell'Arca coetaneo di Claire Moussalli, il quale subì un'irrimediabile disillusione quando scoprì *"che gli adulti non erano così veri come credeva, [rendendosi conto] che alcuni criticavano dietro le spalle ciò di cui non sapevano parlare"*

fallimento non sarebbe mai sopraggiunto. Anzi, la perseverante longevità e adattabilità dell'Arca, la pluralità di esperienze esistenziali da cui era stata sempre contraddistinta, cominciava a suscitare l'attenzione degli ambienti accademici. Prova ne sono due studi pubblicati tra il 1997 e il 1998 da Marie-Claude Lutrand ed Emmanuelle Coulomb, entrambe ricercatrici a Tolosa, su riviste scientifiche rispettivamente di sociologia e antropologia culturale. Il primo studio, che si avvale della raccolta di ventisei biografie di compagne e compagni dell'Arca, ha dimostrato come la dinamica di rottura sociale e conversione comunitaria, si sia sostanziata, per ciascuno di loro, in *“un processo di destrutturazione-ristrutturazione del modo di vita e di pensiero”*<sup>423</sup>, essenzialmente per quattro motivi determinanti: la perdita di credibilità della Chiesa cattolica, per alcuni eccessivamente compromessa negli affari mondani, per altri troppo poco attiva politicamente; la metamorfosi di impegni sociali di varia matrice (sindacale, confessionale, terzo-mondista, ecc...), nel senso di una valorizzazione della ricerca spirituale, in senso prevalentemente evangelico, rispetto ad una militanza sempre più desacralizzata; l'abbandono di professioni (insegnanti, medici, infermieri, ecc...) non più o non sempre compatibili con la vocazione di apostolato non-violento; la maturazione di uno spirito di rinuncia e distacco da ambizioni materialistiche di possesso e potere, attraverso il vegetarianismo e l'ecologia integrale, in *“una filosofia di vita in cui l'umano e la natura sono un tutt'uno, in cui l'alleanza del fisico e dello spirituale appare possibile”*<sup>424</sup>. Anche il secondo studio si è basato su visite e incontri personali con testimoni diretti, ai quali *“l'arrivo all'Arca ha offerto l'occasione di condurre, nel mezzo di una natura selvaggia, una vita conforme a un ideale politico, che transitava innanzitutto per questo ritorno alle sorgenti”*<sup>425</sup>. Comportamenti, discorsi e costumi quotidiani perpetuati all'Arca rimandano ad un'estetica, un'etica e una scienza della purezza, della frugalità, della comunione: *“il cerchio è la forma ideale per raffigurare, una volta instaurata, l'uguaglianza dei 'compagni'”*<sup>426</sup>. Interessanti osservazioni furono dedicate all'interpretazione di due ricorrenze, più intime rispetto ai quattro appuntamenti solenni, tramandate per decenni all'interno dell'Ordine: la festa degli uomini, celebrata il 19 marzo, giorno di San Giuseppe, messa in scena dai compagni; la festa delle donne, consacrata a Santa Marta, il 29 luglio, preparata dalle compagne. La prima ripropone *“un mondo popolato da bestie indomite, eremiti, nani, elfi, tutti associati all'universo vegetale”*<sup>427</sup>; la seconda *“riproduce una società sofisticata, sotto il segno della mondanità”*<sup>428</sup>, con trucchi, gioielli, profumi, abiti attillati e simulazioni di scene da gangster e giochi d'azzardo. In entrambi i casi, la festa non solo offre la possibilità di riallacciare i legami con il mondo esterno alla comunità, sia esso il selvatico o la società corrotta, ma suggerisce che il ristabilimento dell'ordine, momentaneamente perturbato, si situa *“fra due sistemi opposti: da una parte l'assenza di legge, che conduce alla legge del più forte, dall'altra l'eccesso di legge, che porta alla legge del più astuto.*

---

*direttamente”*. [Fonte: Claire Moussalli-Martinnet, *Il était une fois l'Arche de Lanza: Une enfant raconte*, Karthala, Parigi, 2001; p. 102]

<sup>422</sup> Cfr.: Nouvelles de l'Arche, anno XLIV, n. 1, settembre-ottobre 1995; pp. 18-21.

<sup>423</sup> Marie-Claude Lutrand, *L'arche de Lanza del Vasto dans le champ du religieux post-moderne. Processus de rupture sociale et dynamiques d'adhésion*, in: *Sociologie et Société*, vol. XXIX, n.1, primavera 1997, p. 169.

<sup>424</sup> Ibidem, p. 172.

<sup>425</sup> Emmanuel Coulomb, *Les gandhiens d'Occident. La quête de la pureté dans une communauté de l'Arche de Lanza del Vasto*, in: *Terrain*, n. 31, 1998; p. 29.

<sup>426</sup> Ibidem, p. 37.

<sup>427</sup> Ibidem, p. 41

<sup>428</sup> Emmanuel Coulomb, *Les gandhiens d'Occident. La quête de la pureté dans une communauté de l'Arche de Lanza del Vasto*, in: *Terrain*, n. 31, 1998; p. 41.

*Questi due regimi – concludeva acutamente l'antropologa – generano mondi in cui regna la violenza, [...] paradisi illusori ai quali bisogna rinunciare: la natura selvaggia come oasi di pace e la vita moderna come miniera di felicità e piaceri permanenti*<sup>429</sup>.

Rileva, comunque, ricordare che sul finire degli anni '90, la fragile lealtà interna fu paradossalmente rinsaldata da un acceso e inaspettato conflitto, sfociato poi in querela, tra l'Arca e l'autore di un libro<sup>430</sup>, che diffamava la tribù gandhiana stigmatizzandola in un elenco di sette pericolose, abusivamente accostata a gruppi 'superomisti' neonazisti. Il lungo iter giudiziario, come si evince dagli articoli reperiti, fu l'indesiderato epilogo di una serie tormentata di tentativi di dialogo falliti<sup>431</sup>: *“se dovremo ricorrere al processo, contro la volontà di gran parte di noi, sarà fatto come un'azione non-violenta, senza disprezzo dell'avversario e pronti a riconoscere i nostri eventuali torti; un processo senza ricerca di guadagno e il più discreto possibile, [teso a] difendere il diritto di vivere altrimenti*<sup>432</sup>. I due amici avvocati a cui l'Arca si affidò in quel frangente furono François Roux, già al fianco di contadini del Larzac e popolo Kanak, e Bernard Dupont. Il processo ebbe finalmente luogo il 17 settembre 1997 presso il tribunale di Montpellier. Ventiquattro compagne e compagni rappresentavano l'Arca, che, senza riconoscimento formale come associazione, era priva di personalità giuridica; sei testimoni, fra cui sindaci, teologi, contadini e lo stesso Dupont, si sarebbero pronunciati in suo favore nell'aula di tribunale: *“in seno a questo raggruppamento – avrebbe sentenziato il giudice – non vi è né intralcio alla libertà (si entra e si esce quando si vuole), né distruzione della famiglia (ciascuno conserva la propria individualità), né rapimento dei bambini (che sono regolarmente scolarizzati), né indottrinamento (ognuno segue la propria religione)*<sup>433</sup>. Condannato ad una multa cospicua e alla cancellazione del nome dell'Arca dal testo, Van Geirt presentò ricorso. Nel febbraio '99, la corte di appello sospese il giudizio per presunti errori procedurali, su influenza dei pretestuosi cavilli avanzati dalla difesa: la diffamazione non era stata rivolta ad alcun membro in particolare, la cui affiliazione restava comunque da dimostrare caso per caso. Ad indignare sommamente la tribù gandhiana fu, comunque, la mancata sospensione della vendita del libro da parte del procuratore. Emblematica del clima diffuso in quel periodo furono riflessioni condivise dal compagno Arnaud: *“La capacità di arrabbiarsi (santa collera) per delle giuste cause è indiscutibilmente un bene. [...] Nondimeno, anche la dolcezza (ma non la mollezza) è una virtù cristiana, un frutto dello Spirito, come dice san Paolo. [...] La forza della non-violenza consiste proprio nel prendere su di sé il male di cui si è testimoni. [...] Per padroneggiare le mie pulsioni, qualsiasi esse siano, sarebbe utile conoscerle a fondo, [sebbene] vedere bene il nostro male, i nostri difetti, i nostri peccati, è piuttosto avvilente, quando si resta impotenti. Ma un cristiano dovrebbe essere in grado di gettare uno sguardo su questo abisso, più o meno inconscio, per*

---

429 Ibidem, p. 42.

430 Si tratta del testo 'La France aux cents sectes, attention danger' (La Francia e le cento sette, attenzione al pericolo) di Jean-Pierre Van Geirt, pubblicato nel 1997 da Vauvenargues, casa editrice del controverso romanziere Gérard de Villiers.

431 *“L'Arca è impegnata nella vita civile insieme alle Chiese, ad altri movimenti non-violenti, a corpi sociali, sindacati, organizzazioni non-governative. Non poteva, pertanto, restare in silenzio. Per la nostra reputazione, per l'onore dei nostri figli, delle nostre famiglie, del movimento dell'Arca, di tutti i nostri amici, dovevamo fare qualcosa. Ci fu a tal proposito un consenso assai ampio in seno alle comunità affinché non lasciassimo correre senza reagire. Il 10 luglio [...] ho inviato una lettera all'autore e all'editore per proporre una risoluzione amichevole. Li ho invitati a visitare le Comunità, a incontrare i sindaci e i gendarmi, a informarsi presso il delegato episcopale [...]. Non ho mai ricevuto risposta”*. [Fonte: Jean-Baptiste Libouban, *L'Arche, une secte?*, in: *Nouvelles de l'Arche*, anno XLVI, n.1, settembre-ottobre 1997, pp. 7-11]

432 Ibidem, p. 11.

433 *Nouvelles de l'Arche*, anno XLVII, n. 3, gennaio-febbraio 1999; p. 91.



*lasciarvi penetrare la Luce. È in questo senso che dovremmo arrivare a perdonare noi stessi, perché se il nostro cuore ci condanna, Dio è più grande del nostro cuore*”<sup>434</sup>.

#### **24. Il percorso dell’Arca negli ultimi vent’anni (2001-2021)**

L’Arca visse una significativa ristrutturazione istituzionale a partire dalla fine degli anni ’90, in particolare dal Capitolo Internazionale di Ordine e Movimento che si tenne a La Flayssiére nell’agosto ’99. A quel tempo, essa era ancora bipartita: da un lato esisteva l’Ordine, formato da compagni e compagne residenti nelle varie comunità; dall’altro il Movimento, organizzato in gruppi regionali di alleate e alleati, vincolati da promessa, o amici e amiche disseminati in giro per il mondo. In seguito a numerosi abbandoni, alla chiusura di varie realtà in Italia, Spagna, Québec e Francia, poi a causa della precarietà di quelle restanti, i membri dell’Arca si trovarono nella necessità di intraprendere un processo di auto-riflessione, soprattutto sulle intuizioni fondanti e sul senso stesso della vocazione comunitaria<sup>435</sup>. Coloro che per qualsiasi motivo avevano lasciato le comunità, pur restando fedeli alla Regola, lamentavano la poca chiarezza circa il loro status. Altre importanti questioni, in primis l’imperativo dell’unanimità nelle decisioni, si imponevano con urgenza. Era l’inizio di un arduo e profondo lavoro di trasformazione, arricchito anche da eccezionali contributi esterni<sup>436</sup>, su cui Jean-Baptiste Libouban vegliò a lungo: *“L’Arca non può ridursi a un Ordine, né tanto meno a un Movimento. Nel suo progetto, l’Arca è al contempo una chiamata alla conversione e alla vita interiore, alla comunione o fratellanza, all’azione o movimento. [...] Solo tale conversione può liberarci dalle paure, dai dubbi e dagli eccessi, anche quelli di purezza e perfezione”*<sup>437</sup>.

Nell’agosto del ’99 vi fu il primo Capitolo Internazionale congiunto<sup>438</sup>, al quale parteciparono circa duecento delegati da tutti i paesi in cui l’Arca era presente. Fra i punti all’ordine del giorno vi furono: il miglioramento della ricerca di unanimità, riletta come disponibilità ad abdicare alla volontà propria ai fini del servizio, la questione dell’omosessualità<sup>439</sup>, la riformulazione del testo della promessa

---

<sup>434</sup> Arnaud, *Violence et Maitrise*, in: *Nouvelles de l’Arche*, anno XLVIII, n. 5, maggio-giugno 2000, pp. 129-130.

<sup>435</sup> Cfr.: Charles Legland, *Être communautaire*, in: *Nouvelles de l’Arche*, anno XLVII, n. 4, marzo-aprile 1999; pp. 130-139. L’anziano compagno ammoniva: *“Non si entra in una comunità per cambiarla. [...] Due atteggiamenti sono vitali: l’accettazione da parte di coloro che entrano a farne parte di inserirsi lealmente e umilmente in una storia; l’accettazione da parte di coloro che ne fanno già parte della possibilità per cui la storia potrà continuare diversamente. Una comunità deve restare sempre in fondazione”*. Rispetto alla chiamata individuale, inoltre, trovava cruciale accertarsi che tra nuovi arrivati e ‘vecchi ranghi’ si costruisse gradualmente una mutua sintonia, un’esplicita e piena accettazione, in un impegno d’intensità crescente: *“abbiamo l’umiltà e la veracità di riconoscere che è innanzitutto per noi stessi che siamo entrati in comunità, anche se ciò è avvenuto sotto il manto di un bell’ideale. Vivere in comunità è vivere con e per qualcuno. Essere comunità è donare la propria vita”*.

<sup>436</sup> Si pensi, ad esempio, allo straordinario scritto ‘Rinuncia e libertà’ dell’Arcimandrita Gabriel, responsabile del monastero ortodosso di Saint Nicolas de la Dalmerie, situato a pochi chilometri dalla Borie Noble, di cui si condivisero alcuni estratti su *Nouvelles de l’Arche* (anno XLVIII, n. 3, gennaio-febbraio 2000; pp. 99-104), nonché al coinvolgimento del prete e sociologo Jean-Pierre Laconte, professore presso l’Istituto Cattolico di Parigi.

<sup>437</sup> Jean-Baptiste Libouban, *Arche Alliance*, in: *Nouvelles de l’Arche*, anno XLVII, n.3, gennaio-febbraio 1999; p. 77 e 81. Si veda anche, nello stesso numero, *La Corresponsabilité dans l’Ordre*, pp. 123-129.

<sup>438</sup> Cfr.: *Nouvelles de l’Arche*, anno XLVIII, n. 1, settembre-ottobre 1999; p. 2.

<sup>439</sup> A proposito di questo tema, si dipanò sulle pagine di Azione Nonviolenta una polemica durata vari anni. A firma di Shantidas, fu riproposto nel gennaio 1982 un articolo di cauto encomio a Marco Pannella (la cui nonviolenza era così descritta: *“passabilmente impura, essendo quella di una politica che professa la più completa amoralità, disprezza le convenienze e le tradizioni, ma attiva e stimolante”*), originariamente apparso su *Nouvelles de l’Arche* (anno XXVIII, n. 3, dicembre 1979; pp. 41-43) in cui il capostipite dell’Arca aveva esternato opinioni ben poco lusinghiere nei confronti delle persone transessuali, a quel tempo ancora offensivamente denominate ‘invertiti’: *“è poi penoso vedere le megere e gli sballati effeminati fare mostra sfacciata del loro vizio e dei loro rancori nei cortei non-violenti”*. Alla reazione sdegnata di un commentatore nell’aprile ’82, il professor Antonino Drago avrebbe risposto (Azione Nonviolenta, anno

degli alleati, le relazioni fra ordine e movimento. Seguirono poi dibattiti spontanei su temi quali l'educazione dei bambini, la cittadinanza, la laicità ed apprezzamenti dell'operato di membri impegnati altrove (Ecuador, Niger, Colombia, Brasile) in contesti di estrema miseria e violenza. Dopo ben dieci anni di incontri e confronti, quindi, si svolsero dal gennaio 2001, a distanza di un anno l'una dall'altra, le due sessioni del quarto Capitolo Generale dell'Ordine, che fu un punto di svolta cruciale: ad animare le due giornate fu addirittura invitato un esponente del Movimento per un'Alternativa Non-violenta. Si adottarono in quelle occasioni alcune risoluzioni decisive:

- L'approvazione di uno status specifico per compagne e compagni residenti al di fuori delle comunità, con l'introduzione di una loro rappresentanza in seno al Consiglio dell'Ordine;
- Una mozione sull'unanimità, non più adottata come unico metodo decisionale;
- La stipula di una Carta unica, comune sia per l'Ordine, sia per il Movimento, da sottoporre all'esame di un Capitolo congiunto previsto per il 2003.
- L'istituzione di una Commissione Internazionale del Movimento dell'Arca (CIMA), per coordinarsi in *“una visione non soltanto francofona ed europea”*<sup>440</sup> e di un Coordinamento per l'Azione Non-violenta dell'Arca (CANVA).

La coppia di Pellegrini annunciò ufficialmente l'inderogabile decisione di lasciare l'incarico: insieme a Thérèse Parodi, avrebbero consultato individualmente tutti i membri dell'Arca fino alla nuova nomina. La 'commissione di rifondazione', poi ribattezzata 'istanza di rinnovamento', composta da tre compagne e due compagni eletti dal Capitolo, lavorò assiduamente per un anno intero alla rettificazione dei testi costitutivi e alla proposta di nuove strutture. La bozza finale sarebbe poi stata sottoposta a votazione in occasione del capitolo successivo e approvato a maggioranza qualificata. L'incarico dei coniugi Libouban dovette perciò prolungarsi oltre il previsto fino all'Epifania del 2004, quando Michèle Le Boeuf, compagna canadese, venne eletta responsabile dell'Arca ad interim: il titolo di 'Pellegrino' sparì di scena. L'autorità e la legittimità dell'Ordine-Movimento sarebbero state così interamente trasferite all'associazione 'Comunità dell'Arca di Lanza del Vasto – Non-violenza e Spiritualità'. Detto altrimenti, da allora in avanti tanto ex-compagne, quanto ex-alleati o ex-amici avrebbero potuto essere eletti come responsabili generali. Trapassate erano ormai le solenni parole pronunciate oltre trent'anni prima: *“l'Ordine è indissolubile. Nessun potere terreno ha potere su di esso”*<sup>441</sup>.

Quanto segue rispecchia il racconto di Margarete Hiller, attuale responsabile internazionale dell'Arca. Durante quel faticoso periodo di transizione, erano stati organizzati anche due primi incontri in America Latina, dapprima nel 2001 a São Paulo in Brasile, poi dopo quattro anni a Buenos Aires in Argentina. Nell'estate 2005 fu indetto, inoltre, il secondo Capitolo Internazionale, che avrebbe segnato la conclusione di quattordici anni di ristrutturazione interna: fu a partire da quel momento, infatti, che l'Arca suggellò formalmente il suo rinnovamento a livello mondiale. La novità principale è stata l'abolizione di voti, costituzioni e Regola, con l'introduzione di una formula unica di impegno aperta a chiunque, a prescindere dalla scelta di una vita comunitaria, ed il riconoscimento dello stesso potere decisionale a tutte le persone 'impegnate'. Si operò così la fusione di Ordine e Movimento sotto la nuova denominazione associativa.

---

XIX, n. 5, maggio 1982; p. 13) evidenziando come la non-violenza fosse sempre stata intesa e insegnata da Shantidas e dall'Arca innanzitutto come conversione e auto-disciplina interiore.

<sup>440</sup> Cfr.: Nouvelles de l'Arche, anno XLIX, n. 4, marzo-aprile 2001; pp. 108-110.

<sup>441</sup> Nouvelles de l'Arche anno XXIII, n° 9, giugno 1975; p. 134.

Questi mutamenti epocali<sup>442</sup> non sono chiaramente stati vissuti ugualmente da tutti i membri. Mentre per coloro che avevano conservato il senso di appartenenza, pur non vivendo più in comunità, essi furono motivo di sollievo e rinnovato entusiasmo, ad altri hanno provocato la profonda sofferenza di uno snaturamento subito, inducendo alla defezione. Per questo motivo Michèle Le Boef, all'inaugurazione del capitolo del 2005, si rivolse in primis a quanti erano stati feriti dal rinnovamento. Tale apertura riconciliante le era valsa la riconferma come responsabile generale per sette anni. Un'ulteriore decisione risalente a quel capitolo fu l'approvazione di nuovi testi su 'Organizzazione' e 'Fondamenti ed Orientamenti': modelli per la successiva redazione del cosiddetto 'Navigator', documento cardinale e guida odierna dell'Arca quasi nel suo complesso. Un gruppo minoritario di compagni, disaffiliatisi dall'Arca rinnovata, ha fondato una piccola comunità gandhiana in Bretagna, nella fattoria di Gwenvez: si rifanno espressamente alla Regola che era stata approvata al Capitolo Generale del 1975 in presenza di Shantidas. Hanno così costituito una branca parallela, chiamata la Fraternità dell'Epifania, con cerchie di novizi, postulanti, alleati e amici separate dal resto del movimento.

Nell'applicazione concreta del nuovo assetto, si stagliò da subito all'orizzonte la questione della formazione di aspiranti all'impegno. La responsabilità è stata decentrata, demandata quindi ai gruppi referenti nei singoli paesi o regioni dove l'Arca è approdata. Sono sbocciate nel frattempo, in Francia come altrove, nuove iniziative. La Fève, ad esempio, è un progetto sorto presso la comunità di Saint-Antoine nel 2010: sua finalità è *“trasmettere, condividere e incoraggiare pratiche e sperimentazioni di convivialità, che favoriscano la transizione verso una società resiliente, rispettosa e benevolente nelle relazioni umane e con qualsiasi essere vivente, in uno spirito di non-violenza”*<sup>443</sup>. A partire dal 2008, inoltre, su impulso di alcuni membri della regione Sud-Mediterraneo, sono state organizzate, con cadenza biennale, le Università Estive dell'Arca, presso le tre comunità di La Flayssière, Borie Noble e Nogaret. Propongono uno spazio, aperto al pubblico esterno, teso a condividere ricerche alternative, aggiornamenti sui dibattiti relativi alla non-violenza, alla transizione ecologica e allo sviluppo personale. Al contempo, sono state riconosciute come 'case comunitarie' la realtà di Friedenshof in Germania e quella di Chambrèlien in Svizzera, come pure altre fraternità in Italia e Francia. Si consolidavano altresì nuovi gruppi di amici in Brasile e Messico.

Nel 2012 ha avuto luogo il terzo Capitolo Internazionale, durante il quale tre assi complementari di azione si sono manifestati, così esposti nel 'Navigator':

*“1. Da una parte, il desiderio di rafforzare il 'fare comunità': sete di maggiori legami fraterni, di sostegno e ascolto reciproci, maggiori relazioni, comunicazione.*

*2. Dall'altra parte, il bisogno di far sbocciare la creatività, favorendo l'avvio di nuovi progetti [...]. Le esperienze del vivere insieme, di comunicazione non-violenta, di azione civica rispettosa della persona, l'accompagnamento processuale di gruppo, sono risorse della Comunità dell'Arca che resteranno al servizio dei bisogni di trasformazione sociale.*

*3. L'ascolto delle molteplici voci presenti nelle nostre società, particolarmente quella dei giovani e la loro traduzione in proposte per l'Arca. L'aggiornamento dei testi e dei riti dell'Arca in un linguaggio e in forme comprensibili dalla stragrande maggioranza della gioventù odierna”*<sup>444</sup>.

---

<sup>442</sup> Non mancò in quel frangente chi, rimettendo in questione anche l'opera di Pierre Mohandas sull'efficacia dei 'mezzi poveri', invitava l'Arca in via di rinnovamento *“a definire con parole semplici, chiare e precise quali sono i 'mezzi tecnici' accettabili e quali no”*. [Fonte: Jean-Marie Richou, *Crediamo ancora ai mille benefici e all'efficacia dei mezzi poveri?* in: *Nouvelles de l'Arche*, anno LIV, n. 1, ottobre 2005; pp. 21-23.]

<sup>443</sup> Si rimanda per ulteriori informazioni su questo interessante progetto formativo al sito della Comunità dell'Arca di Saint'Antoine: <https://www.arche-sta.com/la-feve/>.

<sup>444</sup> Cfr.: *La Comunità dell'Arca: Nonviolenza e Spiritualità*, Navigator 2012, testo adottato ai Capitoli Internazionali del gennaio 2004, del luglio 2005 e dell'agosto 2012.

In tale consesso, Margalida Reus, impegnata dell'Arca catalana, è stata eletta come nuova responsabile internazionale. Come primo passo, il 'Navigator' è stato tradotto e pubblicato in tutte le lingue parlate all'interno del movimento, prodigandosi per far conoscere e accettare il rinnovamento nei vari paesi. Sua altra iniziativa è stato l'avvio di un delicato tentativo di riconciliazione interna, per tamponare le ferite ancora sanguinanti. Inoltre, per migliorare la comunicazione, ormai anche telematica, sono stati introdotti nuovi notiziari virtuali, materiali cartacei di promozione, un sito globale<sup>445</sup> e un 'diaporama', per rendere l'Arca più visibile. *“Negli ultimi vent'anni l'Arca è entrata anche nell'era informatica, [...] anche se conserviamo uno sguardo critico sugli abusi di questo genere di tecnologia”*. La pubblicazione delle Nouvelles de l'Arche, nell'avvicinarsi di cambiamenti redazionali, prosegue ininterrotta. Altrettanto significativo è stato l'aggiornamento del simbolo: l'Arca, con tanto di vigna per vela, è stata rigirata di centottanta gradi ed è orientata ora verso destra. Nell'intento dei rinnovatori, il significato trasmesso è un mutamento di sguardo, ora rivolto al futuro. Consolidandosi il rinnovamento, le componenti dell'Arca hanno voluto affermare che loro vocazione non è più *“essere da parte”*, ma *“essere con”*.

L'Arca è stata senza dubbio la pioniera della non-violenza, al tempo stesso politica e spirituale, in Europa; molti suoi membri lavorano oggi a stretto contatto con altri individui, gruppi ed organizzazioni in lotta per la giustizia sociale e l'ecologia integrale. Fa parte, tra l'altro, del coordinamento 'Church and Peace' e del 'Global Ecovillage Network'<sup>446</sup>. Aderisce anche al collettivo di organizzazione non governative 'LeJourAprès', costituitosi in Francia durante il primo confinamento imposto durante la presunta pandemia. Essa ha, inoltre, da sempre sostenuto il collettivo delle 'Faucheuses, Faucheurs Volontaires d'OGM' (Falciatrici e Falciatori Volontari di OGM)<sup>447</sup>, fondato nel 2004 da Jean-Baptiste Libouban; ha co-organizzato innumerevoli campagne e azioni non-violente, ad esempio contro l'agricoltura intensiva, la vendita di armi, il settore nucleare e in solidarietà con il popolo palestinese. Ancor più recente è stata la sua attiva partecipazione alla marcia mondiale 'Jai Jagat'<sup>448</sup> e alla Carovana delle Alternative<sup>449</sup>, entrambe bloccate dalla crisi sanitaria.

L'Arca odierna ha incorporato anche vari apporti esterni, fra cui la comunicazione non-violenta, la riflessione sulla violenza interiore, la 'sociocrazia', la 'governance condivisa'. L'odierna presidente non esitava, pertanto, ad affermare: *“Abbiamo coscienza delle nostre radici, della ricca eredità lasciata da Gandhi, Shantidas e i nostri anziani; siamo loro infinitamente riconoscenti per tutto quel che ci hanno donato. Sappiamo bene che non-violenza, attivismo politico e spiritualità procedono insieme, che la vera 'rivoluzione' comincia da se stessi, dal ritorno al nostro cuore. Forti di tali solide basi, continuiamo ad imparare dai nostri errori e ad aprirci alla creatività e alla sperimentazione”*.

---

445 Sito: <https://archecom.org>.

446 Il primo riferimento agli ecovillaggi su Nouvelles de l'Arche risale all'articolo di Marie-André Brémond, compagna oggi residente alla Borie Noble e collaboratrice di Daniel Vigne, intitolato 'Decrescita sostenibile e ruolo delle comunità e degli eco-villaggi' (anno LII, n. 2, dicembre 2003-gennaio 2004; pp. 33-38).

447 Questo è il sito del coordinamento: <https://www.faucheurs-volontaires.fr/>.

448 Sito: <https://jaijagatgeneve.ch/>.

449 I siti di questa iniziativa e dell'associazione promotrice sono: <https://caravane2020.wixsite.com/blog> e <https://www.mediane-nv.org/>.

Grazie al lavoro dell'Associazione degli Amici di Lanza del Vasto, coordinata da Daniel Vigne, l'eredità di Shantidas è stata catalogata, protetta e trasmessa, in maniera non sempre accessibile, a seconda delle richieste. Anche il suo sito<sup>450</sup> è ora tradotto in più lingue.

Sin dal rinnovamento, le relazioni fra i membri delle case comunitarie e gli impegnati fuori comunità sono state vissute in un tenore di orizzontalità e condivisione. Ciascun paese, ciascuna regione organizza la propria vita comunitaria, l'auto-formazione e la preparazione dei postulanti, gli incontri, le feste e le sinergie con altri soggetti della società civile. Ciascun gruppo si lascia impregnare dai principi ispiratori dell'Arca secondo le caratteristiche dei vari contesti socio-culturali.

Pur tuttavia, le case comunitarie mantengono un'importanza centrale nel contesto associativo 'Comunità dell'Arca – Non-violenza e Spiritualità'. Si tratta di luoghi dove la vita comunitaria, la condivisione, il servizio e la corresponsabilità sono ancora esperiti nel quotidiano. Diventano laboratori di sperimentazione sulla sovranità alimentare, sulle più disparate pratiche ecologiche, sulla semplicità volontaria; luoghi di accoglienza, accompagnamento e maturazione; luoghi di incontro, confronto e celebrazione.

Nel 2015, su richiesta del Consiglio Internazionale, la commissione 'Case Comunitarie' ha visitato ogni singola realtà, avviando un lavoro di orientamento su risorse e difficoltà. Ne è scaturito un documento, che offre un quadro chiaro sui requisiti richiesti per essere riconosciuti ufficialmente come casa comunitaria dell'Arca.

Poco tempo dopo, la comunità della Borie Noble, 'casa madre' dell'Arca, ha attraversato un periodo di crisi molto seria, sfociata addirittura nella chiusura. Questa vicenda ha sollevato spinosi interrogativi sui rischi intrinseci alla vita comunitaria, suggerendo ai vari responsabili di interrogarsi sulla necessità di un tutoraggio esterno per ciascun gruppo. Oggi la Borie Noble si conferma come gruppo comunitario dell'Arca, a quanto pare piuttosto propositivo e innovativo. L'associazione che ne cura gli spazi si chiama 'Regain'<sup>451</sup>; essa accoglie volontari per mezzo della piattaforma 'Wwoof' (acronimo inglese per Worldwide Opportunities in Organic Farms, cioè 'opportunità in fattorie biologiche in tutto il mondo'), organizza seminari e scambi, anche internazionali, con giovani e studenti, finanziati dal programma 'Erasmus Plus' dell'Unione Europea.

Nel 2019 il quinto Capitolo Internazionale è stato ospitato in Francia, proprio negli spazi della Borie Noble, de La Flayssière e di Nogaret. I partecipanti lo ricordano come un incontro molto gioioso, interculturale ed intergenerazionale, con un grande afflusso di giovani, soprattutto da Abya Yala. Un relatore esterno, Philippe Gonzalez, argomentò allora a favore di un impegno dell'Arca in contesti urbani. Sebbene non si giunse a deliberazioni dirimenti, i partecipanti onorarono l'Arca nella sua diversità. L'impegnata tedesca Margarete Hiller è stata in quell'occasione eletta responsabile generale dell'Arca per un mandato settennale ed un nuovo Consiglio Internazionale si è costituito. Quest'ultimo è dedito, in particolare, a rafforzare i legami tra i gruppi dei vari paesi, con un'attenzione speciale per il contesto latino-americano, nonché ad accrescere la visibilità del movimento a livello mondiale.

Oggi l'Arca è presente in dodici paesi. Dall'autunno del 2020 un piccolo e affiatato gruppo di giovani, per lo più artisti formati presso la casa comunitaria di Saint-Antoine, si è insediato a Nogaret, luogo a lungo disabitato, per riportarvi una ventata rinnovata dello spirito dell'Arca. È stato, inoltre, organizzato il primo 'Festival del cambiamento', tenutosi nell'estate del 2021 nelle tre comunità occitane. Ha radunato membri dell'Arca ed un vasto pubblico, con testimonianze e

---

450 Il sito dell'Associazione degli Amici di Lanza del Vasto è: [www.lanzadelvasto.com](http://www.lanzadelvasto.com).

451 Sito: <https://www.association-regain.info/>.

interventi di enti ed associazioni della società civile, promotori della non-violenza e della transizione ecologica.

*“Il Navigator recita: ‘La comunità dell’Arca ha senso solo se risponde alle preoccupazioni e alle sfide odierne’. A mio modesto parere, è questa l’interpellazione che dovrebbe guidarci nelle nostre scelte e nei nostri impegni quotidiani, tanto individuali, quanto comunitari. Shantidas è stato un visionario nell’arco della sua intera vita. Non temiamo, pertanto, di afferrarne il testimone, perché l’Arca avrà sempre una visione portatrice di speranza nel mondo d’oggi”.*

Reazioni di vario tipo ha riscosso nella primavera del 2022 l’introduzione dell’ennesimo progetto telematico, questa volta di ospitalità reciproca (gratuita, a contributo libero o pattuito) fra tutti i membri dell’Arca in giro per il mondo: le case disponibili per l’accoglienza saranno ‘geolocalizzate’, inquadrare cioè nelle spire della sorveglianza e della mercificazione planetaria. Secondo i pareri più critici, gli ideatori di questa innovazione, su cui solo un’esigua minoranza di aderenti si è espressa, avrebbero potuto difficilmente discostarsi di più non solo dalle pagine de ‘I Quattro Flagelli’ di critica alle applicazioni nefaste di scienza e tecnica o dalla conferenza<sup>452</sup> pronunciata ad Ahmedabad nel 1977, di cui poco si discute nelle comunità, ma anche dagli articoli, apparsi a più riprese su ‘Nouvelles de l’Arche’, di vari economisti e filosofi della scienza dissidenti<sup>453</sup>.

---

<sup>452</sup> Lanza del Vasto, *Scienza e nonviolenza*, in: Antonino Drago (a cura di), *Il pensiero di Lanza del Vasto: una risposta al XX secolo*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, 2010; pp. 209-236.

<sup>453</sup> Si consiglia in modo particolare: François Partant, *La crise du développement*, in: *Nouvelles de l’Arche*, anno XLVI, n. 1, settembre-ottobre 1997, pp. 1-7; Pierre Thuillier, *Science et applications*, in: *Nouvelles de l’Arche*, anno XLVIII, n. 5, maggio-giugno 2000, pp. 131-140.

## CAPITOLO II

### La Filosofia di Lanza del Vasto

“Roberto Pagni: *Così il mondo sarebbe per voi relazione di relazioni di relazioni dipendenti le une dalle altre...*

Shantidas: *Conoscete quel giocattolo che chiamano ‘un mobile’? Un bastoncino appeso al soffitto con un filo, alle due estremità del quale pendono bastoncini più piccoli; allo stesso modo, da questi altri, fino agli ultimi pendono uccelli o pesci di carta lucida e colorata e quando proviene un soffio di vento dalla finestra tutto comincia a volare, girare, vivere, brillare. Una gioia per i bambini, per il filosofo: l’immagine del mondo.*

Roberto Pagni: *Ma per vedere l’immagine così chiara e gioiosa, bisogna essere un ‘filosofo bambino’.*

Shantidas: *Il titolo suona bene. I filosofi classici sono troppo adulti; credono di arrivare alla verità a furia di ragionare e soprattutto volendo dimostrare che l’altro filosofo ha sbagliato! Anch’io so ragionare e criticare, ma prima vedo.*”<sup>454</sup>

“*Il pensiero filosofico di Lanza del Vasto non è neppure avvicicabile senza trovarsi immediatamente implicati in un’avventura spirituale, esistenziale e anche sociale e politica. [...] La filosofia è da lui concepita come al servizio della vita e non viceversa*”<sup>455</sup>.

Sin dal centenario dalla nascita, celebrato il 13 gennaio 2001 a San Vito dei Normanni<sup>456</sup>, l’interesse per Lanza del Vasto, nonostante “*un mondo accademico arcigno, che accetta più facilmente la propria regressione nel ‘pensiero debole*”<sup>457</sup>, si è accresciuto esponenzialmente in ambito continentale e internazionale. Il suo pensiero, imperniato su una visione dialettico-conciliativa, si è rivelato a dir poco preveggenze, in merito soprattutto ad ampie questioni inerenti la non-violenza, l’ecologia, il dialogo inter-religioso, la rifondazione della società, la sobrietà felice, il recupero delle antiche saggezze, la cura della spiritualità, dell’unità e dell’integrità della vita. Come è stato riconfermato vent’anni dopo durante l’iniziativa di commemorazione organizzata dal Comune di San

---

454 Roberto Pagni, *Ultimi dialoghi con Lanza del Vasto*, Edizioni Paoline, Roma, 1981; p. 42.

455 Leonardo Lenzi, *Lanza del Vasto e altre esperienze ‘disoccidentanti’*, in: Antonino Drago (a cura di), *Il pensiero di Lanza del Vasto: una risposta al XX secolo*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, 2010; p. 87.

<sup>456</sup> Si legga, a tal riguardo, il resoconto scritto da Jean-Baptiste Libouban e pubblicato su *Nouvelles de l’Arche* a fine 2001. Pur patrocinato da Presidenza della Repubblica, Senato e Consiglio dei Ministri, l’incontro, in presenza anche della nipote del Mahatma Tara Gandhi, si svolse in maniera tanto discreta, quanto accorata: “*fui sorpreso di ascoltare il sindaco aprire la cerimonia, affermando che l’insegnamento di Lanza del Vasto non era riservato a qualcuno*”. Nonostante gli intervenuti, eccetto Libouban, fossero tutti accademici invitati dal professor Antonino Drago, “*eravamo ben lontani dall’arida analisi degli eruditi, dei dottori pedanti. [...] Quando però venne il momento di parlare della comunità, mi comunicarono che il tempo a mia disposizione era limitato. Presi allora dalla mia borsa una bella pagnotta di due chili*”, sfornata pochi giorni prima alla Borie Noble; “*mi alzai e la brandii in alto. Dissi loro ‘la comunità è questa’. Tutti avevano capito, il resto non era che infiorettamento, tranne le azioni di disobbedienza civile realizzate dai compagni del ‘dolce bandito’ di Puglia*”. Il terzo Pellegrino dell’Arca poté, inoltre, ritrovare Giannozzo Pucci e il cardinale Poupard, nonché ascoltare l’intervento dell’arcivescovo Francesco Gioia, sacerdote e frate cappuccino originario di San Vito, dal 1997 segretario del ‘Pontificio consiglio della pastorale per i migranti e gli itineranti’ (soppresso poi da Papa Francesco il primo gennaio 2017 e soppiantato dal ‘Dicastero per il servizio dello sviluppo umano integrale’), il quale gli “*disse cose bellissime su Shantidas*”. Il suo libello intitolato “*Io amo, dunque tu sei*” – *Saggio sulla religiosità di Giuseppe Lanza del Vasto*” è conservato presso la biblioteca dell’Università del Molise.

<sup>457</sup> Antonino Drago, *Fondamenti spirituali della nonviolenza*, in: Donatella Abignente e Sergio Tanzarella, *Tra Cristo e Gandhi: L’insegnamento di Lanza del Vasto alle radici della nonviolenza*, San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo, 2003; p. 141. L’autore del presente elaborato non può affermare con altrettanta certezza che lo scarso interesse accademico rispetto alla figura di Lanza del Vasto in Italia sia dovuto principalmente alla predominanza di quella pletora di correnti filosofiche contemporanee identificabili con il cosiddetto ‘pensiero debole’.

Vito dei Normanni il 29 settembre 2021, al quale chi scrive ha potuto partecipare, “*numerose tematiche, oggi situate al cuore del dibattito pubblico erano state esposte e sviluppate dal nostro autore tra gli anni ‘30 e ‘50 in un’indifferenza quasi generale*”<sup>458</sup>.

Daniel Vigne, come nessun altro studioso in Francia sinora, si è prodigato nella ricostruzione e nella divulgazione della filosofia dell’autore italo-fiammingo, ancora poco noto al vasto pubblico. Lui stesso ha vissuto tra il ‘72 e il ‘75, all’età di diciott’anni, presso la Comunità dell’Arca della Borie Noble, in terra occitana. Nel ‘65 aveva vissuto il primo folgorante incontro con Lanza del Vasto presso la precedente sede di ‘La Chesnaie’ insieme a sua madre<sup>459</sup>, appena rimpatriati dal Madagascar ormai indipendente. Giunto il nuovo millennio, cominciava a nutrire nei confronti del pellegrino fondatore “*un senso di indebitamento e il desiderio di rendergli onore. Era stato per me e per molti altri un risvegliatore senza pari*”<sup>460</sup>. Sin dai primi anni ‘90, sfogliando i ‘Viatiques’<sup>461</sup>, pubblicati poi postumi solo in minima parte, comprese che il valore del pensiero di Lanza del Vasto era molto più elevato di quanto l’opinione comune, specialmente accademica, credesse: al momento della dipartita, la sua opera scritta abbracciava, infatti, l’intero ventaglio di possibili generi letterari. Insoddisfatto dalla trattazione della ‘buona novella’ di Shantidas nella biografia di Arnaud de Mareuil, Vigne volle porvi rimedio redigendo una tesi di dottorato che ne esaminasse in maniera approfondita il vibrante pensiero. Sotto l’autorevole supervisione di François Chenet, il lavoro sarebbe stato presentato nel 2005 presso la Sorbona di Parigi. Per quanto encomiabile, il lavoro di Vigne non è stato, comunque, né il primo, né l’unico del suo genere. Un suo illustre predecessore era stato, ad esempio, René Daumal, grande amico di Lanza del Vasto, il quale già nel ‘55 contribuiva alla raccolta ‘Qui est Lanza del Vasto: Études, Témoignages, Textes’ con un pregevole saggio intitolato appunto ‘Le philosophe’ (Il filosofo), di cui è riportata la traduzione tra gli allegati (n.3).

Professore presso la Facoltà di Teologia dell’Istituto Cattolico di Tolosa fino al febbraio 2020, Vigne ha evidenziato di Lanza del Vasto “*la straordinaria coerenza intellettuale. Questo apostolo della non-violenza, questo pellegrino, poeta, musicista e profeta, fu altresì prima di ogni altra cosa un pensatore metafisico*”<sup>462</sup>. Per sei lunghi anni, quindi, ha condotto una minuziosa indagine dei manoscritti, soprattutto dei ventuno taccuini di vita errante, così come delle oltre trenta pubblicazioni redatte dall’autore, esponendone la filosofia in un’articolata disamina di millecinquecento pagine, distribuite in due volumi: il primo incentrato sulle dimensioni epistemologica ed estetica, il secondo sulle riflessioni ontologico-speculative. Grazie ai suoi sforzi, siamo oggi in grado di accogliere delle

---

458 Frédéric Rognon, *Lanza del Vasto et la modernité*, in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 83° année n°3, luglio-settembre 2003; p. 339.

459 I genitori di Daniel Vigne, René e Luce, abbandonata la vita da impresari nei possedimenti coloniali malgasci, decisero di convertire, dopo una bancarotta finanziaria, il proprio status di alleati dell’Arca, maturato in due anni di servizio estenuante come maestri di scuola a Nizza per circa trenta bambini (applicando i metodi pedagogici dell’Arca), in quello di postulanti in occasione della Noachia del 1972, trasferendosi con i due figli presso la comunità-madre della Borie Noble. [Fonte: *Nouvelles de l’Arche*, anno XXI, n° 3, dicembre 1972; pp. 33-39]

460 Daniel Vigne, *La Relation Infinie: La Philosophie de Lanza del Vasto, vol. I: Les arts et les sciences*, éd du Cerf, Parigi, 2008; p. 7.

461 Vigne definisce i quattordici taccuini di Lanza del Vasto, sopravvissuti all’usura del tempo, come un vero e proprio ‘laboratorio intellettuale’, composto da circa cinquecento pensieri numerati, di taglio non esclusivamente filosofico. Oggigiorno tale inestimabile patrimonio, insieme a centinaia di altri manoscritti inediti, corrispondenze, cassette audio (con registrazioni di conversazioni tenute fra gli anni ‘60 e ‘70), nonché quaranta quaderni compilati tra il 1953 e il 1977, è custodito dall’Associazione degli Amici di Lanza del Vasto ([www.lanzadelvasto.com](http://www.lanzadelvasto.com)), che ne regola gelosamente l’accesso e la consultazione.

462 Daniel Vigne, *Lanza del Vasto critico di Hegel*, in: Antonino Drago e Paolo Trianni (a cura di), *La filosofia di Lanza del Vasto. Un ponte tra Occidente e Oriente*, Jaca Book, Milano, 2008; p. 49.



considerazioni trinitarie “applicabili all’intera estensione dello spirito, dalla politica alla poesia, dalla conoscenza alla mistica”<sup>463</sup>. È stata costante in Lanza la ricerca della risonanza fra l’interiorità e l’esteriorità: la verità del pensiero esige coerenza propositiva, un confronto instancabile con la realtà delle cose, una verifica nella prassi. La radicale alternativa testimoniata dall’autore, che ha attirato nei decenni svariati detrattori ed estimatori, poggia su una maturazione teorica protrattasi in un lasso temporale di quasi sessant’anni, dagli anni universitari in Toscana negli anni ‘20 sino alla morte. Come ha commentato l’amico eremita Frédéric Vermorel, studioso e ammiratore di Shantidas sin dagli anni ‘90, il pensiero “è sempre un atto secondo, una riflessione, il ritorno su un dato pre-esistente”<sup>464</sup>. Il passaggio dalla conoscenza all’azione si è sostanziato, quindi, in uno sforzo di elevazione della volontà, in una ‘saggezza d’amore’ da cui intelligenza e sensibilità si protendono verso l’aspirazione etica e l’indagine introspettiva: “la via spirituale è fatta di saggezza, cioè di equilibrio. Non bisogna cadere nelle trance facili, né tanto meno disseccarsi. [...] Se si prende l’insegnamento come fine in sé [...] si rischia di cadere nell’aridità”<sup>465</sup>.

La parte iniziale del primo tomo di Vigne, intitolata ‘La sensibilità e le arti’, è stata dedicata innanzitutto alla facoltà sensibile dello spirito umano, in particolare al genio artistico, poi in secondo luogo all’essenza e alla genesi religiosa dell’arte. Lo studioso si è soffermato allora su una possibile ‘triade di arti’ (musica, plastica e poesia), per poi affrontare l’ἔργον come suprema arte d’amare. La seconda parte ha per titolo ‘L’intelligenza e il sapere’: vi si presenta dapprima la posizione filosofica di Shantidas in merito alle strutture cognitive astratte, dalle scienze matematico/geometriche ai concetti di tempo e movimento, per poi illustrarne l’epistemologia in riferimento alle scienze naturali. Il vertice della triade, corrispondente all’intelligenza riorientata su se stessa, include le sfere della coscienza<sup>466</sup>, della filosofia, della metafisica.

La prima parte del secondo tomo, intitolata ‘Metafisica: l’essere in cerca dello spirito’, affronta il processo di ascesi tanto dell’anima oltre la materia, quanto dell’intelligenza dal campo empirico alla conoscenza spirituale, fino all’immersione nella ‘scienza del sé’. La disamina speculativa si incentra così su ciò che Vigne chiama ‘io vivente’, con una dettagliata presentazione dei punti di disaccordo rispetto a Cartesio, fino a scandagliare il sublime mistero dell’essenza che accomuna l’umanità a tutti gli altri viventi; si focalizza, infine, lo sguardo sulla struttura ‘trina’ e relazionale di qualsiasi concepibile realtà spirituale. La seconda parte del volume, dal titolo speculare di ‘Ontologia: lo spirito in cerca dell’essere’, assume la ‘relazione’ quale categoria suprema di congiunzione degli opposti: “la relazione è il fine che Lanza persegue nella generosità della sua autobiografia, dov’è maestro e discepolo insieme”<sup>467</sup>. Accenna, inoltre, alle caratteristiche di una dialettica della

---

463 Daniel Vigne, *La Relation Infinie: La Philosophie de Lanza del Vasto, vol. II: L’être et l’esprit*, éd. du Cerf, Parigi, 2010; p. 36.

464 Frédéric Vermorel, *La Trinità in Lanza del Vasto*, in: Antonino Drago e Paolo Trianni (a cura di), *La filosofia di Lanza del Vasto. Un ponte tra Occidente e Oriente*, Jaca Book, Milano, 2008; p. 104.

465 Risposta di Lanza del Vasto in: René Doumerc, *Dialogues avec Lanza del Vasto*, Les Éditions du Cerf, Parigi, 1980; p. 123.

<sup>466</sup> “Quando l’uomo pensa, quando parla cioè interiormente, anche là cerca e pone un ascoltatore davanti a cui si giustifica, e da cui domanda un’approvazione: forma d’umanità generalissima stabilita al centro dell’io; la sua coscienza. La coscienza, nei primi anni dell’infanzia è il padre: lo sguardo e la voce del padre. [...] Quando l’autorità del padre cesserà di farsi sentire, si produrrà nell’anima che l’ha subita un vuoto che riempirà colla propria sostanza; e a quel momento della vita lo sguardo e la voce del padre si stabiliranno al centro dell’io, e la legge umana diverrà coscienza”. [Fonte: Giovanni Acquaviva, *Una concezione dell’etica e del diritto*, Tesi di Laurea in Giurisprudenza, Università di Pisa, 1925 (Scritto attribuito a Lanza del Vasto); p. 25]

467 Gabriella Fiori, *Lanza del Vasto e Simone Weil – Prime note sulla sintonia fra due grandi pensieri*, in: Antonino Drago (a cura di), *Il pensiero di Lanza del Vasto: una risposta al XX secolo*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, 2010; p. 107.

conciliazione, ben diversa dal metodo sintetico hegeliano: essa, infatti, non si basa sulla contraddizione, sulla negazione, o sulla negazione della negazione, ma trae spunto e proposito dalla ‘Relazione Infinita’, dall’unica e molteplice istanza divina.

Vigne si cimenta in via introduttiva anche nel tratteggio della personalità intellettuale di Shantidas, del suo peculiare modo di pensare, scrivere, conoscere, contraddistinto da originalità, indipendenza e intransigente autenticità. Lanza aspirò sempre con ardore a una rigenerazione filosofica; appena venticinquenne, si inserì nel solco di quella sorta di ‘religione romantica’ orfana di ogni dogma, che in Friedrich Nietzsche<sup>468</sup> aveva trovato a suo dire l’impeto iniziale. Col trascorrere degli anni, la sua fermezza poco incline a tergiversazioni e perplessità si coniugò ad una spontanea flessibilità, segno di un pensiero ‘in cammino’: “*la certezza è cecità, [...] peccato di orgoglio; l’umiltà e la fede conducono più lontano*”<sup>469</sup>. I moti del suo pensiero furono decisamente intuitivi e visionari: sospensioni, precipitazioni e cristallizzazioni generate dal concetto cardinale di ‘evidenza’. Il principale esponente del razionalismo moderno aveva invitato a dubitare, escludendo dal giudizio tutto ciò che l’intelletto, autonomo rispetto a corpo e sensibilità, non può cogliere in modo chiaro e distinto. Secondo Lanza, invece, all’evidenza può accedere l’intera struttura dell’essere, oltre riduzionismi fisici e mentali, grazie all’intuizione. La filosofia, coscienza della relazione vivente tra l’individuo e il mondo, culmina nella reintegrazione dell’esteriorità in una disciplina spirituale rivolta alla conoscenza del sé. È in questo difficile processo di fuoriuscita dai limiti del proprio ego che lo spirito, dinamico e incarnato, può manifestarsi nel movimento e nell’azione. La filosofia esplora lo scarto fra la complessità delle apparenze e l’enigmatica semplicità dell’essenza onnipervadente: essa ribolle come infinita ricerca di senso dinnanzi al sommo mistero, al contempo innegabile e inaccessibile. Comprendere che “*la fede nella verità smentisce tutte le certezze*”<sup>470</sup> significa affrontare la vertigine di uno slancio proteso alla sapienza, che però rinuncia a possederla, di un frutto proibito mai colto. Filosofare diventa, quindi, in Shantidas un’esperienza integrale, stravolgente per l’esistenza quotidiana: una scelta etica di risoluta fedeltà a ciò che si ritiene ‘Vero’, un sofferto e gioioso sforzo orientato ai doveri spirituali.

---

468 La stima nutrita da Lanza del Vasto nei confronti di Nietzsche è stata piuttosto fluttuante. Sommariamente ricostruita da Vigne nel primo volume della sua monografia [Cfr.: Daniel Vigne, *La Relation Infinie: La Philosophie de Lanza del Vasto, vol. I: Les arts et les sciences*, éd du Cerf, Parigi, 2008; pp. 201-202], essa risale alle più antiche righe cariche di elogi per le doti poetiche del filosofo tedesco. Nel ‘26, infatti, scriveva: “*Ho letto Nietzsche sei anni fa’ e ne sottolineai, quasi malvolentieri, solo alcuni passaggi. [...] L’ho letto lo scorso anno e ne ho sottolineati molti altri. Lo leggo quest’anno e non sottolineo più nulla, poiché tutto andrebbe sottolineato*” [Fonte: Viatique X, inedito, 2674]. Poco tempo dopo commentava: “*‘Così parlò Zarathustra’ è il più bel libro mai scritto dai tempi della Bibbia*” [Viatique X, inedito, 2785]. A fine anni ‘30, tuttavia, di ritorno dall’India e dalla Terra Santa, allo scoppio del secondo conflitto mondiale, il giudizio mutò radicalmente, come dimostra l’aspra filippica redatta in Svizzera nel ‘40 (poi apparsa sul periodico ‘Études Carmélitaines’ nel ‘46), riportata come allegato (n.2). Infine, negli anni ‘70, da esclamazioni del tipo “*Oh! Nietzsche, forse sono stato ingiusto verso di te...*” [Le Viatique I, VII, 9; p. 38] traspare una vena di pietosa tenerezza. In ‘Dialogue avec Lanza del Vasto’, infine, l’autore avrebbe citato a più riprese, in tono di apprezzamento, le opere del filosofo tedesco, come nel denso passo seguente: “*La coerenza e la saggezza sono le cose peggio condivise e possiamo affermare che più la società si sviluppa, più l’umano si trova indotto a rigettarsi, a sviluppare in sé la qualità che è socialmente apprezzata e a dimenticare il resto. Le nostre società sono i paesi dei grandi uomini di cui parla Nietzsche. Vi ricordate: Zarathustra vede un orecchio enorme su un piccolo volto invidioso e sull’asta di un corpo fragile e gli si dice che il grande orecchio è un grand’uomo, un genio. Ma Zarathustra conclude: ‘ho conservato la mia opinione che si trattava di un infermo alla rovescia privo di tutto, fuorché di una cosa di cui aveva in eccesso’. Potremmo aggiungere che nelle nostre società gli uomini piccoli si ritrovano ad essere come i grandi che Nietzsche denuncia*”. [Fonte: René Doumerc, *Dialogues avec Lanza del Vasto*, Les Éditions du Cerf, Parigi, 1980; p. 174]

469 *Dell’indefinita finitudine dello spirito*, ne ‘Gli approcci della trinità spirituale’, inedito, 1.21, p. 33.

470 *Ibidem*, p. 34.

La filosofia si traduce, sotto questa luce, in armonia fra saggezza nell'unità e amore nel dono; essa impedisce, in particolare, che la scienza, “*percezione generalizzata, misurata, codificata*”<sup>471</sup>, arrechi danno alla morale. Ecco perché, diversamente da quanto sosteneva Cartesio, essa non può prescindere dalla dimensione corporea: il ricercatore di verità, lo scienziato non trascura, ad esempio, l'alimentazione, il sonno, le relazioni tra i sessi, il linguaggio, l'abitazione, il vestiario, il tempo libero. Di filosofia, in altri termini, deve permearsi ogni singolo aspetto della vita<sup>472</sup>: la via mostrata da Shantidas ricalca, quindi, l'antica ‘vita philosophica’ mai abbandonata dalle sapienze orientali, “*più intuitiva che deduttiva: più che a dimostrare, si applica a far vedere. Non trasmette conoscenze libresche, bensì invita a un’esperienza*”<sup>473</sup>. Anche per suo tramite l'Occidente ha potuto, per altro, riscoprire sia la sterminata ‘scienza delle umane possibilità’, applicata in particolare dai cosiddetti ‘gimnosofisti’, gli ‘yogi’ e i ‘sadhu’ già noti a numerosi autori greci, sia la millenaria tradizione alchemica: secondo la sacra sapienza della terra di Kemi (antico nome d'Egitto, in riferimento alla ‘terra nera’ ricca di limo del letto del fiume Nilo), il pensiero impregna e trasfigura la realtà corporea, in un duplice processo di alleggerimento purificatore della materia e addensamento dello spirito<sup>474</sup>.

La filosofia costituì per Lanza del Vasto un'avventura polisemica, concepibile come atto attraverso cui lo spirito si rivede nello specchio delle sue opere: un moto di riunificazione tra soggetto e oggetto. Essa include l'arte di pensare, uno scrupolo di introspezione, il bisogno di riflessione, una visione globale sul mondo, la consapevolezza dell'interdipendenza. Il suo discorso richiede organicità, autenticità e coerenza di vita, sino all'emersione di una speciale razionalità sensibile e intuitiva, che si senta a proprio agio nella contemplazione dei misteri universali. La filosofia traghetta sino alle sponde della coscienza; essa è come un albero, anzi la sua linfa, grazie alla quale svettano i rami dell'arte, della scienza, della vita etica e religiosa; essa riconosce la necessità di una fonte primordiale a cui lo spirito può accedere in maniera diretta e incontestabile: “*la coscienza è spirito, ma non è ipso facto spirituale: deve diventarlo*”<sup>475</sup>. Persino elementari constatazioni dell'esistenza fisica possono riconnettere all'idea di infinito. La filosofia, dunque, non può prescindere da un principio inoppugnabile, percepito dallo spirito senza alcun bisogno di dimostrazione. A tal proposito, Lanza distingueva il dogma, soggiacente a qualunque sistema di pensiero, dal dogmatismo: “*il sentimentalismo sta al sentimento, come l'abuso sta al dogma*”<sup>476</sup>. Non vi era alcuna

---

471 René Doumerc, *Dialogues avec Lanza del Vasto*, Les Éditions du Cerf, Parigi, 1980; p. 167.

472 Nel giugno del '71 Chanterelle domandava a Jo Pyronnet, già professore di filosofia, cosa gli avesse apportato l'incontro con la dottrina di Shantidas: “*Ciò che ho trovato in Shantidas – rispondeva il Capitano – è la congiunzione della dottrina con la vita. Questa sembra un'evidenza da cui qualunque filosofia dovrebbe scaturire. Tuttavia, nel corso di tutti i miei studi, non avevo ancora rintracciato questo punto*“. [Fonte: *Nouvelles de l'Arche*, anno XIX, n° 9, giugno '71; p. 133]

473 Daniel Vigne, *La Trinité Spirituelle – Un libro magistrale finora trascurato*, in: Antonino Drago (a cura di), *Il pensiero di Lanza del Vasto: una risposta al XX secolo*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, 2010; p. 159.

474 L'alchimia, limitandoci alle riflessioni di Jung, compensa, integra, ricongiunge la lacerante scissione dell'insieme corpo-energia-mente dell'uomo moderno con il regno della natura, riuscendo ad armonizzare nell'Uno la dicotomia del soggetto e dell'oggetto, dell'osservatore e del fenomeno. Si tratta di un tentativo di rettificare, attraverso l'armonizzazione degli opposti, lo squilibrio ‘ratio-centrico’, causa di tante nevrosi contemporanee. L'incontro con l'alchimia rappresenterebbe il nesso storico tra il passato stratificatosi nelle dottrine gnostiche e neoplatoniche e la moderna scienza occidentale dell'inconscio, rientrando nella ‘parapsicologia’, ovvero la “*scienza che affronta quegli eventi biologici e psicologici che mostrano che le categorie di materia, spazio e tempo (e quindi causalità) non sono assiomatiche*”. [Fonte: Carl G. Jung, *Psychology and the Occult*, Princeton University Press, 1977; p. 156].

475 Daniel Vigne, *La Trinité Spirituelle – Un libro magistrale finora trascurato*, in: Antonino Drago (a cura di), *Il pensiero di Lanza del Vasto: una risposta al XX secolo*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, 2010; p. 158.

476 *Gli approcci della trinità spirituale*, inedito, A1, p. 6.

differenza, a suo dire, tra dogma e criterio: come non può sussistere una critica ‘scriteriata’, un’idea senza matrice, così non è immaginabile una filosofia senza dogma. Nel suo caso, la ‘Relazione Infinita’ tende alla conciliazione della molteplicità nel Tutto. La dialettica costruita in decenni di riflessioni da Lanza del Vasto si impernia, quindi, sulla conciliazione trinitaria degli opposti. Rimescolando gli assunti tipici del positivismo, secondo cui l’amore è il principio, l’ordine il fondamento e il progresso il fine del pensiero umano, l’autore preferì individuare la relazione come principio, la sintesi conciliativa come metodo, l’unità dei saperi scientifici, estetici ed etici come proposito. La filosofia funge, inoltre, da convalida implicita o esplicita delle stesse regole della scienza, per cogliere cioè la distinzione tra i risultati empirici dell’attività scientifica, in cui si osserva, descrive, misura, spiega, prevede, e la riflessione epistemologica su principi, concetti, valori e interessi che orientano la ricerca. Per questa ragione, affermava Shantidas, la filosofia è una ‘scienza delle scienze’, giacché ne indica la meta.

Cosmovisione e antropovisione si proiettano in Lanza del Vasto verso “*una concezione totale del mistero dell’universo, della nostra esistenza e della realtà estrema*”<sup>477</sup>. Fede e ragione non si escludono, ma si alimentano a vicenda in un equilibrio rinnovato; emblematico, a tal proposito, era stata la sua conversione “*per costrizione logica*”<sup>478</sup>, avvenuta all’indomani dell’acquisizione di un profondo insegnamento spirituale<sup>479</sup>. Secondo Vigne, i futuri filosofi occidentali potranno d’ora in avanti, anche grazie all’opera lanziana, pensare l’Assoluto e l’Infinito senza asservirsi necessariamente alla teologia. L’autore italo-fiammingo avrebbe incarnato, infatti, secondo alcuni osservatori un passaggio speculare “*dalla filosofia alla teologia e dalla teoria alla prassi dell’impegno storico*”<sup>480</sup>. La filosofia torna ad essere così una ‘metacritica’: non più negazione della negazione, ma ribadimento dell’affermazione, della primordiale evidenza, in un’impresa filosofica che si traduce nell’ardua (e talvolta controproducente) ricerca del rapporto diretto con Dio. L’aspirazione filosofica trascende allora per Lanza il mero sapere intellettuale: il nutrimento della conoscenza contemplativa, anche detta ‘gnosi’, viene a distinguersi nettamente dal decostruttivismo, mosso dal vano piacere della vittoria nella diatriba, rivelandosi punto di contatto tra “*gioia della ragione e amore per la saggezza*”<sup>481</sup>. Come nell’antica accezione pitagorica, la filosofia diventa ‘conoscenza di e per l’amore’, inestricabilmente legata al dialogo e alla relazione: un ‘filosofo senza φιλία’, amava ripetere Shantidas, è un arido sofista. Ricercatore dell’evidenza nel Vero, egli caldeggiava un’esperienza totale di spirito, anima e corpo, sostenendo che qualunque cosa può e dovrebbe essere pensata e vissuta solo in relazione. Così facendo, la congiunzione degli opposti si protende verso l’infinito, impregnando tutte le espressioni dello spirito, in primis l’attività etica: “*i grandi affermatore di valori etici – d’altronde – [...] non domandarono ai casi della vita che di offrir loro degli spunti e una materia, un terreno per la loro danza. [...] Fecero tutto ciò che vollero,*

---

477 Daniel Vigne, *La Trinité Spirituelle – Un libro magistrale finora trascurato*, in: Antonino Drago (a cura di), *Il pensiero di Lanza del Vasto: una risposta al XX secolo*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, 2010; p. 152.

478 Lanza del Vasto. *Viatique V, VI, VII: La conversion par contrainte logique*, Denoel, Parigi, 1974.

479 Diversi studiosi concordano nel ritenere che probabilmente Lanza del Vasto si sia equivocato nell’attribuzione della citazione ‘*Deus autem relatio est sed non relativa quia immutabilis*’, presentata come dirimente per la sua (ri)conversione al cristianesimo, a San Tommaso d’Aquino, riconducendola piuttosto a Sant’Agostino. In ogni caso, Frédéric Vermorel ha evidenziato che la prima conversione dell’autore, benché fosse ancora claudicante, risale a ben vedere al 1923, quando in una lettera indirizzata a Madeleine Viel raccontò di essersi “*riconciliato con Dio*” su ispirazione del mistico fiammingo Jan van Ruysbroek. [Cfr.: Lanza del Vasto, *Lettere giovanili (1923-1936)*, PLUS, Pisa 2006; p. 19]

480 Paolo Trianni e Paolo Pellegrino, *La filosofia di Lanza del Vasto: una proposta di collocazione all’interno dello spiritualismo cristiano*, in: Antonino Drago (a cura di), *Il pensiero di Lanza del Vasto: una risposta al XX secolo*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, 2010; p. 60.

481 *Le Viatique II*, XVIII, 63, p. 266.

*vollero tutto ciò che fecero*<sup>482</sup>. La filosofia condivide, insomma, la libertà e la creatività con l'arte, la premura di definire e legittimare le basi epistemologiche con la scienza, l'orientamento dell'intera conoscenza verso l'amore con l'etica e, infine, con la teologia un'amichevole collaborazione circa i quattro principali nodi esistenziali di nascita, malattia, vecchiaia e morte: stimoli alla vita così poderosi da indurre il giovane autore ad affermare: *“non vi è nulla di più vicino alla morte che la felicità perfetta”*<sup>483</sup>. La filosofia, insomma, non equivale per Shantidas a un'accumulazione di presunti saperi reificati, ma ad una delicata opera di retto discernimento del permanente dall'impermanente, approssimandosi a quell'intuizione del Tutto che si effonde dalla pura coscienza del sé.

Seguendo la suddivisione in capitoli e i titoli apposti dal professore francese, se ne rispetterà in parte la sistematizzazione nel resto del capitolo. Metodologicamente, egli ha dapprima analizzato in chiave tematica i testi per individuarne la logica interna, per poi raggrupparli in base all'affinità qualitativa e all'ordine di 'invenzione'. Duplicando il suo stesso esempio, lasceremo *“parlare estesamente l'autore al fine di riportare fedelmente il suo pensiero”*<sup>484</sup>, introducendo approfondimenti, digressioni e comparazioni laddove sembrerà opportuno. Sebbene la 'cattedrale' lanziana si sia espressa in svariate forme nel corso dei decenni, essa gode secondo Vigne di una sorprendente coerenza e fedeltà alla linea originaria. Al '35 risale, infatti, il primo progetto di ampliamento e riorganizzazione delle categorie cognitive esposte nella tesi sulla 'Trinità Spirituale' discussa sette anni prima; ebbene, i cinque approcci complementari in cui esso si declinava sono stati adoperati da Vigne come solchi di un minuzioso schema interpretativo: epistemologico, ontologico, analitico, fenomenologico e dialettico. Sorprende constatare, tuttavia, che delle tre macro-dimensioni in cui l'impianto filosofico di Shantidas si è da sempre articolato, corrispondenti non a caso alla tripartizione in potenze dello Spirito (estetica, intellettuale ed etica), la terza risulta mancante: *“l'aspetto morale e politico dell'opera di Lanza è estremamente interessante, ma è stato oggetto di studi altrui”*<sup>485</sup>. Sarà, quindi, proprio a questi 'studi altrui' che faremo riferimento nei capitoli successivi di questa tesi, per illustrare la trascurata opera pedagogica, socio-politica e giuridica di cui il Patriarca-Pellegrino, insieme all'intera Arca, è stato l'architrave.

## 2.1 Le arti e le scienze: la sensibilità estetica

La sensibilità estetica è per Lanza del Vasto il primo imprescindibile gradino della scala filosofica, come si evince da un eloquente estratto inedito risalente al '68: *“Dal momento che ‘non c'è nulla nell'intelletto che non sia prima transitato per i sensi’, tutto ha inizio storicamente e logicamente dalla Qualità, con l'esplorazione e la decodificazione dell'universo sensibile, da cui [discendono] il mito e gli incantesimi magici e liturgici. La prima scienza è, quindi, arte: metafisica, fisica, astronomia, geometria, storia, diritto, precetti e comandi morali sono insegnati dapprima in poesie, musiche, architetture, figure, tracciati, scolpiti o dipinti. Cominceremo, pertanto, la nostra filosofia, al crocevia di ciò che accomuna i classici e gli antichi, dall'estetica”*<sup>486</sup>. Il canone dominante nella

---

<sup>482</sup> Giovanni Acquaviva, *Una concezione dell'etica e del diritto*, Tesi di Laurea in Giurisprudenza, Università di Pisa, 1925. [Scritto attribuito a Lanza del Vasto]; p. 8.

<sup>483</sup> Giovanni Acquaviva, *Una concezione dell'etica e del diritto*, Tesi di Laurea in Giurisprudenza, Università di Pisa, 1925. [Scritto attribuito a Lanza del Vasto]; p. 11.

<sup>484</sup> Daniel Vigne, *La Relation Infinie: La Philosophie de Lanza del Vasto, vol. I: Les arts et les sciences*, éd du Cerf, Parigi, 2008; p. 24.

<sup>485</sup> Ibidem, p. 26.

<sup>486</sup> *Cahier de note 1968B*, inedito, pp. 14-15.

tradizione filosofica occidentale ha spesso svalutato, secondo Vigne, la sensibilità come fonte ‘impura’ di conoscenza: nido di errori, ‘oscurità carnale’ da allontanare mediante l’astrazione e la subordinazione alla direzione intellettuale. Per Lanza, invece, al fianco della conoscenza logico-razionale, la dimensione estetica assume a vera e propria ‘filosofia poetica’: “*la sensibilità è una delle potenze dello spirito [...], la sua faccia interiore*”<sup>487</sup>, che impregna anche altre espressioni elevate di vita spirituale connesse a volontà e intelligenza.

Primordiale, la sensibilità fu analizzata da Shantidas prima di tutto nella sua complessità, quindi aperta alla dimensione mistica. I sette sensi, se convertiti, veicolano a suo dire percezioni diverse del Divino: “*la vista diventa visione; l’udito vocazione, voce, [...] il tatto, presenza a se stessi e a Dio, [...] l’olfatto diventa discernimento degli spiriti, [...] il gusto diventa la delizia del silenzio, [...] il senso intimo diventa la coscienza, [...] il senso sessuale è il presentimento dello Sposo*”<sup>488</sup>. La sensibilità oscilla, infatti, tra le due polarità del piacevole e dello spiacevole: nella regolazione cosmica, provare dolore riveste una funzione cruciale di allerta. Il punto di stabilità del pendolo affettivo, che ha “*la natura del piacere e la profondità del dolore*”<sup>489</sup>, è la serenità, la gioia: via mediana fra tristezza e allegria, “*colore dell’anima*”<sup>490</sup>, essa rappresenta un tesoro da preservare tanto nella pena, quanto nell’appagamento. D’altronde, come recita anche la celebre ‘Preghiera del Fuoco’, ancora oggi declamata in semicerchio ogni sera attorno al ‘Sacro Fuoco’ nelle Comunità dell’Arca, l’amore è paradossalmente equiparato alla ‘gioia di soffrire’. Sin dal ‘25, Lanza prese le distanze dall’atarassia epicurea, così come da qualsiasi ideale stoico di serenità negativa; la tesi presentata tre anni dopo avrebbe delineato una distinzione tra:

- Sensibilità passiva, statica, conservatrice, correlata al mondo vegetale, al sonno e all’agio;
- Sensibilità mobile, attiva e dinamica, corrispondente ai regni animali, alla fame e al desiderio di piacere;
- Sensibilità unitiva, stabile, equilibrata, correlata alla gioia e alla forma umana.

In una scala dei gradi di sensibilità, rimaneggiata a più riprese tra gli anni ‘60 e ‘70, Lanza mostrò come impressioni, emozioni e sentimenti risvegliati dall’esperienza estetica ascendono prima verso lo zelo della coscienza etico-religiosa, poi raggiungono l’estasi della passione mistica. Al crocevia di intelligenza e sensibilità, quindi, scaturiscono quattro facoltà: la percezione, l’intuizione, l’arte e la simpatia. Pur adottando il principio empirico per cui nulla resta nell’anima senza un previo transito nei sensi e nel corpo, l’autore riteneva, diversamente da Hume, che l’anima non si estingue nel corpo, nè l’intelligenza nella sensibilità, nè tantomeno che le idee costituiscono sensazioni secondarie: la percezione era anzi per lui il “*solco attraverso cui l’intelligenza getta radici nella sensibilità*”<sup>491</sup>. Quest’ultima, detto altrimenti, non è un materiale informe che l’intelligenza può manipolare, ma il suo stesso impulso iniziale, il riferimento fondante. In un rovesciamento rispetto al pensiero di Kant, la sensibilità, grazie alle forme percettive, è origine di un atto creativo accolto dall’intelligenza. Specularmente, l’intuizione è per Lanza una manifestazione dell’intelligenza sensibile: sintesi di sensi e intelletto, sapore del sapere, midollo dell’antica ‘sapientia’: “*affinché la conoscenza diventi vivente, profonda, [...] è necessario che voi sentiate ciò che sapete*”<sup>492</sup>. La conoscenza incarnata è,

---

487 Lanza del Vasto, *Les Quatre Piliers de la Paix*, Éd. du Rocher, Monaco, 1992; p. 268.

488 *Viatique XXI*, inedito, 42. Con quest’ultima affermazione, Lanza del Vasto lasciava trapelare qualche riverbero dei suoi studi in merito all’esperienza sessuale come origine di quella religiosa.

489 Lanza del Vasto, *Principes et préceptes du retour à l’évidence*, Denoël, Parigi, 1945; p. 122.

490 *Viatique XIX*, inedito, 6853e.

491 *Le Viatique I*, VII, 9; p. 248.

492 Lanza del Vasto, *Approches de la vie intérieure*, Denoël, Parigi, 1962; p. 312.

quindi, distinta, ma non opposta, rispetto al sapere astratto: mediante l'intuizione, la forza concreta dell'esperienza sensoriale si coniuga alla portata infinita dell'impresa concettuale. Si consegue, quindi, pienezza vivificando la conoscenza razionale (oggettiva, fredda, secca) e superando i limiti di quella sensibile (immediata, calda, incerta). Persino la fede risulta, in quest'ottica, sperimentabile come riconoscimento intuitivo di valori supremi, refrattaria a costrizioni esterne in uno spirito antidogmatico e antiautoritario. Qualunque esperienza sensoriale, interiore o esteriore che sia, si basa in effetti sulla 'credenza' nell'esistenza di una soglia tra 'aldilà' e 'aldiqua'. Nell'artista, dunque, convergono le tre potenze dello Spirito, la sensibilità, la lucida comprensione e la volizione, che ne trasformano l'opera in "*un esercizio spirituale*"<sup>493</sup>. Anche la simpatia, come l'amore, espande la sensibilità tramutandosi in empatia: "*se amo, sento l'altro, cioè ciò che è aldilà, come se fosse me*"<sup>494</sup>. Per non rischiare di invadere il campo dell'etica, Vigne non si addentra a questo punto della disamina nelle possibili ricombinazioni tra volontà e sensibilità; si limita a segnalare come per Shantidas l'ampio concetto di 'senso' abbracciasse tanto la sensazione fisica e il sentimento affettivo, quanto il significato logico e la direzione volontaria etico-mistica. Ne consegue che la sua filosofia torna costantemente al piano sensibile quale permanente 'rivelazione esistenziale', lasciando affiorare il suo carattere relazionale. La sensibilità oltrepassa, infatti, l'opposizione soggetto interno – oggetto esterno: nè uniforme, nè omogenea, l'unità della sensazione racchiude sempre la varietà, un "*abisso senza fondo*"<sup>495</sup>, una spiazzante resistenza, "*la prima forma della finitudine dell'individuo*"<sup>496</sup>. In breve, quindi, l'esperienza sensibile può essere vissuta come frutto immediato e costante di una 'filosofia della relazione'.

L'arte è stata, quindi, intesa da Shantidas come "*il prolungamento dell'istinto nello spirito*"<sup>497</sup>, "*pienezza del sentire*"<sup>498</sup>, intuizione pensata dall'intelligenza e direzionata dalla volontà. Al pari del sogno, essa elimina l'opposizione fra materia e forma, tra 'reale' e immaginario, tra mondo e coscienza: nell'arte il sogno diventa realtà. L'artista, tuttavia, non resta necessariamente prigioniero dei suoi sogni: la sua opera può tanto riprodurre realtà visibili, quanto estrinsecare cose invisibili. Il genio prevede e mobilita un atto volontario affine al gioco, in cui si sposano lavoro e riposo; necessario al sano equilibrio umano, esso favorisce anche l'eliminazione di eventuali "*pulsioni distruttrici in forma decente e innocente*"<sup>499</sup>. Oltre l'utile e il futile, l'arte rappresenta un desiderio umano universale: "*al contrario del lavoro e del gioco, l'arte non ha alcun fine da conseguire, se non raggiungere la perfezione del fare*"<sup>500</sup>. I bisogni di comunicazione ed espressione estetica rispecchiano una sintesi di gioco e legge, che è festa sovrana, "*parola, visione, sentenza, profezia*"<sup>501</sup>. Il segreto dell'arte può essere scoperto per Lanza solo quando il cuore si infiamma: sottraendosi ai criteri temporali, essa si rivela un 'agire non agendo', una "*tenace volontà di non volere*"<sup>502</sup>. L'arte

---

493 René Doumerc, *Dialogues avec Lanza del Vasto*, Les Éditions du Cerf, Parigi, 1980; p. 110.

494 *Viatique XVII*, inedito, 5996.

495 *Viatique IX*, inedito, 1974.

496 *Ibidem*, 2031.

497 *Viatique XVIII*, inedito, 6476.

498 *Viatique IX*, inedito, 1549.

499 *Viatique XII*, inedito, 3468.

500 *Nouvelles de l'Arche*, anno XXI, n° 1, ottobre 1972; p. 2.

501 *Ibidem*, p. 4.

502 *Viatique X*, inedito, 2647.

coniuga, quindi, lo slancio fiorentino dell'ispirazione con la stabilità unificante, ritmica e architettonica dello stile: ogni opera è, secondo l'autore, "un trattato di pace tra spontaneità e canone"<sup>503</sup>. Lo stile, se amabile e fiero, costituisce nell'arte ciò che la dignità è nell'azione; complice dell'ispirazione, esso si contrappone all'invenzione e la fa fiorire. L'arte, in altri termini, è una fecondazione della libertà da parte della legge, dello stile, della disciplina in ogni mestiere. Ispirandosi ad 'Eupalinos' di Paul Valéry, Lanza riteneva che la più grande libertà nasce dal più grande rigore. Del processo artistico cercò, inoltre, per tutta la vita di individuare delle possibili costanti; purificare i toni, semplificare i tratti, imprimere un ritmo ai movimenti e alle azioni, gestire l'equilibrio fra le parti e le corrispondenze, non perdere mai il centro e la fonte vitale da cui proviene tutta la bellezza: furono queste per Shantidas le più importanti prescrizioni sia dell'arte, sia della vita in generale. Nell'opera d'arte le risonanze, le allusioni sono ricomposte e armonizzate, benché essa resti sempre al contempo imperfetta e capace di "sorprenderci con quanto ci aspettavamo"<sup>504</sup>. L'arte, dunque, non dovrebbe mirare allo straordinario, alle macchinose stravaganze, giacché "la semplicità è il lusso dei grandi"<sup>505</sup>. Se non esiste un'arte solitaria, essendo intrinsecamente relazionale, chiunque è di conseguenza un potenziale artista: "più l'artista accusa il suo carattere unico, più assume un valore universale"<sup>506</sup>. Oltre il soggettivismo narcisista, quindi, l'arte è comunione tra spiriti incarnati, nonché un'incorporazione del mondo nella sensibilità dell'artista, "il più puro compimento dell'amore di sé"<sup>507</sup>: l'artista, in altri termini, non è più sensibile dei suoi simili, ma coglie meglio le relazioni tra sentimenti ed espressioni. L'intera opera di Lanza del Vasto, anche negli scritti più seri, è attraversata da un soffio di bellezza creatrice, in cui appare evidente quanto la sensibilità fosse per lui un orizzonte spirituale, molto più che meramente percettivo.

Incensato da Vigne anche come filosofo dell'arte, Lanza riteneva che l'opera estetica non dovesse ridursi alla copia conforme del visibile, ma potesse rendere visibili gli aspetti celati del mondo: perenne gestazione di ciò che deve costantemente nascere. Se genesi e genio condividono la stessa origine etimologica, l'arte diventa "creazione di un corpo immortale"<sup>508</sup>. Già negli appunti del '34, il filosofo manifestava le prime difficoltà ad affrontare teoricamente il nesso fra arte e tempo: la prima, concluse, redime il secondo grazie al ritmo e lo riassorbe nel presente. Imponderabile, l'arte ripugna ogni strumento di misurazione: a differenza della scienza, che si sofferma sullo spazio per rintracciare costanti, l'arte inventa il nuovo, l'eccezionale, l'irripetibile. La scienza spiega il mondo della materia, le sue forme inerti, mentre l'arte pulsa insieme alla vita, come una sorta di 'scienza dell'unico', dell'intimo, del particolare, del mutamento. Mentre i risultati apparentemente inossidabili della scienza si disgregano nei secoli, le 'fugaci' opere d'arte risplendono a lungo, rivelandosi "una forma salda e fortificata contro lo scorrere del tempo verso la morte inevitabile, una barca che risale il flusso del tempo"<sup>509</sup>. Shantidas criticava aspramente la silente visione lineare del tempo, quale freccia che uccide, consumandosi nella durata. Nel ritmo, invece, identificava la primordiale espressione estetica della relazione, l'universale germe originario di ogni cultura ed espressione della vita spirituale. Introduceva così facendo un elemento logico nell'arte: il ritorno, il

---

503 René Daumal e Lanza del Vasto, *Dialogue du style*, Cahiers du Sud n° 252, Marsiglia, 1943; p. 11.

504 *Viatique XV*, inedito, 5573.

505 *Viatique X*, inedito, 3192.

506 Lanza del Vasto, *La Trinité spirituelle*, Denoël, Parigi, 1971; p. 97.

507 Lanza del Vasto, *Principes et préceptes du retour à l'évidence*, Denoël, Parigi, 1945; p. 134.

508 *La trinità spirituale*, inedito, 2.18, p. 42.

509 *L'Écrivain comme conscience du temps*, inedito, p. 8.



ricordo, la ripetizione. Il ritmo ordina lo spazio con proporzioni e simmetrie, scandisce il tempo come pulsazione: nel ritmo dell'arte il tempo non è più perdita, crollo, fuga irreversibile. Il tempo caratteristico dell'arte, quindi, non è la durata corruttrice e usurante, bensì “*la forma concettualizzata della vita*”<sup>510</sup>, una pienezza inestinguibile. Secondo Lanza, in altri termini, l'arte non può fermarsi all'effimero, ma ha il compito di dischiudere l'eternità del presente: la profondità dell'opera dipende perciò dalla sua centralità nella vita dell'artista, nonché dalla risonanza della sua personalità. A differenza di Hegel, per il quale l'uomo o la donna di genio appartiene totalmente alla sua epoca (arte d'attualità), Shantidas non esaurisce la figura dell'artista nell'espressione individuale di uno ‘spirito collettivo’: resta piuttosto il testimone di una grandezza che oltrepassa il tempo. L'eterno presente dell'arte abbraccia, quindi, sia il passato, spiegato dalla scienza, sia il futuro, prefigurato dall'etica, in un'immagine di eternità scevra da qualsiasi teleologia.

Alla ricerca di una sintesi fra razionalità ed arte, Lanza del Vasto non esitò a definire il gusto estetico come “*ragione sensibile*”<sup>511</sup>: estetica e scienza hanno pari dignità e tendono ad una fruttuosa complementarietà. Il sentimento metafisico, relazionale e indefinibile del gusto diventa per lui l'intuizione pura dell'interiorità, una sorta di sensibilità auto-senziente. Considerava la bellezza un piacere senza pari: inesplicabile, al contempo armoniosa e lacerante, essa manifesta l'accordo di ogni parte con il tutto, la presenza dell'Uno in ogni forma. Manifesta o nascosta, la bellezza è una sintesi vivente aldilà di qualunque classificazione separatrice: l'essenza dell'arte si ritrova, pertanto, in questo tipo di relazione conciliativa. Dall'oscillazione primordiale fra terrestre e celeste, l'arte scaturì:

- da un atto religioso ben preciso: la danza;
- da un evento religioso ben preciso: la festa, la cerimonia liturgica<sup>512</sup>, il rito;
- da un edificio religioso ben preciso: il tempio;
- dalla convergenza dei tre nell'arte più antica: il teatro.

Soprattutto nella raffigurazione degli dei, l'arte ha tentato di intessere un legame con il cosmo; nei ritmi della danza essa ha coniugato, in maniera immediata e onnicomprensiva, l'interiorizzazione di una scansione esteriore (marziale, guerriera) con l'espressione di un'emozione interiore (amorosa, seduttrice), al punto che “*una cosa è bella quando il nostro spirito può danzarla*”<sup>513</sup>. All'origine di tutte le altre manifestazioni estetiche, i gesti del danzatore prefigurano il disegno, la scultura, l'architettura; la sua voce preannuncia la musica, la poesia, la preghiera. È interessante notare l'ambiguità con cui il giovane Lanza comprendeva la festa in quanto liberazione dai condizionamenti convenzionali: “*Dio stesso non ha di che immischiarsi, né chiederci di renderGli conto, poiché là [nella festa, n.d.t.] non siamo più nel mondo da Lui creato, ma in quello da noi stessi creato*”<sup>514</sup>. La festa è intesa, pertanto, come la commemorazione di un'estasi collettiva, “*il sogno dopo l'amore*”<sup>515</sup>. Essa attualizza l'eternità nell'unità del momento, proprio come l'arte la rende accessibile nel

---

510 *L'Écrivain comme conscience du temps*, inedito, p. 6.

511 Lanza del Vasto, *Les étymologies imaginaires - Vérité, vie et vertu des mots*, Denoël, Parigi, 1985; p. 41.

512 “*La liturgia è l'arte sacra, [...] l'arte di rendere sacro, l'arte del sacrificio e della consacrazione che procede con gesti particolari, esige degli ornamenti particolari, particolarmente armoniosi e raccolti e comporta processioni nate dal cuore di cantori e danzatori*”. [Fonte: Roberto Pagni, *Ultimi dialoghi con Lanza del Vasto*, Edizioni Paoline, Roma, 1981; p. 119]

513 *Viatique IX*, inedito, 1618.

514 *Viatique IX*, inedito, 1499.

515 *Viatique XII*, inedito, 3479.

presente: “ogni festa è un matrimonio”<sup>516</sup>, la traccia di un’incommensurabile gioia spirituale oltre dolore e piacere. Shantidas era fortemente convinto che ogni sistema culturale derivasse da uno specifico culto: “una civiltà, con le sue opere, le sue istituzioni, i suoi costumi, rappresenta lo sviluppo organico di un germe religioso, e qualunque creazione artistica o intellettuale è una nuova fecondazione dell’idea religiosa primitiva”<sup>517</sup>. Ripeteva in maniera ancora più chiara: “Non sono tra coloro che disprezzano la cultura; essa costituisce uno sbocco per la vita interiore; è il frutto di lunghi studi scevri da spirito di lucro e da ambizione; è la valorizzazione di questo inestimabile dono di Dio agli uomini: l’intelligenza. [...] La cultura, come la intendiamo oggi, [...] è incompleta. Vi manca l’essenziale. Dimentichiamo troppo spesso che cultura e culto sono la stessa parola. Ci sono paesi dove l’intera cultura è religiosa. Fu il caso anche delle nostre per secoli. I chiostri furono a lungo da noi gli unici ‘centri culturali’”<sup>518</sup>. Il tempio, in particolare, permette all’arte di esplodere nello spazio, tanto che l’autore lo chiamava evocativamente “una festa in pietra”<sup>519</sup>. Estensione dei movimenti compiuti dagli arti, l’arte adoperata nell’edificazione dei templi, sacra dimora delle celebrazioni, rispecchia nelle proporzioni la potenza estensiva della terra (geometria) e l’ordine del cielo (astronomia). È in questo contesto che il teatro assume un alto valore sacrificale: nell’esaltazione distruttiva, nella violenza collettiva di un eroe che diventa vittima, l’egregore si sbarazza del terrore comune. Anche per Shantidas, quindi, l’eroe tragico è la vittima sacrificale che sigilla l’unità del gruppo: la parola ‘tragedia’, osservava, deriva da τράγος, in riferimento al corteo dei capri da immolare. Di conseguenza, come nel tempo l’eroe fu sostituito dal capro, così il rito fu rimpiazzato dal dramma. Se la morte dell’eroe/totem è stata la ragion d’essere della festa, i sacrifici antichi anticiparono quello, ad esempio, del Cristo: “ho appena assistito alla tragedia perfetta all’origine della tragedia stessa, la messa”<sup>520</sup>. Persino il comico, secondo l’autore, è derivato dai riti sacrificali di esecrazione: la risata, gesto mimetico che segna l’appartenenza al clan, avrebbe tratto origine, a suo avviso, addirittura dalla ‘danza dello scalpo’ attorno ai condannati. Nell’amara storia dell’umanità, Lanza intravedeva un processo degenerativo di profanazione e decadenza della sorgente spirituale dell’arte, transitata dalla sobrietà al fasto in ogni stile, dalla glorificazione di Dio alla celebrazione egotica della personalità dell’artista.

Le varie arti sono geneticamente interrelate, riflettendo le tre potenze dello Spirito. Le arti ‘interiori’, uditive, temporali, astratte, quali il canto, fanno da contraltare alle arti ‘esteriori’, spaziali, visive, plastiche, quali la pittura e la scultura: entrambe culminano, secondo Shantidas, nell’arte ‘alterna’ della letteratura e della poesia. Refrattaria a qualsiasi visualizzazione, la musica si rivela fra tutte l’arte più inafferrabile. Emerge dai taccuini che nel ‘41 Lanza si appassionò alla teoria pitagorica<sup>521</sup> delle proporzioni “applicata al contempo alle matematiche, alla musica e alla cosmogonia”<sup>522</sup>. Egli fu per altro prolifico compositore e cantante, autore di quattro dischi<sup>523</sup>, tre canzonieri, liriche teatrali e cantilene poetiche. La musica, la più intima fra le arti, si compone di rumori il cui timbro è reso

---

516 Lanza del Vasto, *Les Quatre Piliers de la Paix*, Éd. du Rocher, Monaco, 1992; p. 257.

517 *Una concezione dell’etica e del diritto*, inedito, p. 1.

<sup>518</sup> René Doumerc, *Dialogues avec Lanza del Vasto*, Les Éditions du Cerf, Parigi, 1980; p. 169.

519 Lanza del Vasto, *Les Quatre Piliers de la Paix*, Éd. du Rocher, Monaco, 1992; p. 261.

520 *Le Viatique I*, VIII, 17, p. 294.

521 Cfr.: Vincenzo Capparelli, *La sapienza pitagorica*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1988.

522 *Viatique XX*, inedito, 7066b.

523 Registrati presso Studios SM, essi sono: *Trouvères, troubadours et grégorien* del ‘58; *Chansons populaires de l’Arche* del ‘63; *Les Mal-aimées* del ‘68; *Rendons grâce au Seigneur de la vie* del ‘75.

puro e stabile fino a fissarsi in note, ovvero vibrazioni ritmiche che si propagano nell'etere, 'akash': concetto ripreso dalla tradizione vedica per denotare "lo spazio invisibile in cui si dispiegano le forme musicali"<sup>524</sup>. Esso è indivisibile, un 'continuum' perfettamente uniforme che può ondulare, vibrare, ma mai frammentarsi, in quanto "più duro dell'acciaio"<sup>525</sup>. Scopo della musica é per Shantidas filtrare le emozioni, in un'armonia proiettata verso la matrice divina. Eloquentemente risulta, a tal proposito, un denso brano annotato di suo pugno nel '26, in lingua inglese: "la musica è la morte di tutti i dolori e di tutti i piaceri, la morte di tutte le forme, la morte di tutto ciò che è stato amato nella vita, la morte della memoria, la morte del mondo intero nella bellezza"<sup>526</sup>. Come la filosofia, la musica punta alla 'Relazione Suprema' e ne discende; in quanto arte, trae anch'essa origine dal milieu religioso, per sprofondare poi nella decadenza fino alle "ridicole fanfare militari"<sup>527</sup>. Particolarmente amate dall'autore erano, invece, l'articolazione ritmica della musica indiana, il canto gregoriano, nonché le tradizioni medievali popolari dell'Europa occidentale e meridionale, come quelle dei *troubadours* provenzali e dei cantastorie siciliani. Quanto alla pittura, "luce pesante"<sup>528</sup>, l'autore si mostrò tiepido verso le raffigurazioni greche, entusiasta rispetto ai primitivi affreschi rupestri e alle scuole di mosaico bizantino, estasiato dallo stile romanico e gotico, in cui ritrovava la maniera dei Micenei, dell'India e della Cina antiche, dell'America e dell'Africa pre-coloniali, dei Franchi, dei Burgundi, "dei contadini d'ogni tempo e paese"<sup>529</sup>. Senza calarci in un'esposizione dettagliata delle ricche opinioni formulate dall'autore sui vari periodi della storia dell'arte europea, basti osservarne la costante intenzione di decifrarli e porli in connessione, circondandosi sempre di variopinte amicizie artistiche. Particolarmente difficoltoso si rivelò, tuttavia, l'intento di collocare l'architettura, sommamente stimata come impalcatura delle civiltà, nel ventaglio delle possibili manifestazioni estetiche. Se in una triade abbozzata nel '25 essa assumeva una posizione mediana, insieme alla poesia, nel tempio e nel teatro, rispetto alla plasticità visibile della danza e alle melodie del canto, a partire dal '28 l'architettura era presentata come arte esteriore e concreta, al pari di scultura e pittura, baluardo protettivo e delimitante, contrapposta alla musica; un ripensamento successivo, sopraggiunto nel '70, l'avrebbe descritta, invece, come astratta su ispirazione dei neoplatonici fiorentini, questa volta accomunata alla musica dall'armonizzazione ritmica e dallo stretto legame con la matematica. In merito alla poesia, le raccolte di versi pubblicate da Lanza rientrano ancora fra i gioielli del patrimonio letterario francofono. Il linguaggio poetico era, invece, inteso come sintesi di musica e pittura, espressione perfetta dello spirito. Esso dimora nel punto in cui si incrociano il grido, quale spontanea reazione affettiva (per esempio di invocazione d'aiuto nella poesia epica o di consolazione in quella lirica), e il gesto, prerogativa umana nell'imitazione dei comportamenti altrui. La parola è, quindi, un gesto vocale, un'immagine udibile, ma anche il palcoscenico di ripetuti fraintendimenti relazionali. Tale visione in parte tragica del linguaggio, alle cui esigenze etiche e spirituali l'autore fu sempre attento, è ben riassunta in un estratto della Tesi d'Acquaviva del '25: "L'uomo si protegge contro l'isolamento parlando. La parola è sempre il gesto d'un'anima che annega e chiama gli altri al soccorso. La parola è uno sforzo di giustificarsi davanti agli altri, per assimilarsi agli altri, per far blocco cogli altri contro le incertezze esterne"<sup>530</sup>. Per

524 Lanza del Vasto, *Les étymologies imaginaires - Vérité, vie et vertu des mots*, Denoël, Parigi, 1985; p. 149.

525 Lanza del Vasto, *La montée des âmes vivantes (Commentaire de la Genèse)*, Denoël, Parigi, 1968; p. 76.

526 *Viatique X*, inedito, 2854.

527 *Viatique X*, inedito, 2286.

528 *Viatique XIII*, inedito, 3936.

529 Lanza del Vasto, *Principes et préceptes du retour à l'évidence*, Denoël, Parigi, 1945; p. 134.

530 *Una concezione dell'etica e del diritto*, inedito, p. 24.

definire il lavoro quasi ‘scultoreo’ tanto dell’animo poetico, quanto del prosatore, Shantidas coniò persino un neologismo: “*onomatoplastica*”<sup>531</sup>. Parole, sillabe, suoni, accenti, metriche, rime diventano nell’arte letteraria ciò che i colori sono su una tela. Pur presupponendo la conoscenza della grammatica, l’artista del linguaggio può trasfigurarne le regole. Nonostante questa peculiare versatilità, l’intera opera letteraria di Shantidas mantiene secondo Vigne una spiccata omogeneità. Pittura in movimento e musica pensante, vera e propria “*arte integrale*”<sup>532</sup>, la poesia è il “*coronamento dell’estetica*”<sup>533</sup>, come la filosofia sovrasta il diadema delle scienze. A ben vedere, comunque, il giovane poeta, almeno fino allo scoccare dei trent’anni, era tutto fuorché il prototipo del profeta di pace, del saggio gandhiano che sarebbe in seguito diventato. La raccolta ‘*La Chiffre des choses*’ rivela, infatti, un ragazzo dal cuore estremamente tormentato, ‘faustianamente’ assillato da demoni con cui stringere patti, visitato da sogni oscuri e visioni ricorrenti, in preda talvolta a “*furore dionisiaco*”<sup>534</sup>, scrivendo per esempio: “*poiché il male e la menzogna sono inevitabili, la sola cosa da fare è goderne senza cadervi: essere poeta!*”<sup>535</sup>. Simili esternazioni lascerebbero esterrefatti, se una sfumata connotazione terapeutica (“*La poesia: un diversivo al suicidio*”<sup>536</sup>) non ne addolcisse vagamente i toni. Il poeta, quindi, conosce il male, ma resta immacolato, come il cigno o il fiore di loto sulla superficie dell’acqua. Rileva, così, segnalare l’ammirazione che Shantidas nutriva per Dante Alighieri: l’esperienza poetica è una ‘Divina Commedia’ in cui la coscienza del male è preludio d’illuminazione. Con un simile intendimento il ‘vate’ aveva rivolto all’amico (e discepolo) Luc Dietrich un’accurata ingiunzione: “*Scrivi per spiare, scrivi per acclarare, scrivi per sperare, scrivi per correggere la tua vita. Non avere alcuna compiacenza letteraria verso i tuoi peccati. Invece di peccare, scrivi*”<sup>537</sup>. La poesia di Lanza non si limitò, quindi, a cogliere la mera interiorità, ma il rapporto fra essenza e apparenza sensibile. Relazionale, lo sforzo poetico segna un cammino sterminato di espressioni creatrici, metafore, immagini, reti e corrispondenze di significati mai formulate prima: “*il minimo grado di bellezza poetica include una complessità infinita di suoni, evocatori di una complessità infinita di immagini [...] e di conseguenza contiene la più grande complessità che si possa incontrare nella musica e nella plastica*”<sup>538</sup>. Ricalcando la posizione già espressa da Aristotele nella ‘Poetica’ (1451b, 1-8), l’autore volentieri ribadì che la poesia, non diversamente dal mito, rappresenta “*un grande simbolo di ciò che è eterno, laddove la storia riporta eventi dal significato molto limitato*”<sup>539</sup>.

Come si deduce dalla sua produzione poetica, la sensibilità tocca per Shantidas l’apice d’intensità nella relazione amorosa. Sempre affascinato dal mistero della donna, l’autore fu un seduttore aristocratico, un amante libero e virile. Solo a partire dal primo soggiorno in India egli riuscì piano piano a liberarsi dalla bruciante febbre erotica, scoprendo la virtù dell’astinenza e la “*benedetta tranquillità dei sensi*”<sup>540</sup>. Precocemente consapevole che la polarità femminile è presente in ciascun

---

531 *Viatique X*, inedito, 2456.

532 *L’Écrivain comme conscience du temps*, inedito, p. 4.

533 Lanza del Vasto, *La Trinité spirituelle*, Denoël, Parigi, 1971; p. 116.

534 *Viatique X*, inedito, 3219.

535 *Ibidem*, 2420.

536 *Ibidem*, 2650.

537 Lanza del Vasto, *Histoire d’une amitié*, in: Luc Dietrich, *L’Injuste Grandeur*, Denoël, Parigi, 1951; p. 54.

538 *Viatique VII*, inedito, 1361.

539 Lanza del Vasto, *Les Facettes du cristal - Entretiens avec Claude-Henri Rocquet*, Le Centurion, Parigi, 1981; p. 130.

540 *Viatique XIX*, inedito, 6706.

individuo, a suo parere la donna detiene la capacità di unire, nella feconda bellezza, ciò che l'uomo disgiunge con una ristretta logica razionale. Pagine risalenti al '28 spiegano con precisione, probabilmente in seguito agli incontri a Pontigny con intellettuali quali André Gide, cosa Lanza intendesse in riferimento al carattere androgino del genio: *“Le condizioni corporee più favorevoli al genio sono quelle di un essere effeminato che non sia pervertito, nel quale l'accento è fortemente marcato sull'elemento maschile: egli possiede, così, un'esperienza innata dell'altro sesso, lo domina in sé e la sua intelligenza se ne distacca e resta libera. Lo scarto tra le sue due nature, la ricchezza di ciascuna, la forza e la costanza con cui esse tendono all'unione, determinano l'altezza in cui la sintesi geniale si opererà, nonché il valore della sua riuscita.”*<sup>541</sup>. Lanza del Vasto fu, quindi, un fine cantore della bellezza femminile, che auspicava si sottraesse, giacché sacra, al desiderio maschile di possesso e controllo. In netta controtendenza rispetto a discorsi e dibattiti dominanti occorsi in Occidente dal secondo dopoguerra in poi, Lanza non esitava nei primi anni '30, tra Firenze e Berlino, ad annotare opinioni che nel tempo sarebbero mutate: *“Non è per disprezzo, ma per amore verso la donna e per cavalleria che combatterò sempre e ovunque il femminismo moderno. Concedendole un'uguaglianza di diritto, le si fa conoscere e subire la sua reale inferiorità, la si obbliga a combattere, con armi che la natura vuole diseguali, colui che, con la sua forza, la proteggeva. Imporle un lavoro vuol dire imporle un'occupazione supplementare, distrarla dal suo lavoro, che è quello molto stancante, pesante, penoso, estenuante, di creare altri uomini. Questa rivendicazione di diritti, che va, come gli altri diritti reclamati oggi dalla democrazia, non solo contro il senso della storia, ma questa volta contro le leggi fondamentali della vita – è la summa injuria di questo sistema di giustizia”*<sup>542</sup>. Siamo giunti, con tali perentorie affermazioni, ad uno dei nodi più controversi nell'intera evoluzione dell'Ordine e del Movimento dell'Arca dagli anni '50 ad oggi. Benché sia evidente che il patriarcato non sia una mera invenzione dell'Occidente moderno-coloniale, non possiamo che concordare con la scelta operata dai successori di Shantidas di eliminare il termine 'patriarcale' dal titolo del loro incarico e dal lessico dell'Arca. È bene considerare, comunque, che il fondatore volle sempre proporre un'interpretazione non-violenta del patriarcato, quale omaggio da un lato al lignaggio profetico biblico, quindi al legame di tramando da padre a figlio e da maestro a discepolo, dall'altro alla Divina Coppia quale simbolo del vincolo matrimoniale e familiare. Come si potrà leggere nella disamina di Dupont (vedi allegato n.12), lo stesso Lanza aveva risolto la questione già a metà anni '70, sancendo espressamente l'equivalenza tra matriarcato e patriarcato, quindi sottolineando nella Regola la perfetta parità fra compagne e compagni, nonostante la varietà di attitudini e incarichi<sup>543</sup>. Sarebbe stato, a tal riguardo, constatato: *“come Shantidas ha descritto nei suoi libri, il ruolo del Patriarca era assicurare l'applicazione della Regola e i principi basilari della comunità; la sua parola era legge in simili questioni. Insisteva che non c'era alcuna costrizione in questo, giacché i Compagni si erano già liberamente votati all'obbedienza alla regola dell'Arca, alla sua 'disciplina' e ai loro custodi; il Patriarca non deteneva alcun metodo più severo della 'corresponsabilità'. Al Patriarca stesso era vietato dare ordini per capriccio personale; la sua*

---

541 *Viatique XIII*, inedito, 3750. Il seguito del frammento inedito tradisce un atteggiamento a dir poco severo, se non sprezzante, nei confronti della transessualità: *“ma nell'invertito l'elemento femminile si sottrae ad ogni controllo, trovando soddisfazione diretta in un adulterio interiore, mentre l'elemento maschile, privo di indipendenza e solidità, si riassume nell'altro. La drammatica dualità, invece di risolversi in una sintesi, svanisce in uno spurio e tiepido miscuglio, e l'amore per se stessi si accontenta troppo presto e in maniera confusa”*.

542 *Viatique XIV*, inedito, 5047.

543 Ciò è confermato, tra l'altro, dal racconto del giornalista Mark Shepard: *“Non avrei mai potuto definire le donne dell'Arca come oppresse. Esse avevano più presenza e caratteri più forti di qualsiasi altra donna avessi mai incontrato altrove; sembrava, inoltre, ovvio che conducevano con gioia la vita che avevano scelto”*. [Fonte: Mark Shepard, *The Community of the Ark*, Simple Productions, Arcata, California, USA, 1990; p. 36]

posizione non implicava alcun privilegio speciale. Parte del ruolo del Patriarca, infatti, era occuparsi del letame”<sup>544</sup>. Come il patriarcato, d'altronde, non è sempre violento, così il matriarcato non è automaticamente non-violento. Persino una figlia dell'Arca, già adolescente ribelle al suo interno, non avrebbe esitato a raccontare: “il fatto che uomini e donne non si dedicano agli stessi lavori non ha mai creato superiorità degli uni sugli altri. [...] Quando le femministe degli anni sessanta sono arrivate a predicare la rivolta, le donne dell'Arca non le hanno seguite! Laurence rispose loro ridendo: ‘Ho spesso chiesto a mio marito di allattare mio figlio, ma non vuole!’. All'Arca abbiamo sempre considerato, in pensiero e azione, che uomini e donne sono diversi, ma uguali”<sup>545</sup>. Concordi solo in parte, voci autorevoli invitano, comunque, da svariati decenni alla cautela rispetto alla “naturalizzazione dei ruoli, che confina la donna in una maternità che per troppo tempo ha significato oppressione, costrizione, impedimento alla piena espressione di un sé che non si esaurisce nel generare, partorire e allevare figli”<sup>546</sup>; a loro avviso, anche le costellazioni umane declinate al maschile dovrebbero tentare di spezzare le cristallizzazioni di genere che le imprigionano nell'asettico efficientismo calcolatore, emancipandosi in un rinnovato senso della paternità.

Rifacendosi alla cosmovisione taoista circa le qualità dell'amore, Lanza del Vasto coglieva la sottile compresenza, scevra da ogni meccanica equazione, tra l'aspetto vorace, prevalentemente maschile (yang) e il suo risvolto, non solo femminile, di tenerezza (yin). Il sorriso, in particolare, era da lui audacemente interpretato come l'atavico legame tra fame e desiderio, tra nutrizione e sessualità: “Mangiare e riprodursi erano all'origine un unico atto. Le due funzioni, ormai separate, si intrecciano ancora, ricordandosi talvolta della loro antica confusione. Gli amanti più teneri sono l'uno una preda per l'altro. Si avvicinano sorridendo e sorridere è mostrare i denti. Si dicono ‘ti amo’, ma la loro bocca tacitamente afferma: ‘mi piacerebbe mangiarti’”<sup>547</sup>. Il desiderio sessuale, tuttavia, può diventare un appetito senza fondo, che mai sazia, anzi svuota regolarmente: “un simile demone erotico descritto da Socrate è errante e sofferente, eternamente indigente”<sup>548</sup>. La tenerezza, quale abbandono e silenzio, appaga delicatamente il desiderio: le carezze materne vissute (o mancate) nell'infanzia si traducono nel riferimento primordiale dell'aspirazione sessuale, culminante nell'unione amorosa, “polline della vita”<sup>549</sup>. Alcune righe risalenti al '33 si soffermavano persino sul ruolo sociale dell'ἔπος, sull'ipotetica corrispondenza delle varie forme di associazione umana con archetipi sessuali. Il femminile, correlato da Lanza alla famiglia, alla via del cuore, alla cura dell'alterità in quanto vita da preservare, è contrapposto al maschile, abbinato invece alla città, al predominio della testa, alla reificazione dell'altro; vertice della triade esplicativa introdotta da Vigne è la comunità, sede del reciproco riconoscimento e, potremmo aggiungere, dell'artigianale via del lavoro manuale. Obiettiamo, tuttavia, al tentativo del professore francese di accostare la visione lanziana alla classica tripartizione hegeliana di ‘famiglia/società civile/Stato’, invalsa come fondamento della filosofia del diritto occidentale. Equiparare il concetto di comunità a quello di Stato, infatti, è quanto meno arbitrario, come la stessa testimonianza dell'Arca conferma: non tutte le

<sup>544</sup> Mark Shepard, *The Community of the Ark*, Simple Productions, Arcata, California, USA; 1990; p. 30.

<sup>545</sup> Claire Moussalli-Martinet, *Il était une fois l'Arche de Lanza: Une enfant raconte*, Karthala, Parigi, 2001; p. 77.

<sup>546</sup> Gabriella Falcicchio, *Profeti scomodi, cattivi maestri: Imparare a educare con e per la nonviolenza*, Ed. La Meridiana, Molfetta, 2018; p. 86.

<sup>547</sup> *Le Viatique I*, VIII, 22, pp. 301-302.

<sup>548</sup> Daniel Vigne, *La Relation Infinie: La Philosophie de Lanza del Vasto, vol. I: Les arts et les sciences*, éd du Cerf, Parigi, 2008; p. 240.

<sup>549</sup> *Gli approcci della trinità spirituale*, inedito, 1.16, p. 27.

comunità, infatti, sono statuali. Come spiegava brillantemente Shantidas nella sua piú cara opera filosofica, in particolar modo nel capitolo dedicato alla ‘Trinitá delle Virtú o Etica’<sup>550</sup>, la stessa su cui Vigne decideva di non esporsi, “*vi sono delle ragioni pratiche e morali che conducono a rimettere in questione la legge e a distinguerla dalla legge morale. [...] La legge ci costringe e ci controlla, il che ci rende moralmente liberi nei suoi riguardi, perché si è obbligati solamente nella misura in cui non si è forzati. La legge è il lascito della Storia sempre in ritardo sulla Storia. È il patto conseguito da lunghe lotte e che sancisce l’equilibrio delle forze raggiunto a un dato momento oggi passato. È dunque necessario che sempre la riforma corregga la legge, ma non vi è una legge che vigili alla correzione della legge. [...] Quando la tensione tra legalità e realtà dei diritti diventa eccessiva vi è servitù e oppressione, oppure rivolta. Non ci si può opporre alla legge civile se non in nome della legge morale, ed è proprio da quest’ultima che il ribelle si fa forte. Ma se il ribelle ricorre all’omicidio e alle distruzioni, la legge morale si trova infranta tanto quanto la legge civile, ed è la legge del piú forte che vige. [...] Quando la coscienza ci costringe a violare una legge ingiusta o a rovesciare un regime tirannico, l’unico ricorso moralmente legittimo è la disobbedienza civile e l’azione diretta nonviolenta*”<sup>551</sup>.

Su esempio dei Padri alessandrini, il pensatore italo-fiammingo non operava una netta distinzione fra ἔρωσ e ἀγάπη: a suo avviso il primo rappresentava semplicemente l’amore ascendente, mentre la discesa della seconda, concepibile come “*gioia del vivere insieme al di lá d’ogni asperità e contraddizione dell’esistenza finita*”<sup>552</sup>, si sostanziava nella carità<sup>553</sup>. Entrambe le dimensioni dell’unione amorosa compongono, da una parte, il ricordo vivente di una delizia edenica, ai confini della morte, oltre la natura. La riflessione lanziiana aveva assunto già durante la giovinezza una profondità che al tempo stesso sorprende e inquieta: “*la sola cosa che la natura si preoccupi di mantenere è la vita in sé, la vita della specie attraverso la catena degli individui. L’individuo per essa non conta. Quando il potere di prolungar la specie si è spento in lui non fa piú che sopravvivere a se stesso: non è piú che una negligenza, un errore che la natura economica corregge presto con la morte. [...] La vita spirituale in tutte le sue manifestazioni è uno sforzo per mantenere quest’errore contro la natura, giustificandolo*”<sup>554</sup>. D’altra parte, però, la stessa traccia etimologica della parola ‘sesso’, dal latino ‘secare’ (tagliare, dividere), suggerisce il primo essenziale limite dell’ἔρωσ: la strutturale incompletezza d’ogni essere sessuato e la vana ricerca di recuperare, attraverso l’accoppiamento, l’androginia primordiale. Sempre attratti da un magnetico afflato, “*l’uomo incontrerà la donna e la donna l’uomo. L’uno senza l’altra secca, l’altra imputridisce...*”<sup>555</sup>. Lungi dall’infondere pienezza, il piacere sessuale, parodia dell’autentica gioia, non offre piú che un sollievo passeggero; il godimento carnale, anzi, può lasciare il sesso insoddisfatto, perciò sempre piú esigente, fino all’ossessione, alla perversione. Conoscitore delle teorie freudiane, Lanza affermava disilluso: “*La piú intima unione è una reciproca irruzione, uno stupro, un oltraggio e assume le*

<sup>550</sup> Cfr.: Lanza del Vasto, *La trinitá spirituale*, Centro Gandhi Edizioni, Pisa, 2014 [1971]; pp. 102-116.

<sup>551</sup> Lanza del Vasto, *La trinitá spirituale*, Centro Gandhi Edizioni, Pisa, 2014 [1971]; p. 113.

<sup>552</sup> Sergio Cotta, *Perché la violenza? Una interpretazione filosofica*, Editrice Morcelliana, Brescia, 2018; p. 193.

<sup>553</sup> “*La carità pura va ricercata nell’amore per gli esseri che non vi attirano affatto e che addirittura vi risultano rivoltanti. Allora sarete sicuri di esercitare un amore volontario. Un amore ‘irresistibile’ non può avere nulla di spirituale, poiché è un amore che vi trascina fuori da voi stessi, [...] che vi capita per caso e vi giunge come un incidente*”. [Fonte: *Nouvelles de l’Arche*, anno 5, n° 1, novembre ‘52; p. 76]

<sup>554</sup> Giovanni Acquaviva, *Una concezione dell’etica e del diritto*, Tesi di Laurea in Giurisprudenza, Università di Pisa, 1925. [Scritto attribuito a Lanza del Vasto]; p. 13.

<sup>555</sup> Roberto Pagni, *Ultimi dialoghi con Lanza del Vasto*, Edizioni Paoline, Roma, 1981; p. 52.

sembranze di un combattimento, di una caduta, di una ferita; i tormenti della voluttà rasentano quelli dell'agonia. [...] Un'agonia inebriante e furiosamente ricercata, sconfitta al prezzo di lotte accanite. L'amore è l'estasi dell'unione e l'orrore di una lotta mortale"<sup>556</sup>. Da questa prospettiva, il piacere sessuale rappresenterebbe l'impulso suicida verso la negazione di sé, una violenza a perdifiato verso l'indifferenziazione primieva. Pur tuttavia, la riproduzione quale atto creativo consente all'esistenza mortale di compiere il proprio destino naturale, a patto di allontanarne le tentazioni corruttive. Lanza, infatti, senza alcuna impudicizia, sfiorava con sarcasmo la sottile soglia dell'oscenità: "sesso, sporcizia e morte formano nella carne un intreccio perfetto. Ecco una 'conciliazione degli opposti' che neanche i filosofi sanno comporre. È semplice, pratica, economica e piacevole"<sup>557</sup>. Resta fin troppo facile per l'umanità scivolare in quella che l'autore, per esperienza diretta, definì con finezza psicologica "la triste triade del falso amore"<sup>558</sup>: lo stagnante inferno<sup>559</sup> morale comprendente i tre gironi di attaccamento, lussuria e passione. Il primo si sostanzia per lui in una tenerezza deviata, possessiva e asfissiante, declinabile in tre gradi crescenti di sonnolenta regressione: la seduzione, l'alienazione e l'assorbimento. Quest'ultima condizione è ben delineata nella poesia 'Ritratto di una donna': "Lascia che ella ti ami di questo puro / amore indifferente al suo oggetto, / Che ella ti dimentichi dimenticandosi e divori / con i suoi baci il suo viso, ignorandoti"<sup>560</sup>. La seconda è una fame folle, una deviazione del desiderio, l'idolatria del piacere egoista. Essa può sfociare in un'infinità di fissazioni scabrose, persino di crudeltà su 'oggetti' abbruttiti nel cieco compimento dell'atto, poi gettati via come rifiuti. Le manie sessuali non sono più, secondo Lanza, meramente animali, ma scadono nel bestiale, in offese contro l'ordine cosmico. La lussuria umilia, offende, è indifferente al piacere o al dispiacere provato dall'altra persona, anzi si eccita ancor di più quando questa resiste: "gode degli spasmi della tortura, inflitta o subita, più di un orgasmo e per questo li provoca"<sup>561</sup>. La crudeltà, al colmo dell'annebbiamento, gusta la degradazione di ciò che è puro, senza vergogna; ne risulta che gli oscuri meandri del vizio più turpe possono sfociare nel neuseabondo. Lanza si astenne, tuttavia, dall'associare simili degenerazioni alla prostituzione, verso la quale nutrì un sentimento di timoroso rispetto. La passione, infine, è per lui una vera e propria auto-negazione: dall'accecamiento, in cui ci si assoggetta volontariamente, è facile passare all'esaltazione sovversiva e alla smania di rivolta, quindi ad una forsennata e infelice ricerca votata al suicidio. "Il passionale si sente vivo solo nel debordamento perpetuo, che non è crescita, ma perdita"<sup>562</sup>: sintomo di una tracotanza non creativa. Evidente risulta il rimando di queste tre 'malattie dell'amore' alle tre forme di schiavitù esposte in 'Principi e precetti del ritorno all'evidenza': l'attaccamento è un impedimento, un incidente che arresta l'azione; la lussuria è un travolgimento, un febbrile eccesso; quanto alla passione, sintesi delle precedenti, configura l'incatenamento per eccellenza. Uno schema riassuntivo illustra efficacemente questa fenomenologia lanziana dei 'disordini erotici':

	<b>Attaccamento</b>	<b>Lussuria</b>	<b>Passione</b>	
--	---------------------	-----------------	-----------------	--

556 *Le Viatique I*, VIII, 22, p. 301

557 *Le Viatique I*, V, p. 169.

558 *Viatique XIX*, inedito, 6840c.

559 Shantidas considerava inferno "qualsiasi sofferenza che non riscatta, che non ci insegna niente". [Fonte: René Doumerc, *Dialogues avec Lanza del Vasto*, Les Éditions du Cerf, Parigi, 1980; p. 224]

560 Lanza del Vasto. *La chiffre des choses*, Robert Laffont, Marsiglia, 1942; p. 114.

561 *Viatique XIX*, inedito, 6832b.

562 *Le Viatique II*, X, 79, p. 60.



<b>Impedimento</b>	Seduazione	Osessione	Accecamento	(interno)
<b>Travolgimento</b>	Alienazione	Perversione	Crisi di nervi	(esterno)
<b>Incatenamento</b>	Assorbimento	Crudeltà	Suicidio	(alterno)
	(interno)	(esterno)	(alterno)	

Shantidas si dedicò, lungo l'intera evoluzione della sua sovrabbondante riflessione filosofica, anche a un notevole sforzo discernitivo per restituire all'ἔπος il suo edificante valore salvifico, latore di sanità e santità: *“dall'ignoranza di sé non può risultare che l'accecamento amoroso. Il guscio s'innamora di un altro guscio a motivo del contenuto sottinteso e presentito. Ma il guscio non può unirsi al guscio: vi aderisce in un punto, lo respinge in diversi altri e gli rimane essenzialmente estraneo. Qui iniziano le delusione, l'irritazione, la recriminazione, i tradimenti, l'odio e la disperazione mortali, che sono la normale conclusione della passione. La Carità è l'amore convertito, [...] non conosce risvolti di odio né di indifferenza, delusione o cambiamento. Si tratta di un amore cosciente che procede dalla conoscenza di sé e dal riconoscimento di sé nell'altro”*<sup>563</sup>. Stornata dall'orizzonte spirituale, quindi, la sessualità irrimediabilmente decade: la lussuria perverte e sovverte il significato dell'amore quale dono di sé. Tre sono, pertanto, i più potenti rimedi indicati dall'autore: sul piano fisico, il pudore; sul piano morale, la castità; sul piano spirituale, la nuzialità. Il primo non si traduce in bigotto puritanesimo, ma rimanda a tre aspetti per lui centrali nella sfera del sentimento religioso: l'orrore per la morte, la meraviglia per il miracolo del concepimento, la nascita. Già nel '28 Lanza scriveva che uno dei primi e più importanti sentimenti umani è, insieme al culto degli antenati, proprio il disgusto per l'incesto: era stato questo a indurre, a suo dire, alla ricerca dell'universalità attraverso l'apertura, il distacco e la libertà, per poi aspirare alla rinuncia e sublimarne l'impulso in direzione dell'estasi divina. Il pudore maschile è considerato generalmente più complesso che nella donna: *“l'uomo è, a causa della sua attenzione estrovertita, estremamente impuro; risulta per questo più pudico della donna e più ardentemente desideroso di pace spirituale. L'amore, tra l'altro, non si presenta mai separato da un desiderio di purificazione, così che l'esempio stesso della quiete femminile diventa per lui una redenzione possibile”*<sup>564</sup>. Dopo svariati anni di annotazioni su innumerevoli avventure sessuali e amari pentimenti, dagli anni '20 fino al viaggio a piedi da Roma a Bari, Lanza decise di abbandonare il costume di 'intellettuale seduttore' che sino ad allora aveva volentieri indossato. La castità, intesa come purezza interiore, si tradusse così in una vera e propria liberazione. Innamorato dell'amore, si meravigliava ispirato: *“Ho passeggiato nel parco pubblico fra gli innamorati, solo io ero da solo, io il più innamorato di tutti. Prima dicevo 'ti amo', ora dico 'amo'. Oh! Che ogni sguardo sia un bacio rivolto alle cose, ogni parola pronunciata un desiderio che si libera. Che altri facciano l'amore, io lo canterò, da solo, tutto solo, per me stesso!”*<sup>565</sup>. L'astensione da rapporti sessuali, cui si votò volontariamente per circa un lustro, prima, durante e dopo il viaggio in India, gli infuse un profondo senso di guarigione. Con autoironico fervore avrebbe scritto: *“zampa di diavolo alla radice del mio ventre, ecco il tuo regno finito, le tue minacce, le tue canzoni, le tue bravate, il nostro combattimento. Come l'arma sottratta al nemico, come lo scalpo, tu penzoli ormai sulla soglia di casa del tuo vincitore”*<sup>566</sup>. Nell'amore

<sup>563</sup> Lanza del Vasto, *La trinità spirituale*, Quaderni Satyagraha n. 25, Centro Gandhi Edizioni, Pisa, 2014 [1971]; p. 113.

<sup>564</sup> *Viatique XIII*, inedito, 3757.

<sup>565</sup> *Viatique XVI*, inedito, 5848.

<sup>566</sup> *Viatique XIX*, inedito, 6790.

nuziale, celebrato al suo sposalizio con Chanterelle nel '48, Shantidas vide la perfezione dell'ἔρωϛ; non è un caso se quello stesso anno ebbe inizio anche la sua pubblica missione profetica di combattente non-violento e fondatore di comunità. Fu allora, infatti, che le vibrazioni vitali del sentimento erotico giunsero a un punto di svolta, fondendosi con virtù e carità: nell'ascesi di coppia l'ἔρωϛ divenne anche in lui catalizzatore di trasformazione interiore. Realizzò così che nuzialità coniugale e continenza monastica compongono le due facce della stessa medaglia dell'*ars amandi*, puntando di fatto al medesimo traguardo: l'iniziazione umana al sommo mistero del Divino Amore.

## 2.2 Le arti e le scienze: l'intelligenza e il sapere

Fondamentalmente trinitaria risulta in Lanza del Vasto anche la struttura analitica di quella potenza spirituale definita come 'intelligenza': orientata al contempo verso categorie cognitive astratte (es. numeri, figure) e mondo fenomenico concreto (scienze naturali), essa culmina nella facoltà autoriflessiva (coscienza, filosofia, metafisica, investigazione interiore). Prima di approfondire lo studio del pensiero umano, l'autore ritenne cruciale sviluppare un rigore speculativo segnato dalla costante ricerca di coerenza logico-concettuale. Ventenne, ancora ateo, attratto da positivismo ed evolucionismo, scriveva, come abbiamo visto, testi satirici contro il 'dio dei cristiani'; al liceo Condorcet, grazie al coetaneo compagno di classe Albert-Marie Schmidt (1901-1966), futuro linguista parigino, scoprì Spinoza. Da allora, accantonando surrealismo e dadaismo, abbracciò le esigenze di chiarezza e precisione richieste dal lavoro filosofico. Cominciò a capire che fra l'introversione della sensibilità e l'estroversione dell'intelligenza si estende la 'terra di mezzo' dell'intuizione. Da 'intus-ire', andare dentro, essa è una sorta di 'interiorità esteriore' con cui l'individuo ritrova l'uno nel molteplice, lo stesso nell'altro. Diversamente, l'istinto è un'immediata intuizione materiale, che raggiunge il suo oggetto dall'interno (dal latino 'in-stingere'), senza alcuna mediazione di intelletto e coscienza. La bulimia di sapere, quindi, era per Lanza una delle più gravi tentazioni dello spirito umano: una 'libido sciendi' passibile di degenerazione in egotismo e mire di lucro. Sempre vigile su pedanteria e millanteria intellettualistica, l'autore sottolineò come la ragione, correlata alla ricerca umana di armonia fra i tre istinti di riproduzione, conservazione e nutrizione, fosse a sua volta tripartita: logica, se intellettuale; estetica, se sensibile; etica, quando attiva e impegnata socialmente. A suo avviso, pertanto, poteva diventare filosofo solo chi detiene "*la soluzione della propria follia*"<sup>567</sup>. Intelligenza e genio non vanno, quindi, sempre di pari passo, ma sono talvolta inversamente proporzionali: il segreto del genio, di un grado superiore, "*è saper mantenere al tempo stesso più fili di pensiero*"<sup>568</sup>. Condizione prima della conoscenza, come di qualsiasi altro atto dello spirito, è l'attenzione. All'intersezione fra intelligenza e volontà, essa è un esercizio della coscienza al tempo stesso unitivo e separativo rispetto all'oggetto conosciuto: "*il volere è l'esatto opposto del sapere: il sapere parte da una realtà che liberamente traduce in idea, il volere parte da un'idea che liberamente realizza. L'una parte dal fatto e crea la legge, l'altro parte dalla legge e crea l'atto. Tutti quelli che non hanno veduto nella volontà che un'attività razionale e teoretica si sono condannati a costruire dei sistemi d'etica sospesi nel vuoto*"<sup>569</sup>. Ogni atto cognitivo, quindi, è di fatto una relazione: la radice stessa 'inter-legere' significa connettere, legare insieme,

---

<sup>567</sup> Lanza del Vasto, *Principes et préceptes du retour à l'évidence*, Denoël, Parigi, 1945; p. 88.

<sup>568</sup> *Viatique X*, inedito, 2619.

<sup>569</sup> Giovanni Acquaviva, *Una concezione dell'etica e del diritto*, Tesi di Laurea in Giurisprudenza, Università di Pisa, 1925. [Scritto attribuito a Lanza del Vasto]; p. 4.

associare. Ancora ventenne, Lanza comprese che *“tutte le operazioni della mente consistono nell’inventare, constatare, elaborare ed esprimere dei rapporti, e dei rapporti di rapporti. È un tessuto di rapporti. La mente stessa è un rapporto. [...] Ecco una chiave con cui aprire ogni cosa”*<sup>570</sup>. Con questo ‘passepartout’, il pensiero gli appariva come relazione consustanziale al suo oggetto, in una parola: comunicazione. Il carattere dinamico del pensiero sarebbe stato confermato, secondo Shantidas, dalla sua stessa origine etimologica: ‘pensum’, un peso sospeso e oscillante da un centro. Traducendo: l’intelligenza senza una sinergia con volontà e sensibilità, resta secca e paralizzata. Da quando all’infanzia è imposta la griglia del linguaggio, l’umano *“ha rinunciato a vivere il mondo, per accontentarsi di parlarlo”*<sup>571</sup>. L’utilizzo esclusivo dell’intelligenza, sosteneva l’autore, *“ha per ideale lo spazio, per prodotto l’inerzia e per conseguenza l’egoismo assoluto”*<sup>572</sup>. Così facendo, l’intelligenza è assorbita dal passato e finisce per ignorare ogni slancio creativo, generando una situazione paradossale in cui, votata a instaurare relazioni, si ritrova incapace di operare sintesi ultime. Dinnanzi all’Uno essa è nuda, priva di scopo: non le resta che tentare di scomporlo. Per natura la fredda e meccanica logica razionale sa maneggiare solo calcoli e differenze, così che l’intelligenza può persino negare con tracotanza i propri limiti, credendosi autosufficiente. È per ovviare a simile aridità che, solo per grazia o chiamata, il mistero della fede può sbocciare: *“nulla conduce così bene all’errore di credere che tutti i problemi si possano risolvere con l’intelletto. Non c’è lussuria più pericolosa, né nemico peggiore per la fede, che l’autocompiacimento dell’intelligenza”*<sup>573</sup>. Bisogna smettere, quindi, di divinizzare l’intelligenza e svuotarsi da tutti gli automatismi mentali e comportamentali, in particolare dalle due più perniciose ‘tentazioni dell’intelligenza’<sup>574</sup>: la curiosità e l’astuzia. La prima consiste in un *“abuso dell’intelligenza a soli fini di piacere. Essa sta all’intelligenza come la lussuria sta all’amore”*<sup>575</sup>: curioso è chi tralascia il dovere di servire il prossimo, come il bambino che *“poggia il naso alla vetrina di Natale e la nebbia del proprio alito gli impedisce di vedere”*<sup>576</sup>. La seconda trappola è l’inversione del flusso dell’intelligenza per assecondare i capricci del corpo e gli istinti inferiori, per cercare il godimento, il potere e la gloria, per approfittarsi degli altri. Lanza si riferiva verosimilmente con ciò alla *“nostra abituale apologia della scienza come ideale a cui subordinare ogni altro valore e a cui indirizzare ogni sforzo. [...] Se il sapere è cosa buona e contribuisce a liberare l’uomo, la passione del sapere non lo è altrettanto, ma costituisce, piuttosto, la più cieca delle passioni, proprio in quanto è difficile rendersi conto che essa ci sottomette”*<sup>577</sup>. Ogni riferimento all’odierno spionaggio o voyeurismo legale non è puramente casuale. Il saggio, di converso, resta sempre lucido, capace di gestire l’intelligenza come strumento relazionale tra innumerevoli correnti di senso, rifuggendo la famigerata deviazione universale verso il profitto, meglio nota come ‘peccato originale’: *“perché gli industriali, i militari, i governi spingono alla ‘ricerca’ in chimica, in fisica, in elettronica, come pure*

---

570 *Le Viatique I, I*, 24, p. 54.

571 *Una concezione dell’etica e del diritto*, inedito, p. 21.

572 *Viatique IX*, inedito, 2222.

573 Lanza del Vasto, *Commentaire de l’Évangile*, Denoël, Parigi, 1951; p. 318.

574 Emblema delle più nocive tentazioni dell’intelligenza è, in seno all’opera letteraria di Lanza del Vasto, il tragico protagonista del suo romanzo ‘Giuda’ (Jaca Book, Milano, 2020).

575 Lanza del Vasto. *L’Homme libre et les ânes sauvages*, Denoel, Parigi, 1969; p. 101.

576 Lanza del Vasto, *Principes et préceptes du retour à l’évidence*, Denoël, Parigi, 1945.

577 Andrea Cozzo, *Scienza, conoscenza e istruzione in Lanza del Vasto*, in: Antonino Drago (a cura di), *Il pensiero di Lanza del Vasto: una risposta al XX secolo*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, 2010; p. 115.

in psicologia e sociologia? Per amore della verità? O piuttosto per avere delle macchine e delle armi, guadagnando ricchezza e potenza? E di ricette sicure per forzare le persone e sedurre i popoli? [...] Ecco la ragione per cui lo spirito religioso e lo spirito scientifico si oppongono”<sup>578</sup>. Solo la conversione può allora emergere come un folgorante o sofferto, ma sempre radicale, ribaltamento della ragione: “ci vollero dieci anni perché la conversione scendesse dalla testa al cuore e dal cuore al corpo, e che la mia vita fosse quella di un convertito, un convertito nato sotto il segno della Bilancia, un convertito in bilico e soggetto alle cadute, ma capace di riprendersi, con la Grazia di Dio”<sup>579</sup>. Shantidas apprese e insegnò, quindi, che “per raggiungere la verità occorre abbandonare la puerile abitudine di pensare. Inoltre, se non ci si accontenta di riflettere, ma in più si riflette sulla riflessione, ci si scontra con l’evidenza per cui bisogna dividere per pensare”<sup>580</sup>. Per poter concepire la semplicità dell’Uno, in altre parole, il pensiero deve rinunciare a se stesso: è proprio nella conoscenza contemplativa che “il pensiero dimentica che sta pensando, l’oggetto brilla da sé, l’oggetto si pensa da sé”<sup>581</sup>. Si deduce da simili estratti quanto l’autore desiderasse oltrepassare l’intellettualismo astratto, in vista di una ‘conoscenza d’amore’. Daniel Vigne ha meritoriamente riconosciuto, a tal proposito, quanto “lo Yoga fosse per Lanza del Vasto strettamente legato alla filosofia, [...] espressione di una saggezza universale”<sup>582</sup>. Unione che aggioga e legame che unisce, fine dello Yoga è la realizzazione del Sé nel sé, l’unificazione interiore e integrale tra lo spirito individualizzato (Figlio) e lo Spirito Onnipervadente (Padre-Madre), simultaneamente trascendente e immanente. “Lo Yoga – spiegava nel romanzo che lo rese celebre – è il metodo razionale per giungere al piano supremo, [...] il nesso fra i misteri della verità assoluta, i problemi e le contraddizioni dialettiche del pensiero e le azioni di questo corpo limitato. In questo senso esso è una filosofia nel senso pieno del termine. [...] Lo Yoga non è una filosofia, è LA filosofia. La filosofia manca quasi del tutto in Occidente. Coloro che ne discutono o la insegnano non sanno di cosa si tratta”<sup>583</sup>. Lo Yoga si staglia, quindi, come sinonimo di ‘Relazione Infinita’, l’eterno principio di ‘com-unione’ con il Divino, quintessenza del Sanātana Dharma (vedi appendice II). Shantidas comprese bene che gli sforzi dell’aspirante possono rasantare la meta, raggiungibile solo per l’imperscrutabile grazia del Divino Maestro, che opera attraverso maestre e maestri incarnati, qualificati e autorizzati da lignaggi millenari, nonostante il ruolo della volontà individuale resti, comunque, imprescindibile. Interrogarsi razionalmente sulle cause della fede appare, pertanto, vano: “libero atto dell’intelligenza”<sup>584</sup>, essa trascende ogni concatenamento causa-effetto, rendendo il pensiero una virtù e non mera facoltà. L’atto di fede introduce all’interiorità, rafforza un’esigenza di verità che consente alla ragione di accogliere ciò che la travalica, acquistando finalmente la fame di conoscenza: “Credere – insegnava Lanza – non è qualcosa in meno, ma qualcosa in più di sapere. Chi crede aggiunge il peso di tutto il suo essere a ciò che pensa”<sup>585</sup>. Vedeva, quindi, la conoscenza

---

578 *Nouvelles de l’Arche*, anno XX, n. 2, novembre 1971; p. 21. Nella citazione il fondatore continua: “per ‘spirito scientifico’ intendo lo spirito che ha spinto la nostra scienza moderna fino a toccare la luna e disintegrare l’atomo e la persona umana”.

579 Lanza del Vasto in: Roberto Pagni, *Ultimi dialoghi con Lanza del Vasto*, Edizioni Paoline, Roma, 1981; p. 44.

580 Lanza del Vasto, *Le Pèlerinage aux sources*, Denoël, Parigi, 1943; p. 192.

581 Lanza del Vasto, *Principes et préceptes du retour à l’évidence*, Denoël, Parigi, 1945; p. 81.

582 Daniel Vigne, *La Relation Infinie: La Philosophie de Lanza del Vasto, vol. I: Les arts et les sciences*, éd du Cerf, Parigi, 2008; p. 325.

583 Lanza del Vasto, *Le Pèlerinage aux sources*, Denoël, Parigi, 1943; p. 197.

584 Lanza del Vasto, *Commentaire de l’Évangile*, Denoël, Parigi, 1951; p. 31.

585 Lanza del Vasto, *Principes et préceptes du retour à l’évidence*, Denoël, Parigi, 1945; p. 139.

articolarsi in almeno tre gradazioni: la credenza, incerta o falsa; la scienza, o certezza di quanto è stato provato, inclusi i limiti delle proprie capacità; la fede, o chiarezza su quanto non si conosce e dei motivi di questa ‘docta ignorantia’. Se la meditazione orienta l’intelligenza verso le evidenze prime, la fede accoglie le certezze ultime: somma manifestazione della “buona sorte delle intelligenze generose”<sup>586</sup> era per Lanza l’amicizia: né autostima, né filantropia, ma riconoscimento dell’unicità altrui, la sua generosità costituisce la qualità prevalente dell’intelligenza, nonché la più impegnativa, egualitaria e disinteressata relazione umana. Altre peculiarità che egli riscontrava nel rapporto tra amici sono la gratuità, la sincerità, la discrezione: “l’amicizia prende alla testa e discende al cuore”<sup>587</sup>, basandosi sulla gioia della scoperta e sull’ardente desiderio di nuove rivelazioni. Vedeva così la debolezza di molte amicizie proprio nel loro impersiarsi sull’effusione, che invece è prossima alla compiacenza. Il balsamo dell’amicizia è, invece, un ponte di gratitudine e meraviglia fra due universi interiori.

Pur non essendo un matematico, Lanza nutriva per le ‘scienze esatte’, tanto quanto il suo mentore Vinôbâ, un’opinione ambivalente. Interpretando l’origine delle idee matematiche come “superba violenza del pensiero”<sup>588</sup>, vedeva profeticamente l’intera scienza moderna occidentale come uno sforzo sempre più incalzante di matematizzazione totalizzante del reale. Tra il ‘28 e il ‘32 aveva dedicato circa settanta pagine e duecentocinquanta annotazioni al tema dello spazio, costante occasione di meditazione contemplativa e aspirazione alla libertà. Secondo l’empirismo tutte le conoscenze umane discendono esclusivamente dal contatto tra i sensi e i loro oggetti; secondo il filone filosofico percorso da Shantidas, invece, è l’intuizione dell’orizzonte di significato a direzionare e a far confluire tutti i sensi verso l’azione. Ma lo spazio è anche di per sé una visione: pensare adeguatamente vuol dire “dare a ciascuno dei nostri pensieri l’immutabilità e l’evidenza dello spazio”<sup>589</sup>. Paradossale, lo spazio è al contempo ovvio e irreal: rimanda sia al punto, unità metafisica elementare, sia all’assoluta molteplicità esterna, dispersione che si espande e si moltiplica all’infinito. Altrimenti spiegato con abilità sintetica, “lo spazio come pura molteplicità è il vuoto infinito; come pura unità, è lo zero cieco”<sup>590</sup>. In esso ordine e caos coincidono: gestire lo spazio vuol dire coordinare le sue parti, unirne i punti in maniera intelligibile, attraverso lo strumento della misura. La qualità dello spazio si rivela così quantitativa, rappresentando un ‘infinito definito’, in cui infinità e forma non sono incompatibili. Per questa inafferrabile proiezione verso l’assoluta potenzialità, l’autore si spinse ad equiparare lo spazio generativo all’ipostasi del Padre, come confermato dalla sua preghiera ‘Oh Dio di verità’, ispirata anche dai sublimi versi della Katha Upaniṣad (II, 20): “Ātman, più piccolo del più piccolo, più grande del più grande, è celato nel cuore di ogni essere”. Riflesso del Divino, lo spazio intersiderale e subatomico era da lui inteso come la coincidenza e il superamento di essere e non-essere, pupilla dell’Onnipotente: “lo spazio è la vista di Dio, che percorre la superficie delle cose visibili e invisibili”<sup>591</sup>.

Spazio e tempo, quindi, costituiscono gradazioni asimmetriche e disomogenee dello Spirito. Il tempo contiene praticamente tutto: il movimento è tempo spazializzato, il ritmo tempo vitale, il momento tempo spirituale. Nonostante gli sforzi intellettuali, il tempo è rimasto anche per Lanza un enigma,

---

586 *Le Viatique II*, X, 2, p. 15.

587 *Ibidem*, X, 23, p. 21.

588 Lanza del Vasto, *Les étymologies imaginaires - Vérité, vie et vertu des mots*, Denoël, Parigi, 1985; p. 26.

589 *Viatique X*, inedito, 2943.

590 *Viatique XIV*, inedito, 5107.

591 Lanza del Vasto, *Principes et préceptes du retour à l’évidence*, Denoël, Parigi, 1945; p. 85.

una linea di frattura mai del tutto sanata: “*la mia filosofia [...] non può rendere conto dell’esistenza di una mosca. Mi fermo, quindi, qui, per incamminarmi, salpare e interrogare il mondo negli occhi*”<sup>592</sup>. L’essenza del tempo è oggettivamente inconsistente e soggettivamente insoddisfacente: sfiora con fugacità l’essere, scorre “*quanto un giorno senza pane*”<sup>593</sup>. La corsa del tempo è “*privazione d’eternità*”<sup>594</sup>, nella cronica impermanenza di una comune mente umana sballottata fra nostalgia del passato e impazienza per il futuro. La ricerca osannante della velocità in tutti gli aspetti della vita contemporanea si rivela l’ennesima illusione di poter sottrarsi a questa perdita inesorabile. Un invito a rallentare le attività quotidiane è stato, non a caso, sempre tra i principali moniti all’interno dell’Arca. Nella sua accezione biologica, il tempo è ciclico e fecondo, ma anche giustiziere: abolisce i privilegi e umilia l’ostinazione delle forme con cui la vita resiste. L’abbondanza di quest’ultima, in altri termini, supera qualunque logica egualitaria, come insegna la parabola evangelica dei talenti (Mt: 25, 99). Il tempo circolare converte la durata distruttrice in ritmo: la vita è un’ondulazione risultante, anche visivamente, dalla combinazione della ruota temporale con la linea spaziale. Ciascun individuo è, quindi, chiamato a sperimentare la saggezza anche trovando la propria peculiare combinazione equilibrante fra lentezza e rapidità. Lanza vedeva il tempo anche come uno slancio di volontà libera, l’assenso primordiale alla realtà infinita. Da questa prospettiva, il ‘pellegrinaggio alle sorgenti’ e il ‘ritorno all’evidenza’ non sono affatto regressioni al passato o rifiuti del futuro, ma preziose chiavi di crescita: la forza redentrice del ritmo interiore riattiva la spinta originaria. L’autore riteneva doveroso discostarsi dalla visione lineare di un tempo dimentico della sua fonte e ossessionato dal suo incedere, per dimorare, invece, in un tempo orientato, guidato cioè dalla sua origine e concentrato in ogni singolo momento. Il tempo è la forma del volere, di quella resistenza ai propri limiti insita in ogni essere, all’origine del libero arbitrio umano: “*noi siamo legati per natura, affrancati in quanto spirito; liberi grazie all’intelligenza della verità, che ripiega dai sentieri della natura, liberati dall’amore, che porta lo spirito nella nostra natura*”<sup>595</sup>. Nei suoi pluriennali sforzi di concettualizzazione, il tempo è sempre stato visto da Shantidas come parte integrante del dinamismo intrinseco al concetto di relazione, sintesi in perenne ricominciamento fra l’io e il mondo. È nel presente che l’intelligenza si arresta, ma è dal ‘qui e ora’ che la volontà può spiegare le ali: dalla riflessione sul tempo si passa ad un impegno integrale di servizio. Possiamo così schematizzare insieme a Vigne:

<u>Intelligenza</u>	<u>Sensibilità</u>	<u>Volontà</u>
Scienze	Arti	Etica
Tempo lineare della materia	Tempo ritmico della vita	Tempo assoluto dello spirito
<i>Esterno</i>	<i>Interno</i>	<i>Alterno</i>

Spazio e tempo sono per Lanza categorie al contempo empiriche e astratte. Né speculazioni impalpabili, né realtà oggettive, esse impongono costrizioni. Il tempo, in particolare, non esiste, ma insiste e persiste, senza mai rivelare la propria essenza: era perciò definito “*la forma logica di tutto*

592 *Le Viatique I*, introduzione, p. 12.

593 *Viatique X*, inedito, 3099.

594 *Ibidem*, 3101.

595 *Viatique XIX*, inedito, 6846.

*ciò che non è logico*<sup>596</sup>. Solo grazie all'intuizione, specialmente se artistica o letteraria, è possibile penetrare l'enigma del tempo, di cui l'istante presente è il denso contenuto immediato. Non stupisce, allora, l'estrema importanza assegnata dal Patriarca-Pellegrino al 'Rappel' ('Ricordo'), quale pilastro del cammino di perfezionamento interiore proposto nell'Arca. La stessa magnifica 'Preghiera del Fuoco' recita: *"Mettiamo un termine al tempo, un centro alle tenebre esterne e rendiamoci presenti al presente. Questo presente che abbiamo invano inseguito nelle nostre giornate, quando era lontano da noi nel momento in cui era, eccolo davanti ai nostri occhi e nei nostri cuori il presente. Il fuoco è il presente che brucia e brilla, è il presente che prega"*<sup>597</sup>. La vita spirituale, dunque, prevede per Lanza il passaggio da una temporalità irrequieta dell'intenzione e della mancanza ad una temporalità appagata dall'attenzione e dal dono. La coscienza dell'unità del tempo si manifesta allora come spontaneità: l'istante presente è e produce l'unità temporale da cui si irradia l'individuo: è anzi proprio grazie al tempo che possiamo sviluppare l'unità interiore, un senso di identità inteso come *"rapporto di continuità di ciascun essere con se stesso"*<sup>598</sup>. Nell'intuizione del 'continuum', il tempo diventa organo di conoscenza, nonché matrice dell'idea stessa di spazio, in cui invece tutto è sequenza e contiguità. Lo spazio è 'forma del fatto', il tempo è 'forma dell'atto': se non c'è fatto senza atto, non può esserci nemmeno spazio senza tempo. Anche le tre dimensioni dello spazio sono inscindibili dalla temporalità: la successione nella profondità (o lunghezza), la concomitanza nella larghezza, la loro unione nell'altezza e il salto oltre le tre nel volume. Il tempo unifica, interiorizza, qualifica e sintetizza lo spazio, che altrimenti resterebbe molteplicità esteriore e assoluta disomogeneità quantitativa. Lanza percepiva l'interiorità del tempo fugace come un equilibrio costantemente perduto e ritrovato: se il movimento salta da un equilibrio all'altro, è possibile allora concepire il tempo come *"presagio d'eternità"*<sup>599</sup>. Un ulteriore quesito ricorrente nella riflessione lanziana riguarda la conoscibilità del futuro, connessa alla sfera morale: gli ispirati, i saggi illuminati, i maestri non indovinano con previsioni e premonizioni la storia, ma letteralmente la fanno, la dirigono. Le tre critiche kantiane associano il futuro del mondo all'esistenza di Dio: nella ragion pura, sulla base dell'idea di un'unità finale di tutto; nella ragion pratica, con il postulato dell'immortalità e del progresso infinito; nel giudizio riflessivo, in virtù del principio di un fine supremo incondizionato. In seguito alla conversione, Lanza si discostò dal deismo kantiano, per ricercare la fede e la speranza nella presenza e nella vicinanza di Dio. Giunge, così, a un ostico nodo metafisico: le forme viventi hanno uno spessore spirituale, non possono essere rinchiusi nella dimensione del passato, ma bisogna associarle ad una dimensione creativa, progettuale e decisionale rivolta al futuro. È, quindi, nel seme del presente che si opera la 'coniunctio oppositorum': *"ciò che è nello spazio e non ha il suo corrispettivo nel tempo è morto. Ciò che è nel tempo e non corrisponde a nulla nello spazio è illusorio"*<sup>600</sup>. Domandandosi come la pienezza del presente potesse assumere la dissimmetria del tempo, Shantidas avanzò con la sua stessa testimonianza di vita una risposta: il presente corona la fermentazione del tempo attraverso l'azione. Dopo una lunga evoluzione, quindi, non esitò a riassumere la propria concezione del tempo in una metafora d'estrazione upanişadica: *"fra lo spazio e Dio, il tempo è sospeso e tutte le creature si trovano arrotolate come un rosario di perle su un filo: tra l'uniformità infinita e l'assoluta unità di forma, tutte le varietà dell'essere*

---

596 *Viatique X*, inedito, 3126.

597 Lanza del Vasto, *L'Arca aveva una vigna per vela*, Jaca Book, Milano, 1979; p. 239.

598 *Viatique XI*, inedito, 3435.

599 *Ibidem*, 1.41, p. 58.

600 *Viatique XIV*, inedito, 5061.

*risuonano*<sup>601</sup>. Se lo spazio è trasceso dal tempo, lo spazio-tempo è trasceso nel ‘passaggio al limite’ verso il Divino.

Forma e idea di un fecondo vento creatore, il movimento era interpretato da Lanza del Vasto come un ponte tra il sapere astratto e le scienze naturali: *“nessun essere è rinchiuso per sempre nella sua natura. Tutto cresce in tutto”*<sup>602</sup>. La mobilità biologica ne è un chiaro esempio. Qui l’immobilità di qualsiasi corpo non è che apparente, celando una coreografia ben sincronizzata di elementi che *“girano su se stessi all’interno di un sistema”*<sup>603</sup>: ogni forma, in altri termini, è promessa d’azione. Nell’atto di volontà l’intera manifestazione si dispiega: la vita trascina la materia, lo spirito porta con sé la vita. Un’argomentazione elaborata nel ’25 aveva già evidenziato, a tal riguardo, l’auspicabile ‘inutilità’ dello spirito: *“utile è ciò che serve alla vita, ai bisogni della vita: lo spirito non è utile perché non serve alla vita: è la vita che gli serve. [...] La vita non può sperare altro dallo spirito che la gioia del discioglimento. Domandare altro allo spirito che la perfezione e la morte, girare al profitto dei bisogni e degli appetiti della vita le potenze dello spirito, è questo un abuso, un vizio, è il vizio capitale da cui vengono tutte le malattie morali che fanno dell’uomo la più disgraziata di tutte le bestie. [...] Ed ecco l’umano staccato dalla natura e dall’umano, ridotto all’egoismo utilitario, all’egoismo assurdo e monco, alla solitudine disperata”*<sup>604</sup>. L’essenza del moto ascendente dalla materia allo spirito attraverso la vita era comparabile per l’autore alla leggerezza del soffio: la precisione, invece, costituiva la principale qualità dell’opposto moto discendente. Mentre il movimento della vita si manifesta come costante e indefinito ricominciamento ciclico, quello dello spirito è uno slancio all’infinito; a differenza della vita, lo spirito predilige sempre il proprio principio a se stesso, inducendo a ricercare un ‘eccesso legittimo’: quella gioia speciale di superare i propri limiti senza rimorsi, nè rimpianti. L’ascesa delle anime viventi, come intitolò una sua celebre opera, era per Shantidas proprio quel movimento universale in cui sommovimento cosmico della materia, attività vitale degli esseri più disparati e slancio spirituale umano si retroalimentano vicendevolmente. L’autore si chiese, a questo punto, se fosse possibile anche un’ontologia del movimento. Sapeva che per molti sistemi filosofici antichi l’essere è concepito come permanente, mentre il movimento come provvisorio e accidentale; viceversa, per la moderna visione occidentale dominante è l’essere in movimento. Constatò, infine, che nel pensiero filosofico di ogni epoca erano sempre stati compresenti in proporzioni diverse entrambi i punti di vista: limitandosi alla Grecia antica, chiamò la prima ‘prospettiva eleatica’, la seconda ‘prospettiva eraclitea’. Suo ambizioso intento fu, quindi, trovare fra loro una solida e convincente riconciliazione. Partì allora dalla constatazione che lo stesso divenire è impensabile senza permanenza: *“solo ciò che nel mutamento resta uguale a se stesso, è”*<sup>605</sup>. Se il finito reale subisce un processo di dissoluzione nell’infinito irreali, l’apparizione di questo rapporto soggiacente a materia e vita costituisce appunto il movimento; aldilà di questi piani, il Divino, *“l’Immobile nel cuore”*<sup>606</sup>, include e trascende il movimento. Shantidas ammise, comunque, che nell’elaborazione della sua filosofia trinitaria *“non sono partito dal dogma cattolico, [...] ma ho imparato cammin facendo che la religione dei miei pari insegna con autorità e rivela al mondo ciò che già pensavo. Non ho, pertanto, alcuna remora ad*

---

601 *Gli approcci della trinità spirituale*, inedito, 1.41, p. 59.

602 *Viatique IX*, inedito, 2048.

603 *Viatique X*, inedito, 3021.

604 Giovanni Acquaviva, *Una concezione dell’etica e del diritto*, Tesi di Laurea in Giurisprudenza, Università di Pisa, 1925. [Scritto attribuito a Lanza del Vasto]; p. 26.

605 *Viatique XIV*, inedito, 5145.

606 Lanza del Vasto, *Le Grand Retour*, Le Rocher, Monaco, 1993; p. 223.



*inchinarmi dinnanzi al mio stesso pensiero, che mi viene da così lontano e da così in alto; è in piena libertà che mi ci sottometto*<sup>607</sup>. Un simile estratto è, per inciso, l'ennesima prova del fatto che la riflessione filosofica all'origine della fondazione dell'Arca discende da un bacino tanto giudaico-cristiano, quanto hindu, taoista e *ṣūfī*, quindi dal fondo comune della 'Filosofia Perenne'<sup>608</sup>, dal "tesoro profondo della Rivelazione Primitiva"<sup>609</sup>. Dopo lunghi anni di sforzi speculativi, l'autore rintracciò nella categoria relazionale di 'equilibrio' il punto di convergenza tra l'eleatica perfezione dell'essere e l'eracliteo dinamismo della vita, alla cui superiore stabilità tanto il movimento, quanto l'immobilità inevitabilmente aspirano: come esordisce anche il quinto mantra della *Īsopaniṣad*, "Quello si muove e Quello non si muove".

A partire dagli anni '60, la critica incentrata da Lanza del Vasto sul sapere scientifico e tecnologico moderno-coloniale si accentuò notevolmente, pur risalendo ad almeno tre opere seminali: 'Pellegrinaggio alle sorgenti' del '43, 'Principi e precetti del ritorno all'evidenza' del '45, 'Commento ai Vangeli' del '51. Almeno in ambito europeo, egli fu, come sottolineato da Vigne, tra i precursori di una radicale destrutturazione dell'ideologia del progresso<sup>610</sup>. Senza mai scendere in un rigetto semplicistico o in una ripugnanza irriflessa, l'autore si soffermò con acume soprattutto sui limiti della scienza, criticandone la presunzione di ergersi a totalità dello scibile e la tendenza abusiva<sup>611</sup>. Una scienza scissa da qualsiasi principio spirituale ha generato un'insaziabile accumulazione di sapere. La ricettività meramente descrittiva delle scienze si contrappone, quindi, alla normatività etica: "la scienza è l'ingresso nello spirito, sotto forma di legge, di una necessità che esiste già nelle cose. La morale è l'inverso: l'ingresso della natura sotto una legge già posta dallo spirito"<sup>612</sup>. Se la scienza studia fatti per dedurne leggi, la relazione è l'essenza stessa del suo sapere; tuttavia, essa resta estranea al dinamismo temporale della vita, anzi "per essere studiate dalla scienza, le cose devono essere immolate e seccate sull'altare dell'oggettività"<sup>613</sup>. La condotta di qualsiasi essere vivente, pertanto, non potrà mai essere esaustivamente compresa sotto una lente

---

607 *Viatique XVI*, inedito, 5633.

<sup>608</sup> Ci riferiamo con questa espressione, coniata da Leibniz, a quanto esposto da Aldous Huxley nel libro omonimo (Gli Adelphi, Milano, 1995 [1945]), così magistralmente riassunto nella quarta di copertina: "È una metafisica che riconosce una Realtà divina consustanziale al mondo delle cose, delle vite e delle menti; è una psicologia che scopre nell'anima qualcosa di simile alla Realtà divina o addirittura di identico ad essa; è un'etica che assegna all'uomo come fine ultimo la conoscenza del Fondamento immanente e trascendente di tutto ciò che è. Si possono trovare rudimenti di questa Filosofia Perenne nelle dottrine tradizionali dei popoli primitivi in ogni regione del mondo, mentre nelle sue forme compiutamente sviluppate essa trova posto in ognuna delle religioni più elevate. Una versione di questo Massimo Comun Divisore di tutte le teologie che precedettero e seguirono fu affidata per la prima volta alla scrittura più di venticinque secoli fa, e da quell'epoca l'argomento, inesauribile, è stato trattato più volte, dal punto di vista di ogni tradizione religiosa e in tutte le principali lingue d'Asia e d'Europa".

609 Lanza del Vasto in : René Doumerc, *Dialogues avec Lanza del Vasto*, Les Éditions du Cerf, Parigi, 1980; p. 206.

<sup>610</sup> Emblematica degli innumerevoli riferimenti reperibili a tal riguardo nella letteratura lanziana è la seguente citazione: "potremmo definire il peccato come il motore del progresso". [Fonte: *Nouvelles de l'Arche*, anno XL, n. 6, luglio-agosto 1992; p. 215]

<sup>611</sup> L'amaro pessimismo di Lanza del Vasto su questo tema non è mai stato, comunque, motivo di rassegnazione: "Quegli stessi luminari tedeschi che durante la guerra hanno lavorato al soldo del dittatore per diffondere rovina e morte sui paesi vicini, il giorno in cui il loro maestro è caduto sono passati su un ponte d'oro al servizio dei loro antichi nemici, alcuni in America, altri in Russia; collaborano fraternamente con loro alla preparazione della prossima catastrofe. [...] La coscienza e l'onore sono così ben oscurati in questo secolo che non si trova nessuno che se ne indigni. D'altronde, si conosce troppo bene l'inutilità di qualunque protesta". [Fonte: *Nouvelles de l'Arche*, anno I, n° 4, settembre-ottobre '52; pp. 63-64]

612 *Una concezione dell'etica e del diritto*, inedito, p. 39.

613 Daniel Vigne, *La Relation Infinie: La Philosophie de Lanza del Vasto, vol. I: Les arts et les sciences*, éd du Cerf, Parigi, 2008; p. 606.

meccanicista o determinista. Spiegare la vita è, per Shantidas, scientificamente impossibile: il suo segreto può essere intercettato solo lungo i sentieri dell'arte e della spiritualità, grazie a cui “*l'intelligenza diventa fluida*”<sup>614</sup>. L'autore incalzava: “*la scienza della vita è religiosa, [...] non c'è scienza se non per la materia; la fame di vita si chiama amore*”<sup>615</sup>. Definiva lo ‘scientismo’ come una dogmatizzazione della scienza, che “*si pone come verità assoluta e inevitabile*”<sup>616</sup>: senza una costante vigilanza autoriflessiva e un'inquietudine interrogativa guidata dalla saggezza si cade, infatti, in “*un'infermità della critica, un rifiuto di ammettere i limiti del conosciuto, una malattia della scienza*”<sup>617</sup>. Le scoperte dovrebbero indurre alla modestia, alla responsabilità, non a illusioni trionfali, né tanto meno a deliri di onnipotenza. Nonostante ogni cautela, l'appetito intellettuale continua a manifestarsi sotto due forme: una spontaneità distruttiva da una parte, una purezza contemplativa dall'altra. La scienza, nella prima accezione, può condurre il mondo alla rovina per fame di possesso e dominazione. La vocazione intellettuale, invece, implica rinuncia e una rigorosa disciplina interiore. Le scienze ‘esatte’ esigono, infatti, una sorta di asceti dell'intelletto, “*una distinzione ed una chiarezza disumane, un oblio totale di sé, una rinuncia ad abitudini e pregiudizi, un'obbedienza immediata all'oracolo sperimentale, il rigetto delle immaginazioni [...] e il distacco perfetto dal sistema inventato: la rinuncia a qualsiasi teoria universale che una sola eccezione vulnererebbe; esse esigono un'attenzione e un'indifferenza divina rispetto a qualsiasi oggetto e soggetto, il proposito di riportare ogni cosa alla misura, all'infinito e all'universale*”<sup>618</sup>. La vita di un autentico scienziato somiglia a quella di un monaco o un aspirante yogi, proprio in virtù della sua auto-spoliazione e pazienza, della rinuncia volontaria e consapevole a pregiudizi, preferenze e voluttà: “*la scienza celebra nello spirito il momento del sacrificio*”<sup>619</sup>. Il perfezionamento dei metodi scientifici serve in tal senso ad “*incanalare sempre meglio la fluidità del reale*”<sup>620</sup>. Affinché possa progredire, la scienza ha meno bisogno di dimostrazioni, che di immaginazione creativa. Chiedendosi se il sapere scientifico dovesse modellare la mentalità delle masse, (im)ponendosi come norma di qualsiasi sapere, oppure restare una competenza specifica per pochi ‘esperti’, Shantidas avrebbe preferito sottoporre sistematicamente i risultati teorici e pratici dell'impresa scientifica al giudizio critico esterno e superiore della filosofia. Abbracciò, inoltre, complessità e transdisciplinarietà, piuttosto che “*la sterilità del metodo dissociativo*”<sup>621</sup> e classificatorio, o ancor peggio le derive mercantiliste e utilitariste a briglia sciolta dal secondo dopoguerra. Non stupisce, quindi, che la sua opinione in merito alla torsione del sapere scientifico a mire di profitto sia sempre stata molto scomoda. Apprezzava gli sforzi della scienza di comprendere la ricchezza del mondo, ma desiderava un sapere unificato, integrato nelle sorgenti della saggezza spirituale. Se si ammette che la

---

614 Lanza del Vasto, *Pages d'enseignement*, Le Rocher, Monaco, 1993; p. 135.

615 *Viatique XIV*, inedito, 5099.

616 Antonino Drago, *Riflessioni sulla politica non violenta occasionate dalla pandemia del coronavirus*, in: Maria Elena Bertoli, *Ribelli per amore*, in: Quaderni Satyagraha n. 37, Centro Gandhi Edizioni, Pisa, 2020; p. 134. La citazione prosegue: “*con questo suo assolutismo, [la scienza] dá autorità sociale ad una tecnologia che, allettando in continuazione gli uomini con la promessa di sempre maggior benessere, invade la vita umana fino a soffocarla nell'intimo. [...] Questa scienza oggi tende a gestire l'umanità come la più impersonale e globale dittatura della storia umana*”.

617 Lanza del Vasto, *La montée des âmes vivantes (Commentaire de la Genèse)*, Denoël, Parigi, 1968; pp. 119-120.

618 Luc Dietrich e Lanza del Vasto, *Dialogue de l'amitié*, Laffont, Parigi, 1943; p. 101.

619 *Gli approcci della trinità spirituale*, inedito, p. 121.

620 *Viatique IX*, inedito, 1677.

621 *Viatique XVIII*, inedito, 6187.

scienza tende, in un moto introvertito, dalla diversità all'unità, dalla sperimentazione all'invenzione, dall'osservazione all'astrazione e dall'istinto all'ascesi, è altrettanto palese come essa implichi un'azione pratica e tecnica, che dall'interno si estroietta: anche la filosofia, quindi, “*parte dal sentimento e sfocia nell'azione etica*”<sup>622</sup>. Quando però l'efficacia del sapere prende il sopravvento a discapito della sua attendibilità, si intravede il rischio di scoperciare il ‘vaso di Pandora’ della tecnoscienza più irrefrenabile. Più il sapere è complesso, per altro, meno nette e definitive sono le sue acquisizioni: discipline quali storia, preistoria, antropologia, medicina, economia, sociologia, psicologia “*meriterebbero il titolo di scienze inesatte*”<sup>623</sup>. Ciò non dipende solo dalla banale constatazione per cui qualunque osservatore dei fenomeni umani rimane pur sempre umano, ma anche dall'incidenza di una libertà e una profondità sensibili che superano di gran lunga l'intelligenza: innumerevoli caratteristiche umane sono, insomma, irriducibili ad un incapsulamento che frammenta. Mentre la verità scientifica si oppone all'errore, la verità filosofica si confronta e si dinamizza con altre verità di diverso valore: “*la scienza moderna è nata con la democrazia: legislazione egualitaria del mondo. Tutto vi è livellato. La filosofia è, dinnanzi ad una simile attitudine, una reazione aristocratica*”<sup>624</sup>. Come aveva precedentemente affermato nella Tesi di Acquaviva, “*non esiste la filosofia: esiste la mia filosofia, la vostra, la sua filosofia. Il pensiero non può pretendere ad una verità assolutamente obbiettiva, ma solo ad una visione sempre più vasta e più comprensiva del mondo*”<sup>625</sup>. Vero (ἀληθῶς significa letteralmente ‘privo di oblio’), bello e buono erano per Shantidas, come per gli antichi pensatori greci, le tre cardinali manifestazioni dell'accordo fra interiorità ed exteriorità. A suo parere, quindi, tra scienza e religione non sussisteva alcun rapporto di mutua esclusione, al punto da augurarsi nel '34: “*possa la mia Trinità abolire molte delle incompatibilità che esistono fra Scienza, Arte e Religione*”<sup>626</sup>. Nei Viatici si ritrovano, secondo Vigne, numerose tracce di saggezza cinese, egizia, persiana, ‘hindu’, buddhista, greca e romana, giudaica e islamica, gnostica ed ermetica, patristica e cristiana medievale. Con una perla argomentativa, Lanza del Vasto demoliva ogni saccenza modernista: sappiamo così poco dello sterminato patrimonio di sapienza antica (a causa del precedente tramando verbale, del logorio e delle successive distruzioni), che non sarebbe affatto scientifico affermare che questi sistemi di conoscenza ‘altri’ sono inferiori. Osservava, ad esempio, che “*la magia, la metafisica e l'alchimia del Medioevo non sono affatto meno complesse, né meno complete delle nostre scienze meno elaborate*”<sup>627</sup>. Anche il pensiero liquidato come ‘selvaggio’ non è necessariamente illogico, ma discende da altri linguaggi, altri concetti, altri ragionamenti<sup>628</sup>. In seno agli antichi sistemi

---

622 *Viatique IX*, inedito, 1604.

623 Lanza del Vasto, *La Trinité spirituelle*, Denoël, Parigi, 1971; p. 71.

624 *Viatique X*, inedito, 3150.

625 Giovanni Acquaviva, *Una concezione dell'etica e del diritto*, Tesi di Laurea in Giurisprudenza, Università di Pisa, 1925. [Scritto attribuito a Lanza del Vasto]; p. II.

626 *Viatique XVIII*, inedito, 6187.

627 *Viatique XI*, inedito, 3455.

628 Ben esplicitativa risulta, a tal riguardo, l'introduzione al periodico ‘Lato Selvatico’, redatto e distribuito dal Movimento Bioregionalista italiano sin dal 1992: “*I paradigmi della cultura tecno-moderna in sé non porteranno ad un reale riequilibrio spirituale e materiale tra esseri umani e natura. I codici di questo risanamento non sono negli uffici dei burocrati o dei politicanti ma nel profondo di noi stessi, nel lato selvatico della nostra mente. Il luogo nel quale la voce della natura è più forte e chiara. Il luogo dove non ha molta importanza di che nazionalità siamo o a quale ceto sociale apparteniamo. Se siamo donne o uomini, professori o operai, contadini o dottori..., perché questa è la parte in noi dove la natura incontra la natura, e noi, come parte di essa, siamo tutti perfettamente in grado di recuperare noi stessi nella sua più ampia trama. Scopo e impegno di ‘Lato Selvatico’ è quello di dare voce a tutti quelli che tengono questo luogo primigenio/non verbale nel cuore, e da lì prendono le mosse per rigenerare se stessi e la società, nella consapevolezza che ogni cosa o essere è in relazione e interconnesso all'altro.*”

sapientziali, inoltre, non scorgeva lo iato tra soggetto e oggetto: dal momento che nulla di umano è ad esse estraneo, scienze della natura e ricerca interiore risultavano indissociabili. In passato i saggi nascondevano con cautela le loro scoperte e conoscenze, tramandandole solo alle ristrette cerchie di adepti, sotto giuramento di segretezza<sup>629</sup>. Le discipline arcane non sono, quindi, da tacciare di elitismo autoreferenziale, ma discendono da una saggia constatazione universale: “*sapere è potere e non conviene mettere il potere in mani indegne*”<sup>630</sup>. Mancare di rispetto e gratitudine nei confronti delle saggezze antiche si traduceva per Shantidas in un disconoscimento delle elargizioni del Supremo Donatore, quindi in uno sprofondamento nell’ignoranza più tenebrosa. Tre erano invece per lui i retti scopi della conoscenza: “*contemplazione, ammirazione della natura, adorazione del Creatore*”<sup>631</sup>. Come già osservato, tuttavia, lo sguardo di tenerezza che decade in concupiscenza è analogo a quell’iniziale “*amore religioso per l’Ignoto [che si trasforma in] amore libidinale di ciò che non è conosciuto: la pura curiosità scientifica*”<sup>632</sup>. Sin dal ‘26, l’autore si era espresso a sfavore di quella sottomissione della testa al ventre, tristemente nota come ‘utilitarismo’: “*la nostra intera civiltà è basata sull’errore utilitarista, che è un peccato contro lo spirito. La scienza stessa, che è essenzialmente ascetica, è stata deviata, travestita, incatenata al carro trionfale dell’utilità. Il dogma che fissa le leggi divine del mondo è stato preso dal volgo come una ricetta per la cucina dei nostri bisogni*”<sup>633</sup>. La sapienza ancestrale consigliava di trasmutare, purificare i propri desideri, piuttosto che intaccare l’ordine del mondo; da Cartesio in avanti, tuttavia, ciò fu ribaltato, volendo “*cambiare quest’ordine per conformarlo ai nostri bisogni, creando incessantemente [...] squilibri impossibili da colmare*”<sup>634</sup>. La vocazione spirituale dell’intelligenza e lo smarrimento di una ragione votata all’utile sono, come si vedrà nella tesi di Dupont (allegato n. 12), tra i leitmotif del pensiero di Lanza del Vasto: “*è mostruoso che l’intelligenza sia adoperata per l’utilità, [...] che la divina conoscenza sia dall’uomo impiegata per far trionfare la sua bestia, per servire i suoi appetiti. [...] É mostruoso che la bestia umana trionfi per mezzo dell’intelligenza, fino a diventare una piaga per tutte le creature*”<sup>635</sup>. La questione non potrebbe essere più attuale: “*tali apprendisti stregoni [...] hanno fissato la testa della scienza sui piedi della tecnica, così che questo homunculus uscito dalle nostre mani si è messo a correre tutto solo e a trascinarci allo sbaraglio*”<sup>636</sup>. Chiamato originale, il peccato del godimento di “*questo frutto di morte e questo gusto del sapere*”<sup>637</sup>, non è prettamente moderno, ma atavico: altrimenti chiamato ‘caduta’, esso consiste “*nell’abbassare la Conoscenza-Contemplazione (tipica della nostra natura umana) alla ‘Conoscenza del Bene e del Male’,*

---

*Teatro di tutto questo è nella vita di tutti i giorni, nella ricchezza e nei limiti della propria bioregione e negli orizzonti senza fine della Terra”.*

629 Cfr.: Lanza del Vasto, *Introduzione a: Louis Cattiaux, Le Message Retrouvé ou l’horloge de la nuit et du jour de Dieu*, Ed. Beya, Grez-Doiceau, 2007 (1946).

630 Lanza del Vasto, *Commentaire de l’Évangile*, Denoël, Parigi, 1951; p. 176.

631 Ibidem, p. 178.

632 *Viatique XI*, inedito, 3351.

633 *Viatique X*, inedito, 2923.

634 Ibidem.

635 Lanza del Vasto, *Commentaire de l’Évangile*, Denoël, Parigi, 1951; p. 178.

636 Luc Dietrich e Lanza del Vasto, *Dialogue de l’amitié*, Laffont, Parigi, 1943; pp. 103-104.

637 Lanza del Vasto. *La chiffre des choses*, Robert Laffont, Marsiglia, 1942; p. 67.

*finalizzata al proprio tornaconto personale; cioè al Sapere-Sfruttamento della Natura e, ancor più, degli altri*<sup>638</sup>. Ridotto e tratto a sé in ogni epoca e latitudine, il sapere si inaridisce.

Riassumendo, quindi, Lanza rifiutava l'idolatria dell'ipertrofica tecnoscienza moderna per tre motivi principali. Innanzitutto, i prodotti del 'secolo di ferro e plastica' sono palesemente brutti; in secondo luogo, la legge del profitto ha condotto alla "prostituzione della scienza alla ricchezza delle imprese e alla potenza degli Stati"<sup>639</sup>; in terzo luogo, la scienza conserva un alto valore spirituale che dovrebbe orientarla verso l'unità, non alla parcellizzazione esasperata di informazioni e nozioni scolastiche, in cui ormai "la loro fisica ignora la natura, la loro biologia ignora la vita, la loro chimica ignora la materia, la loro psicologia ignora l'anima, la loro filosofia ignora la saggezza: è al prezzo di una simile ignoranza che pretendono di sapere"<sup>640</sup>. L'autore riteneva che la scienza moderna occidentale fosse stata segnata nel Rinascimento dalle due principali tare della mitologia greca: il caos, tradottosi nel materialismo, e la fatalità, convertitasi nella 'dittatura della necessità'. Si sarebbe in questo modo ridotta ad una larvale "mitologia atea"<sup>641</sup>. Senza il minimo scrupolo morale, estetico, affettivo o spirituale, la postura 'scienziata' riversa una pletora di applicazioni tecniche verso fini non sempre edificanti, asservendosi spesso alla volontà di potenza. Shantidas si rammaricava di come la vocazione primordiale della scienza avesse sempre e ovunque brillato per nobiltà, umiltà, ossequio all'etica e omaggio alla bellezza: per colmare le profonde carenze in termini di coscienza e saggezza, essa avrebbe dovuto innanzitutto ricucire sani legami con la filosofia e, insieme a questa, con la spiritualità. L'autore italo-fiammingo si rivela in questa luce anticipatore di molti filosofi della scienza contemporanei che hanno scelto di allontanarsi dall'arrogante (neo)positivismo ateo, alla scoperta della "melodia segreta"<sup>642</sup> risonante negli universi infiniti: "il positivismo, infatti, aveva completamente rimosso l'auscultazione interiore o coscienza, mentre uno dei capisaldi dello spiritualismo coincide, all'opposto, esattamente nel recupero dell'interiorità"<sup>643</sup>.

Un altro tema di notevole interesse filosofico per Lanza del Vasto fu senz'altro la conoscenza, l'essenza e il senso della 'materia', concetto tanto opaco ed enigmatico, quanto onnipresente: una matassa per l'intelligenza umana che né materialismo, né idealismo erano riusciti secondo lui a dipanare. La materia si afferma paradossalmente per mezzo di una negazione: "la conosciamo solo ignorandola e siamo indotti ad ignorarla per conoscerla"<sup>644</sup>. Essa è un'astrazione necessaria e internamente organizzata, come dimostra la stessa struttura dell'atomo. Un celebre passaggio può essere maggiormente esplicativo: "questa materia pesante, impenetrabile, inerte, concreta, solida, compatta, liscia, inconfutabile, [gli studiosi] la hanno trovata tutta vuota, fatta di particelle che si muovono nel vuoto a rapidità vertiginose. Essi hanno afferrato una particella, hanno guardato

---

638 Antonino Drago, *Fondamenti spirituali della nonviolenza*, in: Donatella Abignente e Sergio Tanzarella, *Tra Cristo e Gandhi: L'insegnamento di Lanza del Vasto alle radici della nonviolenza*, San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo, 2003; p. 151.

639 Lanza del Vasto, *Pages d'enseignement*, Le Rocher, Monaco, 1993; p. 60.

640 *Viatique XX*, inedito, 6988.

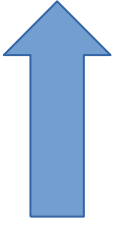
641 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 193.

642 Cfr: Trinh Xuan Thuan, *La Mélodie secrète*, Parigi, Gallimard, 1991. Daniel Vigne cita, a tal proposito, due estratti dall'opera del professore e astrofisico vietnamita. Nel primo questi si dice "pronto a scommettere sull'esistenza di un essere supremo" (p. 309); nel secondo azzarda addirittura una previsione: "la scienza del XXI secolo sarà spirituale o non sarà affatto" (p. 339).

643 Paolo Trianni e Paolo Pellegrino, *La filosofia di Lanza del Vasto: una proposta di collocazione all'interno dello spiritualismo cristiano*, in: Antonino Drago (a cura di), *Il pensiero di Lanza del Vasto: una risposta al XX secolo*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, 2010; p. 53.

644 *Viatique XV*, inedito, 5405.

*all'interno, vi hanno trovato un'altra piccola particella che girava: era come una mosca in una cattedrale. E poi in questa cattedrale che era la mosca, hanno visto volteggiare una mosca. Alla fine, cadendo da mosca a cattedrale e da cattedrale a mosca, sono passati dall'altro lato, nel vuoto!"*<sup>645</sup>.  
 Persino l'atomo si è rivelato scomponibile: *"non esistono corpi, se non visti dall'interno e da lontano, ma soltanto dei sistemi geometrici di traiettorie, sospese nel vuoto"*<sup>646</sup>: la stessa cosa avviene tra le colonne che sostengono un tempio. Ogni realtà, sosteneva Shantidas, è simultaneamente relazione e termine relativo, secondo una configurazione 'frattale'. Ai limiti della materia si arresta la libertà umana, ma non la potenza dello spirito, a cui resta permeabile. Se, come abbiamo visto, nella cosmovisione da lui proposta materia, vita e spirito sono tre gradi ascendenti di realtà, per la teologia trinitaria cristiana, a lui più familiare di altre, le Persone godono di parità: non vige tra loro alcuna subordinazione, ma una compenetrazione (ο περιχώρησις) di essenziale unità in Dio. Ogni velo di materialismo è da questa prospettiva dissipato, sia perché la materia è assai meno inerte di quanto comunemente si presuma, sia perché essa è inseparabile dallo spirito. Quanto al primo punto, l'energia vivifica ovunque la materia in un flusso incessante: l'armonia, quale accordo tra dissonanze, è così generata da forze di espansione e contrazione che si sospingono tra loro entro limiti determinati, in una relazionalità esponenziale. Solo in base a diverse combinazioni di materia ed energia, convertibili l'una nell'altra, i corpi si presentano compatti o fluidi, pesanti o luminosi. Astrologia, teosofia e dottrine massoniche riecheggiavano negli insegnamenti lanziani su questi temi, come ad esempio nell'esposizione<sup>647</sup> dei 'sette stadi':

<p style="text-align: center;">ENERGIA</p>  <p style="text-align: center;">MATERIA</p>	Luminoso		Sole
	Irradiante		Luna
	Eterico		Mercurio
	Igneo	Fuoco	Marte
	Gassoso	Aria	Giove
	Liquido	Acqua	Venere
	Solido	Terra	Saturno

A ulteriore riprova dell'interdipendenza fra materia ed energia, il fondatore dell'Arca ricordava che qualsiasi ondulazione, dal magma alla luce, richiede un supporto materiale per vibrare e propagarsi: *"il fotone non è in alcun modo un proiettile sparato dalla fonte luminosa: la sua improvvisa comparsa all'estremità del raggio spezzato mostra come l'energia si converte in materia, come qualsiasi materia può essere considerata luce decaduta"*<sup>648</sup>. Con maestria poetica, Lanza rievocava: *"se tento di risalire attraverso le brume dell'infanzia sino alla prima alba, mi rammento della rivelazione della luce come di un puro pensiero senza parole"*<sup>649</sup>. Da orefice autodidatta, si accorse

645 Lanza del Vasto, *Approches de la vie intérieure*, Denoël, Parigi, 1962; p. 21.

646 *Viatique XVIII*, inedito, 6481.

647 *Viatique IX*, inedito, 2167.

648 Lanza del Vasto, *La montée des âmes vivantes (Commentaire de la Genèse)*, Denoël, Parigi, 1968; p. 89.

649 *Le Viatique I, I, 1*, p. 19.

per altro di come una materia potesse pulsare di bellezza indipendentemente dalla forma, quando “riflette la luce, [oppure] accoglie la luce e non produce ombra”<sup>650</sup>.

Grazie al germe della vita, la materia si innalza verso lo spirito. Non solo una biologia avanzata solleva questioni etiche che la scienza da sola non può risolvere senza l’ausilio della filosofia, ma le riflessioni sulla vita non possono prescindere dai linguaggi del simbolo, del mito, della poesia. Essa è, in quest’ottica, il coronamento delle forze naturali latenti nella materia, al contempo coesione unificante e disequilibrio costantemente superato. Altrimenti detto, nessun vivente, detentore di un’embrionale personalità, può essere reificato. Benché i suoi processi di trasformazione interna restino parzialmente incomprensibili e imprevedibili, essi tendono all’unità: “non più di conoscenza si può parlare per quanto riguarda le cose viventi e vitali, bensì di coscienza”<sup>651</sup>. Eppure l’autore era consapevole che la vita resta pur sempre esuberanza selvaggia, eccessiva, talvolta persino crudele, avvertendo: “tutto ciò che vive si trova pieno di difetti. Questi si misurano in rapporto alla pienezza della vita. Se per sopprimere i difetti sopprimete la vita, la perfezione che otterrete sarà peggiore di tutti i difetti”<sup>652</sup>. Il mistero della vita, quindi, non è un’assurdità, bensì il tragicomico pregustare dello spirito infinito. Tra vita e spirito sussiste, in effetti, un’ambivalente relazione di rottura e continuità: “la vita è un rumore, lo spirito un suono puro”<sup>653</sup>. La vita è uno zampillare fecondo in perpetua autogenerazione grazie all’amore; come la materia, essa ritrova nello spirito la pienezza dell’essere, una ‘morte prima di morire’. L’universale ritmo vibratorio dei viventi è già di per sé segno del dinamismo dello spirito: “l’amore e la morte oscillano in un’alternanza regolare. È, quindi, regolare che muoriamo. Dobbiamo morire per poter amare: la morte è il riscatto dell’amore. Ma la vita non muore”<sup>654</sup>. Inconfondibile è qui l’eco del Sanātana Dharma, che l’autore conosceva bene e considerava “l’insegnamento sapienziale più diffuso e persistente nella storia dell’umanità”<sup>655</sup>. Traslando l’argomento su un piano aritmetico, Lanza affermava che l’incompletezza del due aspira alla pienezza del tre: “nell’atto d’amore, la vita si esaurisce e ricade su se stessa. Ma nello spirito, la vita perpetua all’infinito l’atto d’amore”<sup>656</sup>. La vita, quindi, si protende verso lo spirito, come a cercare la sua stessa dissoluzione, che giunge quale estremo sacrificio liberatorio: vocazione della vita, predicava Shantidas, è essere offerta. Per spiegare ancor meglio la nebulosa vitale, rievocava talora l’antica metafora delle ‘nozze dell’acqua e del fuoco’<sup>657</sup>, talaltra lo splendore vegetale di una “alba verde”<sup>658</sup>. Anche il memorabile incipit di ‘Principi e precetti del ritorno all’evidenza’, d’altronde, suona così: “La vita è una dolce scottatura. All’alba dei tempi, il fuoco incontrò l’acqua,

---

650 Lanza del Vasto, *Les Quatre Piliers de la Paix*, Éd. du Rocher, Monaco, 1992; p. 43.

651 *Viatique XIV*, inedito, 5167.

652 *Viatique XXI*, inedito, 12.

653 *Viatique IX*, inedito, 2186.

654 *Le Viatique I*, VIII, 22, pp. 302-303.

655 Antonino Drago, *Fondamenti spirituali della nonviolenza*, in: Donatella Abignente e Sergio Tanzarella, *Tra Cristo e Gandhi: L’insegnamento di Lanza del Vasto alle radici della nonviolenza*, San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo, 2003; p. 149.

656 *Gli approcci della trinità spirituale*, inedito, 1.18, p. 29.

657 In *Nouvelles de l’Arche* (anno XIX, n° 9; p. 131) del giugno ‘71, Lanza del Vasto, commentando a proposito dell’‘Albero della Vita’, metafora del superamento dell’apparato mentale verso il silenzio contemplativo, ne evidenziava poeticamente le due componenti: “esso è fatto d’acqua e di fuoco come tutto ciò che vive. D’acqua, che è la fonte della vita, di fuoco, che è la direzione della vita, quella dell’altezza. Eppure l’acqua spegne il fuoco, il fuoco asciuga l’acqua. L’acqua annega la vita. Il fuoco brucia la vita. Ma il matrimonio misterioso dei due nemici produce la vita”.

658 Lanza del Vasto, *La montée des âmes vivantes (Commentaire de la Genèse)*, Denoël, Parigi, 1968; p. 91.

sua nemica. E si unì d'amore con lei in segreto. Ne nacquero così tutti i viventi. Dapprima le piante, fiamme bagnate, poi noi, le scintille. Linfa e sangue sono acqua fiammeggiante e fuoco che scorre. Fuoco saggio, temperato dall'acqua, che non consuma ciò che ha preso, ma lo compone, fuoco che gode e si raccoglie, fuoco che pensa. Sì, la vita è una dolce scottatura"<sup>659</sup>. Una simile metafora non si discosta, secondo Vigne, neanche dalle più recenti ipotesi paleontologiche circa l'apparizione della vita biologica sul pianeta in prossimità di vulcani sottomarini. Shantidas, invece, da buon creazionista, era del parere che l'evoluzionismo moderno non fosse altro che una parodia materialistica tesa a dimostrare l'inutilità di Dio, una superstizione riduzionista secondo cui il minore può generare il maggiore. Fu per questo che criticò con durezza il tentativo di conciliazione tra cosmologia e teologia, scienza e fede, avanzato da padre Teilhard de Chardin<sup>660</sup>, a cui dedichiamo una breve digressione. Lo scritto in cui appaiono le considerazioni di Lanza e che, su insistenza di non meglio identificati amici, non fu mai pubblicato su 'Nouvelles de l'Arche', risale al '67 e si intitola 'Teilhard de Chardin o la confusione dei piani'. Grazie al meticoloso filtro di Vigne, emergono almeno sette motivi di disaccordo<sup>661</sup>. In primo luogo, Shantidas vide nel pensiero del teologo francese lo spettro di un 'panteismo romantico', che desimeva da affermazioni del genere: "se in seguito a qualche sommovimento interiore finissi per smarrire la mia fede in Cristo, in un Dio personale, nello Spirito, penso che continuerei a credere nel Mondo. Il mondo, il valore, l'infallibilità e la bontà del mondo sono, in ultima analisi, la prima cosa nella quale credo. [...] Alla fede confusa in un mondo uno e infallibile mi abbandono, ovunque essa mi porti"<sup>662</sup>. In secondo luogo, il concetto di Dio sarebbe stato naturalizzato da una teoria 'emanatista' in cui l'Onnipotente si compie e si completa grazie alla creazione, come se non fosse già indescrivibilmente perfetto. In terzo luogo, la sua cristologia avrebbe diluito la figura del Salvatore in un affresco cosmico dai contorni sfocati, lasciando intendere che la salvezza giunge attraverso l'evoluzione e che il Divino è un'entità sovraperonale che non ispira, né infonde alcun amore. In quarto luogo, su un piano epistemologico, padre Teilhard si sarebbe attenuto ad un realismo sommario; le tre questioni fondamentali della filosofia teoretica occidentale (il grado di realtà del mondo esterno, la validità delle conoscenze umane e le caratteristiche degli strumenti che consentono di statuire una qualsivoglia certezza) resterebbero inevase. In quinto luogo, le argomentazioni e le tesi scientifiche avanzate procederebbero per generalizzazioni ben poco convincenti. In sesto luogo, la sua metafisica, in forma di 'materialismo mistico', resterebbe imprecisa, sostenendo, ad esempio, che l'identità di materia e spirito discende dall'esperienza: "nessuna scienza sperimentale – controbatteva con animosità – insegna alcunché a proposito dello spirito, che non è il loro oggetto". Infine, il suo stile mancherebbe di rigore, pieno di neologismi agitati come slogan, senza prendere in considerazione

---

659 Lanza del Vasto, *Principes et préceptes du retour à l'évidence*, Denoël, Parigi, 1945; p. 71.

660 Paleontologo e teologo gesuita francese, padre Teilhard de Chardin (1881-1955) si dottorò alla Sorbona nel 1922 e l'anno successivo prestò servizio in Cina, dove collaborò alla scoperta del 'Sinanthropus'. Dopo lunghi anni di viaggi in Asia, nel 1946 fece ritorno in patria, per poi associarsi dal 1951 alla Fondazione Wenner-Gren per la Ricerca Antropologica con sede a New York, dove rimase fino alla morte, eccezion fatta per due spedizioni in Africa. Le sue teorie circa l'origine e lo sviluppo dell'umanità, circolate dapprima tra i confratelli, poi pubblicate soprattutto in 'The Phenomenon of Man' (1955) e 'Le Milieu Divin' (1957), suscitarono scalpore. In breve, egli sosteneva che la materia di cui l'universo è composto aumenta di complessità e coscienza man mano la sua evoluzione avanza. Uno degli apici di tale processo è, quindi, rappresentato dall'umanità, in cui il tessuto di interrelazioni sociali sempre più profonde culmina nel Punto Omega, cioè nel Cristo. Nonostante alcuni punti riguardanti il male ed il peccato originale avessero allarmato nel 1962 il Vaticano, i suoi scritti non furono mai formalmente condannati. [Fonte: John Bowker (a cura di), *The Oxford Dictionary of World Religions*, Oxford University Press, 1997; p. 960]

661 Daniel Vigne, *La Relation Infinie: La Philosophie de Lanza del Vasto, vol. I: Les arts et les sciences*, éd. du Cerf, Parigi, 2008; pp. 746-750.

662 Pierre Teilhard de Chardin, *Comment je crois*, in *Oeuvres*, XIII, éd. du Seuil, Parigi, 1934 (1969).



eventuali obiezioni. Malgrado un verdetto tanto severo, Shantidas apprezzava in padre Teilhard l'assenza di scientismo e progressismo, l'immagine di un universo orientato verso il Divino, il riconoscimento della superficialità della scienza, l'evocazione della trama di relazioni e analogie, l'onnipresenza di Dio, la varietà degli esseri viventi come sostanza di un unico grande corpo, la visione ottimista di società umane che fungano da coronamento della natura e da potenti strumenti di perfezionamento, infine la qualificazione della speranza come virtù, grazia e dovere. Due ulteriori spunti di riflessione suggeriti dal gesuita suscitarono il vivo interesse di Lanza: in primis, la proposizione dei tre infiniti (l'infinitamente grande, piccolo e complesso), poi l'interpretazione dell'involuzione, cioè del ripiegamento dell'universo su se stesso, come coscienza.

Proseguendo la disamina, comprendiamo che nel quadro filosofico di Lanza del Vasto ogni essere vivente nasce da un'autoaffermazione originaria: *"la caratteristica della vita è di preferirsi"*<sup>663</sup>, di conservarsi accrescendosi. La vita è per la materia un lievito trasformatore: *"è nel tepore che la vita ha inizio, nelle acque tiepide, nel letame e nelle oscure fermentazioni"*<sup>664</sup>. Ritmica e contrastata, essa resta impigliata in tensioni e contraddizioni che solo lo spirito può risolvere e oltrepassare. Tra i due punti cardinali e laterali di sonno e fame, diversamente legati alla morte (simulata o inflitta), l'asse vitale centrale ascende dall'estinzione nella degenerazione all'amore nella procreazione, completa exteriorizzazione in una nuova vita. Ecco come l'identità sboccia nell'alterità: lo stesso significato etimologico di 'estasi' indica un trasporto al di fuori di sé. La dialettica della vita secondo Lanza del Vasto è, quindi, riassumibile in tre momenti: l'identità, la sensibilità e la conservazione come tesi; l'alterità, l'aggressività, il confronto come antitesi; la riunificazione come limite insormontabile fra natura e spirito, quale sintesi finale. L'umano può elevarsi dagli altri regni grazie all'esercizio di una carità distaccata, ma le lezioni che può trarre da essi sono innumerevoli. Gli alberi e le piante, ad esempio, che l'autore amava particolarmente, sono esseri estremamente sensibili, ma in quanto 'addormentati' non possono soffrire nello stesso modo degli animali, che invece possono scappare. Questi, dal canto loro, svegli e voraci, rafforzano la propria agilità per appropriarsi di un territorio, in una *"guerra universale che imperversa dal fondo del mare alla cima delle montagne"*<sup>665</sup>. Le percezioni animali dipendono da istinti e appetiti, da una memoria fluida e rapida nell'adattamento. In base alla triade della vita, quindi, Lanza, pur avendo dedicato pagine e versi di celebrazione alla straordinaria bellezza animale (tanto che ad ogni membro dell'Arca era assegnato il nome di una specie salvata dal Diluvio), discerneva i vari aspetti di una condizione di fatto precaria e sofferente, catturata in una rete di violenze e paure in parte di matrice antropica<sup>666</sup>:

- Il sonno nel regno animale si manifesta come istinto gregario, mimetismo, fuga e verso di richiamo;
- La fame animale genera l'istinto aggressivo, la propensione all'intimidazione, l'astuzia, il verso di riconoscimento;
- L'amore negli animali si traduce nell'istinto di riproduzione, nella seduzione, nella protezione della progenie, nella comunicazione sessuale e genitoriale.

Un'empatia profonda verso il mondo animale traspare lungo tutta la sua vita, con esternazioni simili: *"Se il vostro spirito, oh uomini dal collo duro, non arriva a farvi comprendere che la sofferenza del*

---

663 *Gli approcci della trinità spirituale*, inedito, 3.4, p. 112.

664 René Doumerc, *Dialogues avec Lanza del Vasto*, Les Éditions du Cerf, Parigi, 1980; p. 91.

665 Lanza del Vasto, *Approches de la vie intérieure*, Denoël, Parigi, 1962; p. 296.

666 Daniel Vigne riporta, a tal proposito, il frammento n° 1477 del Viatique IX, risalente al 1924, quando il giovane Lanza era studente universitario a Pisa: *"il Natale si avvicina. Hanno condotto gli agnelli al macello. Tutti i mattatoi si riempiono delle grida e del sangue delle bestie sgozzate. Gli uomini preparano la festa, la festa dell'amore..."*.

vostro prossimo è come la vostra e che quella degli animali non è diversa da quella umana, allora vuol dire che non sapete affatto servirvene”<sup>667</sup>. Compiuti trent’anni, Lanza divenne vegetariano: “lasciate che siano gli animali – scrisse – a mangiare altri animali”<sup>668</sup>. Mediatrice tra animalità e spiritualità, l’umanità fu presentata, in un inedito manoscritto di fine anni ’20, intitolato ‘Tentativo del regno dell’amore’ e purtroppo introvabile, come in cammino verso la meta di una luminosa pienezza, oltre quella mediocrità tanto deprecata nella stessa Tesi di Acquaviva: “l’uomo per natura non è malvagio: è volgare. L’uomo volgare è espansivo, la sua simpatia si spande su tutti come una macchia d’olio. L’uomo volgare è turbolento e rumoroso, puzza e sputa: si espande. L’uomo volgare deve sempre strusciarsi al suo prossimo [...]; gli soffia in faccia la sua simpatia. [...] Chiacchiera molto. Ride e piange molto; si sdegna e si meraviglia molto; tutti i suoi sentimenti sono piccole esaltazioni sociali. Non si ama e non ama gli altri, perché s’ignora e ignora tutti. [...] Le civiltà mantengono al loro cuore, al favore d’una mezza ignoranza, delle larghe zone umane dove lo spirito rimasto allo stato protoplasmatico non ha ancora troppo turbato l’equilibrio primitivo”<sup>669</sup>. Giunti alle porte dello Spirito, oltre i vestiboli delle arti e delle scienze, Daniel Vigne si chiedeva se una filosofia spirituale (del sé, dell’essere e del loro rapporto) fosse ancora possibile. Nei successivi paragrafi, corrispondenti al secondo tomo della sua opera sulla filosofia lanziana, si avanzano possibili risposte.

## 2.3 L’essere e lo spirito

### 2.3.1 L’io vivente

L’articolato sistema di metafisica trinitaria elaborato in cinque decenni da Lanza del Vasto include:

- Un aspetto interiore, corrispondente al sé, allo spirito;
- Un aspetto esteriore, l’essere;
- Un aspetto (am)bivalente, la relazione.

Soffermandosi sul mistero della soggettività cosciente, l’autore elaborò innanzitutto critiche costruttive in risposta alla celebre formula cartesiana “*Penso, quindi sono*”, che riteneva insufficiente per almeno tre ragioni. In primo luogo, il pensiero è da intendersi più propriamente come risultato e non come fonte di un atto deliberato. In secondo luogo, l’essere andrebbe riconosciuto come primo elemento del sillogismo, come presupposto del pensiero e non viceversa. Infine, l’io risulta ridondante in assenza di qualsiasi riferimento a un tu, all’alterità<sup>670</sup>. È risaputo che Cartesio fondasse la certezza del pensiero sul dubbio, unica cosa di cui il soggetto fosse impossibilitato a dubitare. In una delle sue prime repliche, Lanza osservò che il soggetto non cessa di essere quando smette momentaneamente di pensare; riteneva, quindi, più corretto intendere il pensiero come sostanza non appartenente all’io, ma che lo oltrepassa e proietta all’infinito. L’io, in altri termini, non può dimostrare in alcun modo di essere l’autore del dubbio, poiché questo stesso dubbio lo induce a dubitare anche di sé nell’atto di dubitare. Se il dubbio e il pensiero, per altro, sono universalizzabili, come se ne può rivendicare il possesso? Il pensiero è impersonale, come la pioggia: esso fa sì che si interpreti una certa intuizione del proprio movimento interiore ‘come se’ fosse da sé generato.

---

<sup>667</sup> *Viatique X*, inedito, 2669.

<sup>668</sup> *Viatique X*, inedito, 3155.

<sup>669</sup> Giovanni Acquaviva, *Una concezione dell’etica e del diritto*, Tesi di Laurea in Giurisprudenza, Università di Pisa, 1925. [Scritto attribuito a Lanza del Vasto]; p. 33.

<sup>670</sup> Cfr.: Satish Kumar, *Tu Sei Quindi Io Sono*, Fiorigialli Edizioni, Velletri, 2006.

Nonostante tali riflessioni preliminari, l'io restò per l'autore, almeno fino agli anni '30, un vero e proprio rompicapo.

Lanza, tuttavia, non si rassegnò e continuò a domandarsi come fosse possibile identificare l'io con la mera facoltà pensante. Non può l'io esistere anche a prescindere dal pensiero? Quando si dorme, ad esempio, non si è più in stato di veglia, eppure non si scompare, anzi si trova pace rigenerante proprio nello stato di sonno senza sogni. Un'altra significativa prova dello scarto fra soggetto e pensiero è offerta dalla pratica della meditazione: l'io meditante, in qualunque tradizione<sup>671</sup>, accede all'essenza anteriore ai pensieri, quali increspature sulla superficie di un lago placido. Senza elementi di disturbo quest'ultimo non svanisce, ma torna alla sua limpidezza primordiale.

Circa la correlazione tra pensiero e non-essere, l'autore sosteneva che il soggetto è in grado di pensare anche ciò che non è: ciò significa che, attraverso il pensiero, il soggetto riconosce i propri intrinseci e inevitabili limiti di auto-conoscenza. Se il pensiero può immaginare ciò che non esiste, allora anche l'io può essere messo in dubbio: l'io pensante, di conseguenza, non è un fondamento ultimo. Due frasi dell'autore, riportate da Vigne, illustrano diacronicamente questo arduo processo di comprensione: *“Il pensiero non mi restituisce l'ingenua pienezza della mia originaria credenza”*<sup>672</sup> e *“Non sono altro che una cosa che pensa”*<sup>673</sup>. Sua intuizione cardinale fu, quindi, che l'essenza del pensiero, dell'intelligenza è relazionale: per l'io pensare vuol dire definirsi sulla base di ciò che non si è, ossia del proprio limite, della relazione con l'altro da sé. Relazione diventa, in questo modo, sinonimo di comunicazione.

Del parere che è l'io ad attribuire la qualità dell'essere sia al pensiero, sia all'oggetto pensato, Shantidas rovesciò la sentenza cartesiana: *“Io sono, quindi penso”*. Non si può pensare senza prima essere, ma è possibile, anche per un umano, essere senza pensare. Secondo l'autore, quindi, l'io sono' si assume quale primordiale atto di fede, definibile come 'coscienza di vivere', antecedente a qualsiasi riflessione. Interrogandosi ulteriormente sulla natura dell'io, incentrò il suo intero progetto filosofico su una auto-conoscenza che non si riducesse a mero auto-inganno intellettuale, ma fosse un atto teoretico, speculativo e contemplativo integrale, in cui tutte le facoltà dello spirito umano venissero coinvolte. Riconosceva, inoltre, che il nostro essere si dispiega originariamente in maniera pre-riflessiva e pre-linguistica, sia attraverso l'intuizione sensibile, sintetizzabile in *“Io sento, quindi sono”*, sia per effetto della volontà vitale: *“Io sento, quindi vivo”*. Si sente finché si vive e si vive finché si sente: se la facoltà sensibile costituiva per Lanza *“il sole del sapere”*, ogni autentica conoscenza diventava impossibile senza amore. Alla radice della sensibilità vi è, quindi, un atto deliberato del cuore, non una semplice ricettività sensoriale: senza sensibilità e volontà, infatti, non vi è produzione di pensiero. La volontà rivendica il pensiero come un proprio atto, una propria scelta, una propria responsabilità anche nell'errore: *“Ho l'audacia, contro qualsiasi realtà universale e dimostrata, di affermare che ciò che sento è vero, dunque sono!”*<sup>674</sup>. Mentre per Cartesio, dunque, la vita dello spirito risiedeva prettamente nella dimensione raziocinante, Lanza osò andare oltre, considerando l'esperienza umana nella sua interezza, a partire anche da altri epicentri interiori diversi dalla ragione: questa, tra l'altro, *“non ha mai potuto far sorgere un atto, non ha mai potuto impedire neanche un atto spontaneo di sorgere. [...] Perché un concetto diventi un ideale, perché un pensiero diventi volontà, bisogna che queste forme del passato attraversino la zona sensibile del presente e*

---

671 Cfr.: Goleman, Daniel. *The Meditative Mind: The Varieties of the Meditative Experience*, Tarcherperigee, Los Angeles, 1977.

672 *Gli approcci della trinità spirituale*, inedito, A3.1, p. 37.

673 Ibidem.

674 *Viatique X*, inedito, 3127.

*s'affaccino sull'altra sponda dell'io, verso l'avvenire*<sup>675</sup>. Una tale tripartizione negli atti di conoscere, volere e sentire, correlabili sul piano teologico cristiano alle ipostasi rispettivamente di Padre, Figlio e Spirito Santo, preannunciava la sua grandiosa visione trinitaria dell'esistenza.

L'io è, quindi, inteso come equilibrio relazionale che si concretizza in un atto, sia esso conoscitivo, volitivo o sensitivo; eppure, è solo uscendo dalle frontiere egoiche che il soggetto può aspirare a esplorare il proprio mistero. Cartesio aveva trascurato, secondo Shantidas, almeno tre aspetti:

- L'io penso' ha sempre un oggetto pensato;
- L'io sono' è necessariamente in relazione al mondo esterno;
- Non c'è un 'io' se non vi è contemporaneamente un 'tu'.

Pensare vuol dire 'pensare qualcosa': se non penso a nulla, significa tautologicamente che non sto pensando affatto. Persino i sogni e le illusioni costituiscono moti del pensiero, per quanto fittizi e irreali. In quanto relazione tra un soggetto e un oggetto, quindi, il pensiero è intenzionalmente<sup>676</sup> relazionale: accade così che l'io pensante si riconcilia con il mondo, con il non-io. Laddove Cartesio dubitava della realtà del mondo esterno, Lanza sosteneva che l'esistenza del mondo è implicita nell'affermazione stessa dell'io, in quanto atto di una coscienza vivente che si (op)pone in relazione all'altro. L'esistenza e la conoscenza del mondo trovano, pertanto, una propria densità concreta, una dimostrazione nella corporeità del vissuto esperienziale. La forza di volontà del soggetto, riconoscendosi possessore di un'anima e di un corpo, insiste sempre su una controforza, sulla (r)esistenza di un oggetto: si deduce, quindi, quanto la volontà sia essenziale nella scoperta del mondo. L'individuo cartesiano non considera il carattere inter-soggettivo del proprio pensiero, né del proprio essere, laddove è invece evidente che l'altro coesiste<sup>677</sup>, che possiamo entrare in relazione prima di tutto attraverso la parola, poi in un crescendo sino all'esperienza d'amore. *“Io penso, quindi sono – io amo, quindi tu sei; io ti amo, quindi tu vivi e tu sei. Amare qualcuno come se stessi è come dire che io e l'altro siamo una sola vita. La relazione che nell'intelligenza resta astratta, attraverso l'amore diventa vitale e sostanziale. La particolarità dell'amore e l'universalità dell'intelligenza lavorano l'una nell'altra e trovano la loro conciliazione all'infinito, in Dio*<sup>678</sup>. Nel volto altrui è possibile, quindi, abbandonarsi all'imperscrutabilità dell'Assoluto, protendendosi dal 'tu' umano all'amato 'Tu' divino: quel Dio insieme personale<sup>679</sup> e impersonale più vicino *“della vena grande del collo”*<sup>680</sup>.

Quattro sono secondo Lanza del Vasto i compiti dell'io nell'ardua scalata verso l'auto-comprensione: conoscersi e unificarsi conducono al nucleo, aprirsi e trascendersi accompagnano all'imprescindibile decentramento. La grande avventura dell'auto-investigazione si compone, quindi, di sette dinamiche

---

<sup>675</sup> Giovanni Acquaviva, *Una concezione dell'etica e del diritto*, Tesi di Laurea in Giurisprudenza, Università di Pisa, 1925. [Scritto attribuito a Lanza del Vasto; cfr. nota n. 77]; p. 6.

<sup>676</sup> Sebbene Arnaud de Mareuil abbia riportato, nel suo lavoro biografico, che Lanza del Vasto non approfondì durante gli anni universitari lo studio della fenomenologia di Husserl, è stato interessante notare insieme a Vigne un'analogia del suo pensiero rispetto alla teorizzazione di 'intenzionalità', concetto risalente alla Scolastica medievale, poi ripreso da Franz Brentano. Anche secondo il mentore di Heidegger, infatti, qualsiasi stato di coscienza implica necessariamente un oggetto, reale o irreali che sia.

<sup>677</sup> Ancora una volta Vigne scova un'analogia tra il pensiero di Shantidas e l'intersoggettività monadologica teorizzata da Husserl, citando da *Meditazioni cartesiane* (V, 42 e 51): *“L'ego e l'alter-ego sono sempre necessariamente dati in un accoppiamento originale”*.

<sup>678</sup> *Viatique XXI*, inedito, 177.

<sup>679</sup> Lanza sapeva molto bene che uno dei termini con cui nel Sanātana Dharma si designa il Divino come Spirito Individualizzato è 'puruṣa', che vuol dire appunto 'persona'.

<sup>680</sup> Santo Corano, Sura 50, Versetto 16 (traduzione a cura di: Alessandro Bausani, BUR, Milano, 1988).

non consecutive, ma interrelate. Innanzitutto, nello stato di permanente distrazione in cui versano le società contemporanee, l'io è sistematicamente ignorato in un nebuloso vortice di vana ricerca di senso. Pur essendo il soggetto di qualsiasi conoscenza, l'io si sottrae alla ragione. Se la consapevolezza del proprio inafferrabile e indubitabile mistero non è indagata, ogni sapere scientifico si dissolve. Schematicamente, la filosofia lanziana prende le distanze in particolare:

- dal dualismo cartesiano, per cui l'io è una sostanza pensante opposta al corpo;
- dalla logica aristotelica, che teorizza un'anima polimorfa come forma del corpo<sup>681</sup>;
- dall'empirismo di Hume, secondo il quale l'io è una finzione, un fascio di sensazioni, non potendo esistere impressioni costanti e invariabili.

Come, dunque, ritrovare “*il midollo dolce del sé nell'osso dell'io*”<sup>682</sup>? Il sé, nelle profondità più recondite della nostra interiorità, non è intaccato dalle potenze di volontà, intelligenza e sensibilità, ma le governa. Parafrasando Lao-Tse, “*l'io che dice io non è il vero io*”<sup>683</sup>. Se il mio sguardo<sup>684</sup> mi nasconde a me stesso, come posso, prendendo spunto dalla Brhadāranyaka Upaniṣad (II, 4:14), vedere ‘Quello che si cela dietro i miei occhi’? La riflessione resta una conoscenza indiretta quando l'io conosce di sé solo l'immagine nello specchio delle cose; ma quando il sé può sporgersi in una mente calma, pulita, vuota e illuminata dalla saggezza spirituale e dalla grazia divina, la visione interiore diventa nitida. È questo, anche secondo il Gheranda Samhita, uno dei principali effetti della meditazione. Profondo è, per Shantidas, il sé che sente, nocciolo vivente, sorgente immune dalla presunzione di assumere il pensiero come unico criterio esistenziale. Come insegna il corpus sapienziale dello Yoga, di cui il nostro autore fu studioso e praticante, solo con la conversione del cuore e l'illuminazione dell'intelletto è possibile raggiungere le inesprimibili sfere sovracoscienti. È con l'intuizione e la sensibilità, quindi, che l'individuo umano ha più possibilità di approssimarsi al centro del sé, all'impenetrabile grotta del cuore dove Quello dimora e da cui si irradia come fulcro di ogni relazione. L'intuizione del Sé, lo Spirito Onnipervadente, residente nella scintilla divina del sé che anima la struttura di qualsiasi forma di vita, è altamente trasformativa: una ‘seconda nascita’. Come ha spiegato mirabilmente Vigne, “*colui che scopre questo nocciolo intimo non è arricchito in*

---

681 La sostanza è per Aristotele un *σύνολον* indissolubile di materia e forma, essenza dell'essere ed essere dell'essenza: “*Un ulteriore problema presentato dalle malattie dell'anima è questo: sono tutte malattie del complesso corpo-anima, o ce ne è qualcuna fra loro che sia peculiare di per sé rispetto all'anima? Determinare ciò è indispensabile, difficile. Se consideriamo la maggioranza di esse, sembra non esserci alcuna circostanza in cui l'anima può agire o subire un'azione senza il coinvolgimento del corpo; ad esempio, rabbia coraggio, appetito e, generalmente, sensazione. Il pensare sembra essere la più probabile eccezione; ma se anche questo si dimostra una forma di immaginazione o come impossibile senza immaginazione, allora anch'esso avrà bisogno di un corpo in quanto condizione per la sua esistenza*”. [Fonte: Richard McKeon (a cura di), *The Basic Works of Aristotle*, Random House, New York, 1941; Libro I, 403a, vv. 5-1]

682 Viatique XXI, inedito, 27.

683 Lanza del Vasto. *Principi e precetti del ritorno all'evidenza*, CLXXV.

684 Sul tema dello sguardo si concentrò Shantidas in una conversazione a Lione risalente ai primi anni '70: “*Il principio di tutto è nel pensiero, il principio del pensiero è lo sguardo. Non dimentichiamolo mai. Voi sapete come ha inizio il nostro metodo: dallo sguardo. [...] Ci sono persone che non vi ricambiano mai lo sguardo, anche quando vi parlano, il loro sguardo è altrove. Quando parlate loro, il loro sguardo è sfuggente. Vi danno forse la mano, ma dimenticano o rifiutano lo sguardo. Se salutate qualcuno, [...] donategli il vostro sguardo, perché è da questo lato che si trova la salvezza. Lo sguardo significa: io ti considero, tu sei lì, tu sei qualcuno per me. [...] Abbiamo abitudini d'indifferenza, d'indipendenza o di ostilità che dobbiamo vincere ricorrendo ai piccoli mezzi (li dimentichiamo troppo spesso). Un regalo, un fiore, una parola. Abbiamo l'anima così grande che non pensiamo ad altro se non ai grandi sacrifici, alle azioni eclatanti. Colui che non pensa alle piccole cose si perde poco a poco*”. [Fonte: Lanza del Vasto, *La non-violence dans la vie quotidienne*, Nouvelles de l'Arche, anno XXI, n° 3, dicembre '72; p. 41]

*niente, bensì piuttosto impoverito, liberato da ciò che gli è estraneo. Egli non ha alcun privilegio, ma soltanto il dovere di ordinare tutta la sua diversità attorno a questa unità fondante*<sup>685</sup>.

Dallo studio in particolare della filosofia greca e indiana, Lanza trasse il ricorrente insegnamento per cui l'introspezione implica un viaggio alla ricerca dell'interiorità di ogni altra cosa, la chiave di volta di qualsiasi conoscenza umana e divina. È attraverso un minuscolo punto nel cuore, "più piccolo del germe di un chicco di miglio", come affermano i saggi veggenti della Chāndogya Upaniṣad (14:3), che possiamo fare conoscenza dell'eterna luce del sé imperituro, benché non tutti gli aspiranti vi riescano. Sette sono i piani ascendenti di relazione fra il mondo e Dio, nei quali l'io può decidere di svolgere un compito da mediatore. In ordine ascensionale, alle cose corrisponde il mondo materiale; all'io, piano orizzontale delle relazioni, corrispondono il mondo vitale e quello umano; in Dio, asse verticale dei valori, rientrano la giustizia, l'amore, la santità. Nell'opera 'Introduzione alla vita interiore' Lanza offriva, in effetti, al ricercatore una guida pratica e completa ispirata dallo Yoga: ascesi, meditazione, distacco, esercizi di attenzione e consapevolezza del corpo, controllo dei sentimenti e delle passioni. La conoscenza del sé nel Sé non è, insomma, un esercizio intellettuale o speculativo, né tanto meno fisico o energetico: senza Grazia i necessari sforzi di riscoperta della propria perfezione spirituale, come un diamante lucente finalmente liberato dalle incrostazioni di fango, restano inconcludenti. Il cammino interiore corrisponde ad un progressivo attraversamento di spazi concentrici: dall'esterno all'interno, si parte dalle scienze e dall'intelligenza, si passa per la pratica artistica e la sensibilità, si transita per l'esperienza etica e la volontà, si supera persino la coscienza e si giunge al centro, al nucleo da cui l'io dipende, il sé appunto, grotta in cui l'eterna 'com-unione' con il Sé<sup>686</sup> può essere realizzata.

Lanza del Vasto concepiva, comunque, la conoscenza del sé non come dissoluzione in un Assoluto universale indifferenziato, bensì come riscoperta di un principio unificato. La facile identificazione con le molteplici espressioni di vita psichica che inducono l'io a dissiparsi sarebbe, infatti, tra gli errori più ricorrenti sul sentiero introspettivo, provocati in particolare da un'educazione che accentua la separazione e la disorganizzazione tra le diverse sfere della forma umana. Il filosofo pugliese-fiammingo "si sofferma soprattutto sul fine dell'educazione e sulla formazione culturale, che deve tendere all'approfondimento dell'essere più che alla moltiplicazione dell'avere, alla formazione dell'uomo, più che alla trasmissione delle nozioni tecnico-scientifiche"<sup>687</sup>. L'io alienato, recidivo nel 'peccato originale', preda di elementi fallaci e distruttivi della personalità, diventa nemico del sé e il Sé gli resta precluso. Non è un caso se nella famosa parabola evangelica l'indemoniato rispondeva a

---

685 Daniel Vigne, *La Relation Infinie: La Philosophie de Lanza del Vasto, vol. II: L'etre et l'esprit*, éd. du Cerf, Parigi, 2010; p. 134.

686 Non sussiste la benché minima affinità tra il nesso sé-Sé, noto nel Sanātana Dharma come relazione 'ātman-Paramātman', e la concezione 'neo-gnostica' (di chi non crede di sapere, ma intuisce che esiste 'un Dio' sulla base di esperienze personali vissute) del sé in Jung, il quale, a tal proposito, specificava: "Giungiamo, almeno a mio avviso, all'ineludibile conclusione per cui c'è qualche elemento psichico presente che si esprime attraverso la quaternità. Nessuna speculazione azzardata o fantasticheria stravagante è per questo necessaria. Se ho chiamato il centro il 'sé' l'ho fatto dopo una matura ponderazione e un'accurata stima dei dati empirici e storici. Un'interpretazione materialistica potrebbe facilmente sostenere che il 'centro' non è altro che il punto in cui la psiche cessa di essere conoscibile in quanto si fonde con il corpo. Invece, un'interpretazione spiritualista potrebbe obiettare che questo 'sé' non è altro che 'spirito', il quale nutre sia l'anima, sia il corpo e irrompe nel tempo e nello spazio in quel punto creativo. Volontariamente mi astengo da tali speculazioni fisiche e metafisiche, accontentandomi di stabilire i fatti empirici, e questo mi sembra infinitamente più importante per l'avanzamento della coscienza umana, piuttosto che correre dietro stravaganze intellettuali alla moda o credenze religiose affrettate". [Fonte: Carl G. Jung, *Psychology and Alchemy*, Princeton University Press, 1968; pp. 220-221]

687 Emilio Butturini, *Aspetti pedagogici del pensiero e dell'azione di Lanza del Vasto*, in: Antonino Drago e Paolo Trianni (a cura di), *La filosofia di Lanza del Vasto. Un ponte tra Occidente e Oriente*, Jaca Book, Milano, 2008; p. 271.

Rabbi Yeoshua: “*Il mio nome è legione, perché siamo molti*” (Lc: 8, 30). A proposito di Nietzsche, che su simili questioni aveva scritto copiosamente, Shantidas annotava nel ‘76: “*Il genio di Nietzsche è consistito nell’ergere la propria personale incoerenza in metafisica. L’universo è per lui un caos, giacché il suo disordine interiore si proietta sulla sua visione del mondo. Egli denuncia le concezioni unitarie, religiose e filosofiche, perché in lui l’unità dell’Io non è compiuta. ‘L’Io, il nostro più antico articolo di fede’. ‘Illusione di un Io che sia uno’. ‘Le cose sono degli Io oggettivi’ [...]. ‘Dio è un immenso Io proiettato nello spazio’... Nietzsche proclama la ‘morte di Dio’ (la Bibbia lo chiama ‘Il Vivente’). Ne risulta logicamente la distruzione di qualsiasi verità e la dissoluzione dell’Io. E la follia ne è la conclusione inevitabile*”<sup>688</sup>. Lungi dal costituire un futile sfogo di antipatia, Shantidas metteva in risalto come la postura del pensatore tedesco fosse ascrivibile ad una esplosiva volontà di rivolta<sup>689</sup>. Quanto alla follia finale, come non riconoscere, in una citazione riportata da Vigne, l’esaudimento delle sue stesse preghiere? “*Ahimé! Concedetemi la follia, oh potenze divine! Ho ucciso la legge, ed ho assunto come legge l’orrore dei viventi per un cadavere. [...] Io sono il più riprovevole fra i riprovevoli. Lo spirito nuovo che è in me, da dove viene se non da voi? Dimostatemi, allora, che vi appartengo. Solo la follia me lo dimostri...*”<sup>690</sup>.

Shantidas scelse una strada differente. Disapprovando l’insistenza sullo smembramento dell’io, esortava sempre chiunque a non rinunciare mai al proposito di risvegliarsi all’unità interiore, dignità etica e spirituale di ciascun individuo: “*se non sono uno, non sono io*”<sup>691</sup>. Questo primo passo di conversione, quindi, non può che essere relazionale, con un io che si scopre trasformandosi in un movimento di sintesi fra interno ed esterno, detto appunto ‘alterno’, “*relazione di continuità nel tempo*”<sup>692</sup>: “*non sono mai stato né il mio corpo, né la mia anima, né la mia mente. [...] Io sono colui che lega fra loro questi elementi, che sono gli stessi ovunque e in tutti. Il mio essere non è in essi, bensì nella relazione fra loro, la quale è soltanto in me. Io sono questa relazione che Dio, in tutta l’eternità, non ripeterà due volte*”<sup>693</sup>. Sotto l’io empirico, quindi, che si dissolve nelle reti di senso socio-storiche che lo generano, sussiste per l’autore un substrato stabile da cui ha modo di sbocciare la ‘persona’, definita, in uno dei suoi vari approfondimenti etimologici, come “*ciò attraverso cui qualcosa suona*”<sup>694</sup>: essa rappresenta quanto in ogni vivente non può essere considerato, né usato come oggetto, cassa di risonanza del sé, ponte verso l’Alterità nell’altro. L’io è vivente, inoltre, non per una pienezza autosufficiente chiusa in una bolla di incomunicabilità solipsistica, ma in virtù della relazione di riconoscimento nel prossimo; detto altrimenti, la socializzazione dell’io è la precondizione della sua spiritualizzazione. L’io non può compiersi se non per un decentramento in direzione dell’altro, del cosmo, di Dio; quando si illumina, l’io esce dalla ruota dell’egocentrismo ed

---

688 *Viatique XXI*, inedito, 251.

689 Cfr.: Rudolph Steiner, *Federico Nietzsche: Lottatore contro il suo tempo*, Carabba Editore, Lanciano, 1935.

690 Friedrich Nietzsche, *Aurore* (I:14), 1881.

691 *Viatique XXI*, inedito, 6.

692 *Le Viatique I*, II, 22, p. 82.

693 Lanza del Vasto. *Pages d’enseignement*, Le Rocher, Monaco, 1993; pp. 255-256.

694 In *Le Viatique I* (VI, 6, p. 221) Lanza ha scritto: “*E cosa vuol dire persona se non ‘ciò attraverso cui qualcosa suona’?*”, specificando, poi, in una nota del ‘73: “*La persona è la maschera dell’attore antico, dalla bocca aperta come l’apertura di una tromba. Questa etimologia potrebbe non essere immaginaria*”. In *Les étymologies imaginaires* (Denoël, Parigi, 1985; p.220), l’autore aveva affermato: “*PER-SONAT: ciò che suona attraverso. La persona è una maschera dell’anima, dalla bocca aperta come un altoparlante, attraverso cui una parola è proferita (etrusco: PHERSU). L’individuo è un non-divisibile, un essere particolare da non tagliare a pezzi, mentre un ‘soggetto privato’ è una particella della società: si oppone a ‘uomo pubblico’*”.

entra nella realtà infinita della relazione. L'elevazione spirituale è, quindi, un movimento paradossale in cui l'io si ritira progressivamente dalle sue relazioni con il 'mondo', inteso come insieme di passioni che distolgono da Quello. L'io si realizza, in altri termini, sublimandosi nel puro amore del dono di sé, senza alcuna ansia di godimento o tornaconto materiale. Come nella civiltà vedica, questo supremo sacrificio non è il risultato di una sprezzante auto-fustigazione, ma il ridimensionamento di un amor proprio indissolubile da un bisogno di compartecipazione all'unione universale: "gioia dell'amore è ritrovare un po' di sé nell'altro"<sup>695</sup>.

Shantidas tentò di riconciliare altresì una visione cristiano-centrica di 'Dio personale' con le sue (non sempre corrette) reinterpretazioni delle dottrine vedantiche. In un primo momento, l'autore aveva considerato Dio come centro indispensabile dell'io, secondo una concezione 'enstatica'. Per conoscere questo centro, l'io è costretto a decentrarsi aprendosi al tu, riconoscendovi il Tu Assoluto. Fra l'io e Dio esiste, quindi, contemporaneamente un'intima parentela e un'infinita distanza: l'ostacolo maggiore è costituito dal pantano dell'inconscio inferiore<sup>696</sup>, abisso dei mostri più abietti che infestano la psiche umana. Il riferimento ai Padri della Chiesa, e in particolare a Origene, è lampante: "L'uomo ha ricevuto nella sua prima creazione la dignità dell'immagine, ma la perfezione della rassomiglianza [...] deve acquistarla con i propri sforzi imitando Dio"<sup>697</sup>. Lo stesso Sant'Agostino, altro importante punto di riferimento per Lanza, aveva rivolto nei Soliloqui (II,1) la seguente preghiera: "Dio per sempre immutabile, possa io conoscermi, possa io conoscerTi". In maniera non troppo dissimile dalla dottrina brahmanica del 'Tat tvam asi', 'tu sei Quello', in cui sé individuale e Sé Assoluto si riconoscono come identici, l'autore de 'La Trinità Spirituale' riteneva che la conoscenza del sé è già partecipazione alla conoscenza di Dio. Anche Rabbi Yeoshua, rispondendo 'Io sono' (*Aham*, in sanscrito) a più riprese<sup>698</sup> nel Vangelo di Giovanni, proprio come il 'rovetto ardente' a Mosé, aveva dichiarato espressamente la propria identità con il sé nel Sé. Tanto l'identità fra il Cristo e il Padre, quanto quella fra il credente e il Cristo suggeriscono che la beatitudine e la salvezza non consistono nella (con)fusione in Dio, ma nel dimorarVi in quanto sé distinti.

L'intera esperienza cristiana era già per Shantidas un'intima unione estatica dell'io vivente umano con il Sé Divino. Quando affermava "apparteniamo al Sé nel sé"<sup>699</sup>, oppure "Dio è il Sé nel sé"<sup>700</sup>, l'autore si rifaceva, comunque, anche al Sanātana Dharma e al neoplatonismo, di cui molti esponenti avevano viaggiato e studiato in Bhārata-varṣa, oggi nota come India<sup>701</sup>. Se il sé non fosse stato a

---

695 *Viatique XX*, inedito, 6954.

696 Cfr.: Angela Maria La Sala Batà, *Medicina Psico-spirituale*, Edizioni Armonia e Sintesi, Roma, 2000; p. 65.

697 Da: Origene, *Trattato sui Principi*, III, 6, 1.

698 Per la precisione, diciotto volte: "Sono io, che parlo con te" (IV, 26), "Sono io, non temete" (VI, 20), "Io sono il pane di vita" (VI, 35; 48), "prima che Abramo fosse, io sono" (VIII, 58), "Io sono la risurrezione e la vita" (XI, 25), "Voi mi chiamate il Maestro e il Signore, e dite bene, perché lo sono" (XIII, 13), "affinché, quando sarà avvenuto, crediate che io sono [il Messia]" (XIII, 19), "Io sono la via, la verità e la vita" (XIV, 6), "io sono nel Padre e il Padre è in me" (XIV, 9; 11), "io sono nel Padre mio e voi in me, e io in voi" (XIV, 20), "Io sono la vera vite" (XV, 1; 5), "Padre, quanto a quelli che tu mi hai dato, io voglio che dove sono io, ci sian con me pure quelli" (XVII, 24), "Allora Gesù (...) si fece avanti e chiese loro: 'Chi cercate?'. Gli risposero: 'Gesù Nazareno'. Gesù dice loro: 'Sono io'" (XVIII, 4; 6; 8), "Tu lo hai detto, io sono re" (XVIII, 37).

699 Lanza del Vasto, *In fuoco e spirito: Commento ai Vangeli della nascita*, Edizioni La Meridiana, Molfetta, 1991; p. 69.

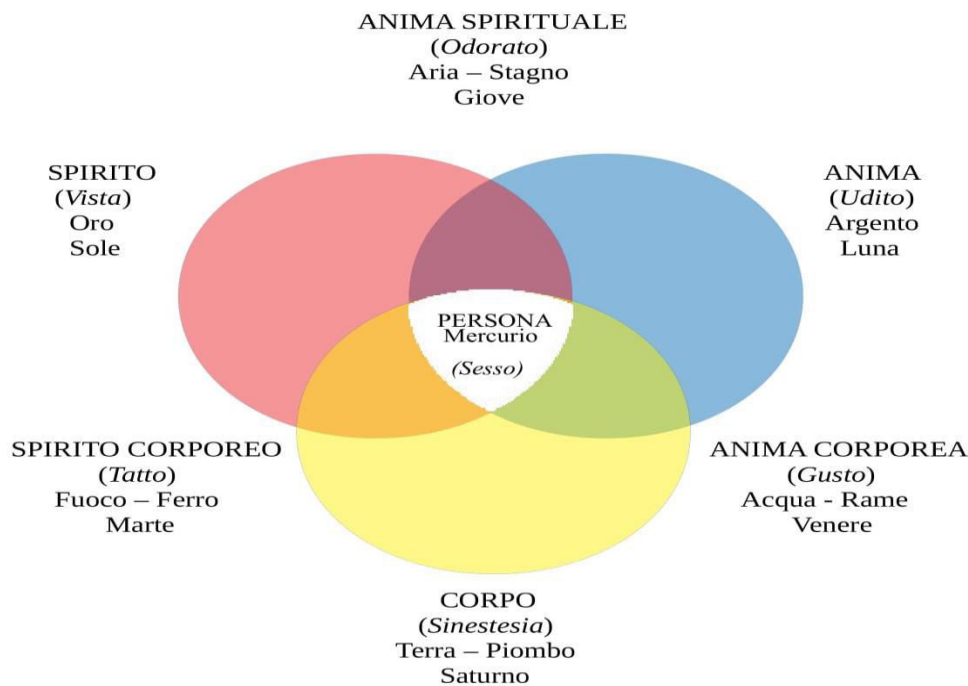
700 *Viatique XX*, inedito, 6954j.

701 Cfr.: François Chenet, *L'Inde et la Grèce*, in J.-F. Mattéi (a cura di), *Le discours philosophique*. Encyclopédie philosophique universelle (volume IV), Parigi, 1998; pp. 1288–1327.



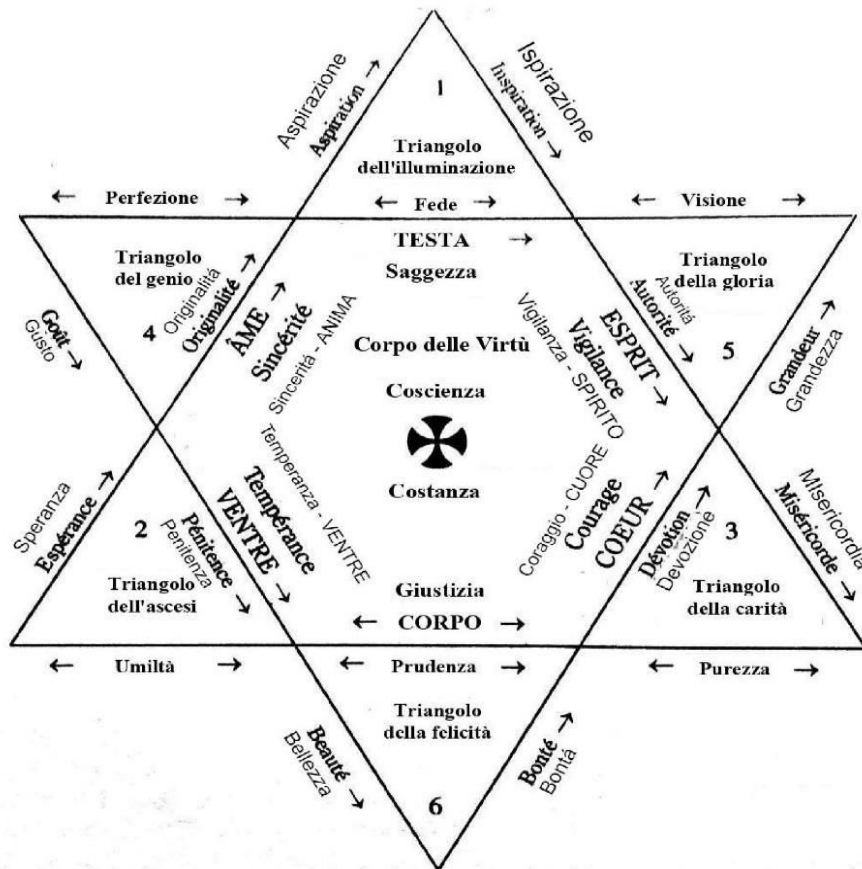
immagine e somiglianza del Sé, argomentava l'autore, non sarebbe stato possibile neanche nominarlo e qualsiasi teologia sarebbe diventata impossibile: l'idea stessa di rivelazione presuppone qualcuno in grado di riceverla. La relazione tra l'io e Dio significa, quindi, immergersi nella conoscenza di un amore per Dio, con Dio e in Dio, esteso poi a tutti gli esseri come a se stessi. Shantidas non nutriva dubbi in merito al fatto che la Persona Divina non può ridursi a icone o idoli, ma consiste in una Presenza Eterna che insieme trascende e impregna qualsiasi rappresentazione.

Lo spirito si realizza anche esprimendosi in un corpo, indissociabile dall'anima e, ancor prima, dalla mente. In vista dell'atto di carità, l'austerità e la disciplina non si riducono a mortificazioni, ma si rivelano preziosi strumenti di autoconoscenza e autocontrollo. Come ha saggiamente precisato Frédéric Vermorel a tal proposito: *“il possedersi sarebbe il colmo dell'idolatria se non fosse rivolto al dono di sé. Una conoscenza che non si traduce in riconoscenza è più che monca, è luciferina. Inversamente, non può donarsi chi non si possiede almeno un poco”*<sup>702</sup>. L'ascesi, in quest'ottica, non è affatto una violenza auto-imposta, ma uno sforzo di distacco e lucida rinuncia. Spirito e corpo comunicano unificati nell'io: oltre il materialismo, che esaurisce la realtà nell'esperienza del mondo, e oltre l'idealismo, che la riassorbe nel pensiero. Una certa visione, confondendo la mente con il cervello, equipara tristemente il pensiero ad una 'secrezione cerebrale'. Per Shantidas, invece, il cervello è un mero sostegno fisico della mente, nella cornice di un'antropovisione tricotomica: lo spirito è il canale dell'anima verso Dio, il corpo è il rapporto dell'anima con il mondo e gli altri esseri, l'anima è il 'trait-d'union' fra spirito e corpo. Nel '40, l'autore riprendeva sempre dalla tradizione massonica il simbolo del settenario umano:



702 Frédéric Vermorel, *La Trinità in Lanza del Vasto*, in: Antonino Drago e Paolo Trianni (a cura di), *La filosofia di Lanza del Vasto. Un ponte tra Occidente e Oriente*, Jaca Book, Milano, 2008; p. 110.

Nei decenni successivi l'autore si sarebbe dedicato spesso anche alla contemplazione della stella a sei punte, il Sigillo di Shlomo, il 'Re della Pace': emblema della perfetta saggezza umana, del "come in alto così in basso" ermetico, dello Yogi realizzato: simbolo nello specifico di 'anahat chakra', il vortice energetico, situato nella guaina illusoria di *prana*, corrispondente al Cuore Spirituale e collocato nel corpo fisico al centro del petto, nonché recondito *sancta sanctorum*, nella guaina illusoria di beatitudine, del Mistero dei Misteri.



Cruciale nella dottrina filosofica di Lanza del Vasto è stato, inoltre, il ricordo della morte. 'Memento mori' significava, infatti, per lui non un semplice approssimarsi della morte, ma la comprensione che ad ogni istante stiamo morendo. Affrontare il limite è un addestramento a familiarizzare con la morte, sviluppando la consapevolezza dell'impermanenza dell'io e del carattere imperituro del sè. L'intera vita appare, quindi, come un noviziato in vista di questo comune e inevitabile traguardo. Secondo il Sanātana Dharma, l'ultimo pensiero al momento del trapasso, cioè la quintessenza di tutti i contenuti psichici accumulati durante la vita, determinerà la qualità dell'incarnazione successiva: si deduce da ciò l'importanza non solo dell'arte del buon morire ('ars moriendi'), ma ancor prima del 'buon vivere'. Shantidas era persuaso che la gioia rappresentasse la natura stessa dell'anima; parlare di 'sofferenza spirituale' costituiva per lui un non-senso. Il segreto ultimo diventa, quindi, il dono totale della propria vita per il prossimo, oltre le frontiere di famiglia, clan, nazione, nell'ardore di un desiderio di liberarsi dai condizionamenti assoggettanti, come la crisalide che anela a volare via come farfalla. Più volte l'autore evidenziò l'importanza di ricercare la Vita, piena, realizzata, divina: "Siate dunque perfetti, come è perfetto il Padre vostro celeste" (Mt, 5:48). Nel '24 il giovane filosofo scriveva: "Ciò che ci si deve aspettare dallo spirito è una morte felice"<sup>703</sup>. Cinquantasette anni dopo, avrebbe lasciato il corpo nella Spagna post-dittatura, impegnato nell'avvio di nuove esperienze

703 *Viatique IX*, inedito, 2191.

comunitarie, celebrando la bellezza circostante: “Ognuno deve pensare alla morte, come un verso pensa alla rima”<sup>704</sup>.

Lo spirito, secondo le intuizioni lanziane, si compie nel sacrificio: solo con il dono di sé, infatti, è possibile ‘perdersi di vista’, disfarsi dei paraocchi inconsci del proprio egotismo. La stessa respirazione insegna il flusso e il riflusso costante di amore e morte. Non a caso il fondamento della gestione consapevole dell’energia vitale attraverso il respiro, *pranayama* dello Yoga, è l’armonizzazione dell’inspirazione con l’espirazione; la raccomandazione di rendere quest’ultima più lenta, profonda e duratura della prima è un tacito invito a dare sempre più di quanto riceviamo. I suoi discepoli erano esortati a domandarsi: “mi sento oggi abbastanza felice per morire?”<sup>705</sup>. Paradigma della morte volontaria era per Lanza la croce stessa: da atroce strumento di supplizio, essa diventò nel suo immaginario il segno di un’assunzione della morte da parte dell’amore. La riflessione sulla morte, comunque, non può che restare aperta; è in quel frangente, infatti, che l’intero flusso della memoria invade la coscienza, rivelandosi il momento della somma angoscia o della somma estasi. Un’inquietudine frammista a speranza ha sempre accompagnato l’autore rispetto a tale tema. La raccolta poetica ‘La chiffre des choses’, pubblicata postuma in Francia, ne dà testimonianza: vi si menziona la teoria, emersa anche nel mito di Er, secondo cui il destino dopo la morte dipende dal proprio libero arbitrio, dalla condotta di vita, da pensieri, detti, fatti, comprensioni, volizioni, sentimenti, in pratica da tutto ciò che è stato seminato. Vigne non ha esitato, quindi, a presentare la prospettiva lanziana come una possibile convergenza tra visione giudeo-cristiana e dottrine upanišadiche su reincarnazione e karma: credeva con profonda fede che dopo la morte il ‘corpo spirituale’, espressione dell’eterna unicità di ogni essere, si sarebbe ricongiunto con il Divino: il nocciolo del frutto diventa seme e il ciclo della vita ricomincia. “Attendo la mia risurrezione – scrisse nel ‘78 – quella dell’intima unica unità che sono”<sup>706</sup>.

Ricapitolando cronologicamente, Lanza del Vasto aveva dato inizio alla propria riflessione sull’io constatando l’errore principale della filosofia moderna occidentale: identificare il soggetto con la facoltà pensante. L’io non è autosufficiente, ma, ben prima di pensare, è perché vuole e sente. L’io è un crocevia di relazioni e la conoscenza del sé non si riduce a un postulato logico, ma è il proposito spirituale di un’intera esistenza. Superati i trent’anni, il pellegrino intraprese il viaggio alla ricerca della sorgente interiore, un difficile cammino verso la trasparenza della coscienza, “*stretto sentiero*” tra le nebbie esteriori. Al fondo del sé intravide il Sé transpersonale, realizzando in particolare che la spiritualità ‘hindu’ e quella cristiana attingono alla stessa fonte. Con la fondazione delle Comunità dell’Arca e gli anni di militanza non-violenta, l’autore continuò a interrogarsi sulla complessità dell’io: senza mai servirsi del proprio sterminato sapere (risultato dell’esperienza e non di mera erudizione) per somministrare ricette universali, non si erse a esponente di una gnosi elitaria, ma considerò l’ascesi come via di libero dono di sé nella sottomissione dell’ego. Il ritratto di Shantidas tracciato da Vigne resta ancora carico di ammirazione: nella sua antropologia spiritualista e “*totalmente non-dualista*”<sup>707</sup> lo studioso francese intercettava l’ironia epicurea, la serenità stoica, la sicurezza platonica e una fiorente speranza cristiana, affrancata da qualsiasi ottenebrante paura.

### 2.3.2 Approcci allo Spirito

---

704 *Le Viatique II*, p. 281.

705 *Le Viatique II*, XV, 17, p. 172.

706 Lanza del Vasto. *Pages d’enseignement*, Le Rocher, Monaco, 1993; p. 256.

707 Frédéric Vermorel, *Lanza del Vasto, précurseur du dialogue inter-religieux*, Seminario di ‘Teologia delle religioni non-cristiane’, Institut d’Etudes Théologiques di Bruxelles, 1997-1998; p. 5.

Il cammino della conoscenza del sé ha sempre inizio, nella prospettiva lanziana, da una condizione di totale disorientamento, da una spinta propulsiva di coraggio e umiltà che permette di riconoscere la propria ignoranza. Addentrandosi nell'investigazione della filosofia insieme non-dualistica e trinitaria di Lanza del Vasto, Daniel Vigne ha intrapreso un'operazione di 'quadripartizione' esplicativa:

- Dal punto di vista epistemologico, lo spirito è oggetto o soggetto?
- Sul piano ontologico, lo spirito è essere o non-essere?
- Fenomenologicamente, lo spirito è libero o determinato?
- Infine, in ambito metafisico, lo spirito può dirsi finito o infinito?

Lo spirito per Lanza è 'dono perpetuo', impossibile da reificare in quanto sostegno di tutto: non può essere perciò oggetto di studio, né concepito come un soggetto. Lo Spirito Onnipervadente si distingue dallo spirito individualizzato in ogni essere, che è quindi un 'tempio vivente'. L'ego ne è componente costitutiva, senza il quale non potrebbe esserci sopravvivenza; oltre l'egotismo<sup>708</sup>, l'io può inglobare tutti i vari aspetti dell'altruismo ("amore, amicizia, simpatia, estetica, ammirazione, pietà, adorazione"<sup>709</sup>), trasfigurandosi in senso relazionale. Ogni spirito incarnato è indissolubilmente legato al principio divino di Assoluta Potenza: ciascuno di noi è un essere spirituale che vive un'esperienza in forma umana.

Lo spirito individualizzato è, quindi, il riflesso per diffrazione dello Spirito Onnipervadente, l'evidenza del mistero da cui il dubbio stesso scaturisce<sup>710</sup>: relazione cosciente dell'equilibrio fra interiorità ed exteriorità. Dello spirito Lanza offrì nei suoi scritti diverse accezioni. Si tratta,

---

708 Per egoismo si intende, nel senso comune delle tradizioni linguistiche e discorsive italiane, l'atteggiamento di assegnare valore a qualsiasi cosa soltanto in relazione al proprio interesse personale. Trasposto sul piano etico, esso si traduce nell'abitudine a considerare il proprio benessere come il fine supremo delle proprie azioni; si ricollega altresì all'idea di proprietà, possesso, esclusione, privilegio. L'egotismo, invece, ha un'accezione più sottile e più difficile da cogliere attraverso l'introspezione e il lavoro spirituale. Esso implica, infatti, un'eccessiva considerazione di sé, una prosopopea retorica che può sfociare anche nella saccenza e nella pedanteria. In generale, il soggetto egotico, ma non necessariamente egoista, enfatizza in maniera intrusiva e, talvolta, aggressiva la propria importanza, al punto da tendere a monopolizzare l'attenzione e mostrare disinteresse per le opinioni altrui. L'egotismo può, inoltre, rimandare a orgoglio, desiderio di riconoscimento, presunzione, vanità, esigenza di pretese e rivendicazione di diritti per sé, suscettibilità, permalosità, identificazione con le conoscenze acquisite. In entrambi i casi, diverse gradazioni di attaccamento prevalgono sul distacco interiore. Umiltà ed altruismo possono essere considerati antinomici in relazione rispettivamente ad egotismo ed egoismo. Il concetto di 'ahamkāra' è estremamente rilevante, a tal proposito, nelle tradizioni filosofiche di derivazione vedica e brahmanica, in particolare nel Sāṃkhya e nello Yoga. Esso rappresenta il principio di individuazione, distinzione, auto-consapevolezza e appropriazione, letteralmente 'ciò che fa l'io', attraverso cui l'esperienza è associata ad un attore particolare. Associato alla mente empirica-distintiva-analitica (manas) e al deposito delle latenze subconscie (citta) nel micro-cosmo di ogni persona in forma umana, ahamkāra costituisce, insieme ad essi e a buddhi (l'intelletto discernitivo che accoglie e veicola intuizioni, ispirazioni e aspirazioni), una delle quattro funzioni dell'organo interno (antaḥkāraṇa). Esso è, in altri termini, alla base della nozione dell'io nella coscienza del singolo rispetto agli oggetti esterni percepiti e a quelli interni contemplati. Nel macro-cosmo, ahamkāra rientra fra le ventiquattro componenti della manifestazione universale (vedi appendice II). [Fonti: *Glossario Sanscrito*, Edizioni Āśram Vidyā, Roma, 1988, pp. 24-25; John Bowker (a cura di), *The Oxford Dictionary of World Religions*, Oxford University Press, 1997; p. 31.]

709 *Viatique IX*, inedito, 2223.

710 Ne consegue, come già esposto precedentemente, l'importanza delle pratiche ascetiche per la conoscenza del sé, riassunte dall'autore in dieci regole, abbinata a ciascuna coppia omologa di dita delle mani: distacco e distensione (mignolo), ritmo e respirazione (anulare), dignità e verticalità (medio), rispetto e attenzione (indice), preghiera e meditazione (pollice). Pazienza e umiltà devono essere adottati come fedeli compagni lungo il cammino di ricerca interiore sotto la guida di un maestro qualificato: lo studio del sé, dello spirito, non è semplice, ma molto esigente. L'ascesi autentica è riconoscibile, perché giubilante e gioiosa: essa si sperimenta interiormente, ma non può descriversi univocamente, né dimostrarsi a priori.

innanzitutto, di una realtà mediatrice, relazione di relazioni, insieme di insiemi, al contempo contenitore e contenuto che unifica le sostanze interiori del soggetto e dell'oggetto. In secondo luogo, esso costituisce una 'forza attiva', grazie alla quale il pensiero si appropria dei fatti esterni e si concretizza in espressioni. Esso è, in terzo luogo, intuibile come 'forma delle forme', movimento alterno tangibile nell'arte, in cui la conoscenza della forma estetica anticipa il riconoscimento dello spirito dell'autore. In quarto luogo, esso è assimilabile ad una struttura progressiva e gerarchica che dall'interno si estrinseca. In quanto eterna oscillazione fra unità e diversità, lo spirito è, infine, misura del tempo, tensione verso la suprema unione contemplativa, principio di radicale distacco: "*quando si ama lo Spirito più di se stessi, non si prova più alcun bisogno di vivere*"<sup>711</sup> annotava il ventenne cercatore del Vero.

In quanto principio cosmico, come suggerisce anche la formula "*Rerum, Deus, tenax vigor*", lo spirito è partecipe dell'essere universale: esso è un'intima presenza, l'onnipresente legame di tutto con ogni altra cosa. Al contempo, però, esso è anche una sottile assenza, che penetra l'essere, ma è imparentato con il nulla. Riecheggia, in un'ontologia paradossale, l'imperituro insegnamento impartito nel Bhagavad Gītā (IX, 19) dal Signore Krishna, Suprema Persona di Dio, al suo fedele amico e discepolo Arjuna: "*Io sono l'Essere e il Non-Essere*". Fra materia, vita e spirito, riassumeva Lanza, vige allora un'intrinseca soluzione di continuità, come già affermato nella Tesi di Acquaviva del '25: "*la forza viene sempre dal basso: sono le energie della materia sviluppate nelle reazioni chimiche della carne che danno la propria forza alla vita, ed è la vita con l'impulso delle sue passioni che sostiene lo spirito*"<sup>712</sup>. Come la vita, intesa quale nucleo psico-emotivo-sentimentale, sussume la materia, così lo spirito rende la vita Verbo. Lo spirito è definibile, pertanto, come principio e sacrificio della vita. Anelando all'infinito, lo spirito distrugge progressivamente la vita: la morte è accolta dallo spirito come una festa, quale fine (scopo e cessazione) della vita. Se ne deduce, quindi, che asservendo le potenze dello spirito (sensibilità, intelligenza e volontà) ai bisogni e agli appetiti della natura inferiore, si incorre nei 'vizi capitali', che distolgono l'umano dalla propensione del sé all'eterna e infinita pienezza. Lo spirito, inoltre, supera l'azione dissolutrice del tempo attraverso la memoria e l'abitudine, secondo una legge cosmica di conservazione che argina il divenire: "*lo spirito non può spingersi in avanti e creare che per la memoria e l'abitudine, forme dell'imitazione. [...] Ogni legge dello spirito è legge di conservazione. [...] L'organismo stesso non è altro che un nodo di abitudini*"<sup>713</sup>. L'io, quindi, cerca nell'espressione "*di forme durevoli che diventino legge*"<sup>714</sup> la propria salvezza<sup>715</sup>, a costo di perdere terreno sul versante della coscienza: questa, infatti, "*non nasce che per lo squilibrio e il disordine, che per far rientrare lo squilibrio e il disordine nell'ordine, sinonimo di abitudine*"<sup>716</sup>.

In quanto suprema forza di distacco, penetrazione e assorbimento, lo spirito riconosce nella libertà la propria origine e il proprio orizzonte. Mai assolutamente indipendente, lo spirito individuale è, per Lanza, in perenne relazione con il mondo. Accostava curiosamente la libertà al vuoto, possibilità donata alla natura umana senza il quale ogni (liber)azione sarebbe inconcepibile. La libertà è "*un*

---

711 *Viatique VII*, inedito, 1405.

712 *Una concezione dell'etica e del diritto*, inedito, p. 48.

<sup>713</sup> Giovanni Acquaviva, *Una concezione dell'etica e del diritto*, Tesi di Laurea in Giurisprudenza, Università di Pisa, 1925. [Scritto attribuito a Lanza del Vasto]; p. 9.

714 *Una concezione dell'etica e del diritto*, inedito, p. 14.

<sup>715</sup> Nella Tesi di Acquaviva, Lanza del Vasto a questo proposito precisava (pp. 14-15) che l'io cerca nell'espressione il suo riscatto, imprimendo la sua unicità mediante forme che siano leggi e che le generazioni future faranno rivivere.

<sup>716</sup> Giovanni Acquaviva, *Una concezione dell'etica e del diritto*, Tesi di Laurea in Giurisprudenza, Università di Pisa, 1925. [Scritto attribuito a Lanza del Vasto]; p. 9.

*ideale inaccessibile verso cui tende la volontà*<sup>717</sup>, la componente vitale che, emancipandosi dalle necessità materiali e orientandosi verso lo spirito, può affinarsi ed elevarsi. La libertà è, quindi, un'opportunità di progressiva liberazione: non è intesa tanto come un diritto al libero arbitrio, quanto piuttosto come un dovere, un conseguimento, un proposito di affrancamento. Lo spirito, in questa luce, nasce dall'aspirazione a liberarsi da ciò che rappresenta il principale impedimento, travolgimento e incatenamento: l'assenza di autocontrollo, insieme alle tre 'patologie animiche' della pigrizia, della rassegnazione e dell'angoscia. Il percorso di crescita spirituale non prescinde, per Shantidas, da una sensibilità e da una volontà di autodeterminazione, né tantomeno da una legge interiore volontariamente assunta. L'esercizio della libertà viene così a coincidere con la manifestazione e la realizzazione della propria intima legge, obbedendole e professandola. Diversamente da Rousseau, secondo cui l'individuo è libero solo obbedendo alla legge autoimposta per mezzo della partecipazione al 'contratto sociale', Lanza volle sempre sintonizzare tutte le dimensioni dell'essere con l'anelito alla Suprema Verità. La libertà diventa, pertanto, sintesi tra le determinazioni imposte dalle leggi di natura e le esigenze superiori dello spirito, cercando di *"integrare secondo la propria volontà la fatalità naturale"*<sup>718</sup>. Insegnava perciò senza esitazioni che *"l'uomo libero fa ciò che vuole, l'uomo liberato fa ciò che è voluto"*<sup>719</sup>: solo disfacciandosi dell'amor proprio è possibile aprirsi all'Amore in una più alta comunione, intuendo e abbracciando la volontà di Dio. Simile obbedienza mistica è stata concepita, oltre Oriente e Occidente, come sacrificio di sé al Sé, libera rinuncia alla propria libertà.

Pur dinamico e lontano, lo spirito avvolge e impregna ogni cosa: è *"un fuoco che vuole, un vento che ricorda e avanza"*<sup>720</sup>, *"un'infinita impazienza di vita"*<sup>721</sup>. Lo spirito, entro e aldilà dell'umano, è mobile e inafferrabile, proiettato in ogni direzione: verso l'esterno con la creatività, verso l'interno con il raccoglimento silenzioso. Come ha spiegato, a tal riguardo, la pedagoga non-violenta Gabriella Falcicchio, il silenzio, benché spaventosa evasione dalla comoda tirannia del rumore, rappresenta *"la comunicazione più intima che nobilita la solitudine, rivelandone il tratto non di esclusione dell'altro, ma di centratura profonda in sé che, unica, prelude e accompagna l'apertura all'altro stesso"*<sup>722</sup>. In occasione della conferenza presieduta a Nôtre-Dame de Paris nel '77, poi confluita nel saggio 'I Quattro Pilastrini della Pace' (risposta all'Enciclica 'Pacem in Terris'), Shantidas presentava alcune 'coordinate dello spirito': Preghiera (altezza), Meditazione (profondità), Carità (larghezza), Fedeltà (lunghezza). Lo spirito contiene e sostiene tutto: dà allo spazio unità, al tempo eternità, alla vita infinità. Esso è superiore a tutto ciò che pensa, è l'orizzonte e la misura del movimento (spazio, intelligenza, exteriorità, diversità) e della continuità (tempo, intelligibilità, interiorità, unità), la realtà relazionale della natura materiale. Sono soprattutto l'arte e la religione a dimostrare, per il filosofo italo-belga, l'interdipendenza tra spirito e materia. Per estrinsecarsi pienamente lo spirito si incarna; una tale manifestazione, che per Hegel era scissione autonegatrice, secondo Lanza non ha carattere lacerante, ma conciliante. Esso è una sorta di 'materia sottile' capace di uscire da sé senza smarrirsi; nella sua luce, non c'è ostacolo che impedisca il libero flusso comunicativo tra pensiero e parola. A riprova dell'infinita gamma di espressioni dello spirito, Vigne

---

717 Ibidem, p. 62.

718 *Una concezione dell'etica e del diritto*, inedito, p. 11.

719 Lanza del Vasto. *L'Homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; p. 68.

720 *Viatique XVI*, inedito, 5761.

721 *Viatique XII*, inedito, 3520.

<sup>722</sup> Gabriella Falcicchio, *Profeti scomodi, cattivi maestri: Imparare a educare con e per la nonviolenza*, Edizioni La Meridiana, Molfetta, 2018; p. 30.

metteva in risalto il vissuto dello stesso Lanza del Vasto, scrittore, pellegrino, poeta, profeta, artista, patriarca, uomo d'azione: *“Vanità da esteta, artificio superfluo, diranno alcuni. Diciamo piuttosto: autentica creazione e dono di sé. La grandezza di quest'uomo singolare, la ricchezza della sua vita, la forza del suo genio, costituiscono ormai un quadro compiuto, accessibile, leggibile ai posteri. Un'alta figura di umanità vi si profila. Senza dubbio la storia – anche se ci vorrà del tempo – saprà riconoscerlo e onorarlo”*<sup>723</sup>.

(Auto)trascendente, lo spirito incarnato nella forma umana é caratterizzato da una duplice facoltà: superamento dell'intelligenza e preludio alla contemplazione dell'infinito. Per suo tramite la ragione è rovesciata, incanalata verso la sorgente e sostanza primieva. Il processo di conversione dell'individuo si verifica, quindi, in due momenti: dapprima egli aspira all'infinito quale suprema certezza, offrendosi in un atto di fede; in seguito, grazie all'ispirazione ricevuta, accoglie pian piano la Grazia Divina nel proprio cuore. L'idea di 'infinito' è per l'autore l'essenza stessa dell'intelligenza: è la fede, in altri termini, ad esaudire l'anelito dell'intelligenza. La conversione si rivela così la risultante di un atto simultaneamente della ragione e dello spirito, la cui sola aspirazione è l'Assoluto: *“Il grado zero della fede [...] è il riconoscimento da parte della ragione del suo stesso limite”*<sup>724</sup>. Cosa riceva lo spirito dall'infinito è un interrogativo al quale Shantidas avanzò varie possibili risposte, sintetizzate in una celebre espressione: *“niente che non sia tutto”*<sup>725</sup>. L'infinito si imprime nello spirito come un lampo di sovracoscienza, coniugandosi così al senso di nullità e umiltà, in uno slancio di superamento dell'io. Esso può diventare poi l'orizzonte di una ricerca di senso, insieme a meraviglia e gioia, in un *“gusto per l'eccesso lecito senza rimpianti e senza ritorno”*<sup>726</sup>. Questa tensione dello spirito all'infinito sprigiona un'energia inesauribile, che si acquieta nell'equilibrio dell'unità, benché resti eternamente distinto dal Supremo Divino Infinito, di cui è riverbero. Tra i due si frappone un velo, in una relazione quasi 'asintotica': la curva dello spirito si avvicinerà sempre più alla retta infinita, senza però mai toccarla.

Lo spirito porta in superficie il Sommo Mistero, che tuttavia non riesce a comprendere del tutto: è una forza epifanica, tendente alla massima trasparenza in Dio. Nella sua visione in merito alla differenza fra spirito umano e Spirito Divino, Shantidas si approssimò in parte allo Dvaita Vedānta di Madhvācārya, in parte al Viśiṣṭhādvaita Vedānta di Rāmānuja Ācārya: non credeva, infatti, nell'esistenza di una sostanza unica qualitativamente comune a spiriti e Spirito, ai sé e al Sé, ma ad una differenziazione sostanziale. Credeva, infatti, che la relazione con il Divino culminasse in una costante comunione e comunicazione: *“il legame cosciente e amante dell'io a Dio”*<sup>727</sup> poteva essere espresso secondo lui prima di tutto con il canto<sup>728</sup>. Lo spirito umano diventa, così, il 'ponte arcobaleno' fra il mondo degli esseri manifesti e l'Assoluto.

---

723 Daniel Vigne, *La Relation Infinie: La Philosophie de Lanza del Vasto, vol. II: L'etre et l'esprit*, éd. du Cerf, Parigi, 2010; p. 294.

724 Frédéric Vermorel, *La Trinità in Lanza del Vasto*, in: Antonino Drago e Paolo Trianni (a cura di), *La filosofia di Lanza del Vasto. Un ponte tra Occidente e Oriente*, Jaca Book, Milano, 2008; p. 107.

725 Cfr.: Lanza del Vasto. *Rien qui ne soit tout (Viatique, Livres VIII et IX)*. Denoël, Parigi, 1975.

726 *Viatique XI*, inedito, 3298.

727 Lanza del Vasto, *Les Quatre Piliers de la Paix*, Le Rocher, Monaco, 1992.

728 I νόμοι nell'antica Grecia erano delle melodie prestabilite, risalenti secondo la leggenda al VII sec. a.C., per determinate occasioni, talvolta affettive, basi di un insegnamento musicale e collegati alla teoria dell'ἦθος. La loro nascita è legata agli albori di un'educazione musicale, nonché di un ideale pedagogico che assegna alla musica una funzione etica. Secondo Aristotele sono così chiamati perché, prima dell'introduzione della scrittura, le leggi (νόμος in greco significa 'norma') si cantavano. Per Platone i νόμοι costituivano la tradizione giuridica più antica e più austera: una musica elaborata secondo regole rigide, non ancora corrotta da nuovi usi e costumi.

In sintesi, quindi, lo spirito per Lanza non è oggetto di coscienza, ma la matrice inoggettivabile della stessa coscienza: ogni persona, in quanto spirituale, deve essere considerata unica e irripetibile partecipante allo Spirito Unico, relazione vivente e attiva tra l'interiorità soggettiva e l'esteriorità oggettiva. Per cercare di conseguire tale comprensione, saggezza e disciplina diventano imprescindibili: lo spirito, analogo all'etere, è nel mondo come il legame interstiziale fra tutti gli esseri. Radicato nella vita, esso se ne distacca progressivamente e la sacrifica orientandola al dono di sé. La libertà dello spirito è potenza, possibilità del divenire, obbedienza alla propria legge interiore: la libertà suprema si compie nella rinuncia. Lo spirito è sintesi di spazio e tempo nel pensiero, movimento e immobilità nell'equilibrio. Se l'accesso al Divino Infinito è possibile solo attraverso l'umiltà, il maestro rappresenta il guardiano della soglia. Emancipandosi dalla tempesta dualistica che satura l'intelletto, il ricercatore del Vero trova conciliazione e integrazione nella trinità dello Spirito. L'intelligenza può scoprire, inoltrandosi cauta e audace nell'enigma, il principio che la plasma, organizza e collega all'intero cosmo.

### 2.3.3 Trinità dello Spirito

Il pensiero di Lanza del Vasto risulta, secondo Vigne, al contempo esoterico e sistematico. Il suo sistema trinitario, di risonanza non esclusivamente cristiana<sup>729</sup>, rimanda costantemente al Mistero Supremo, all'evidenza dell'ignoto, scomponendosi in una molteplicità di triadi interrelate:

- La triade soggettiva corrisponde alle facoltà dell'essere umano e si articola nelle tre 'potenze dello spirito': sensibilità, intelligenza, volontà.
- La triade oggettiva racchiude le 'opere dello spirito umano': arte, scienza, etica-religione.
- La triade trascendente si articola nelle 'tre Persone Divine': Padre, Figlio e Spirito Santo.

Risultato di lunghi anni di ponderazioni, la struttura antropologica ternaria di pensiero (testa), sentimento (cuore) e azione (mani), custodita e fatta fruttificare da Shantidas, poggiò sin dall'inizio su tre sillogismi interconnessi:

- Penso, quindi sono;
- Agisco e creo, quindi sono;
- Voglio, sento, desidero, amo, quindi sono.

Senza ricalcare la classica tripartizione 'spirito, anima, corpo', la triade 'sensibilità, intelligenza, volontà' era sin dagli anni '20 così reinterpretata:

- Estetica: suo aspetto passivo è il gusto, suo lato attivo la creazione;
- Logica: passiva nell'atto di conoscere, attiva in quello di scoprire;
- Etica: passiva nell'obbedienza, attiva nell'auto-realizzazione.

Più di trent'anni dopo, nel pieno della maturità filosofica, Shantidas avrebbe ripreso nei suoi ultimi Viatici il filo di queste riflessioni. Le dimensioni sensibile, volitiva e intellettuale della ragione si uniscono nell'io, che pur avvalendosene non si identifica con esse: *"Io sono l'unità vivente degli*

---

<sup>729</sup> Rileva puntualizzare, a questo proposito, che l'Ordine e il Movimento delle Comunità dell'Arca di Lanza del Vasto non si è mai dichiarato ufficialmente cattolico, bensì come realtà indipendente da ogni Chiesa e religione, 'prereligioso' nelle parole del fondatore, il quale vedeva nella tribù gandiana un ponte eretto per la Cristianità ai fini della riconciliazione preliminare: essa prepara, nelle parole di Jean Baptiste Libouban, terzo pellegrino della tribù gandhiana, *"i cammini della conversione"* oltre la condizione profana. Prova ne è l'importanza attribuita alla figura di Giovanni Battista, santo patrono dell'Arca e in più occasioni definito *"punto di giuntura tra tutte le tradizioni religiose"* [Cfr.: Lanza del Vasto, *L'Arca aveva una vigna per vela*, Jaca Book, Milano, 1995; p. 209]. Lo stesso Claude Michel, alleato sin dal novembre '70, avrebbe individuato nella profezia del Battista il nucleo della 'spiritualità dell'Avvento' proposta da Shantidas ai suoi discepoli. [Fonte: Claude Michel, *Shantidas: un Maître Spirituel*, in: *Nouvelles de l'Arche*, anno XXXIX, n.3, gennaio-febbraio 1991]



*elementi che mi compongono*<sup>730</sup>. Solo nel '61 il pellegrino espose per la prima volta ai membri dell'Arca la sua filosofia trinitaria, così riassunta: “*lo spirito è la ragione liberata dalle sue catene; è l'intelligenza che schiude le ali. È altresì il cuore liberato dai suoi attaccamenti, la volontà liberata dalle sue pesantezze egoistiche*”<sup>731</sup>. Le potenze dello spirito sono, quindi, distinte, ma non separate: analoghe alle note musicali, possono essere individuate singolarmente e melodiosamente ricombinate, dissimilmente dai colori e dai profumi che si mischiano e si rendono indistinguibili: emblematico di questa concezione è il simbolo del *Triskelion*<sup>732</sup> celtico, che l'autore volle apporre sulla copertina della prima edizione de 'La Trinità Spirituale'. L'autodisciplina che traeva dalla sua antropovisione contemplava sempre pratiche di trasmutazione e sublimazione, calate nell'esperienza quotidiana. Come la stessa Chanterelle ammise: “*So quanto mi ha aiutato, per la meditazione, il semplice consiglio di portare su me stessa la luce dell'intelligenza, il calore del cuore, la forza dell'attenzione, in altre parole far lavorare tra loro i tre piani dello spirito*”<sup>733</sup>. L'elevazione della mente, insomma, avanza per gradi:

	SENSIBILITÀ	INTELLIGENZA	VOLONTÀ
6° grado	Passione mistica	Illuminazione	Unione
5° grado	Senso religioso	Saggezza	Autocontrollo
4° grado	Coscienza	Pensiero	Virtù
3° grado	Sentimento	Sapere	Volere
2° grado	Emozione	Immagine	Desiderio
1° grado	Impressione	Percezione	Reazione/Espresione

Alla struttura lanziiana si potrebbe aggiungere il grado zero del piano materiale, più grossolano e identificabile con l'istinto nella sensibilità, la sensazione nell'intelligenza e l'impulso di sopravvivenza nella volontà. Lungo l'asse dell'intelligenza, la percezione, primo grado, conferisce concretezza allo spirito nel contatto con le cose. Le immagini o forme, secondo grado, sono i germi delle idee, da cui ha inizio il gioco di rappresentazioni del linguaggio. Il terzo grado è il sapere, la trasformazione dell'opinione (δόξα) nella conoscenza incontrovertibile (ἐπιστήμη), detta anche 'perfezione naturale dell'intelligenza'. Si accede, quindi, al quarto grado, il pensiero, cioè il ritorno della coscienza sui dati del sapere, l'interrogazione sull'origine e sul proposito dell'esistenza. La saggezza, quinto grado, cresce nel riconoscimento dei limiti che ostacolano la conoscenza del sé, dell'enigma dell'altro e del Tutt'Altro, del legame onnipresente che tutto collega e pervade. Il sesto grado dell'illuminazione è, infine, la soglia dell'ineffabile amore devozionale: a tal proposito l'autore si limitò a citare solo alcuni dei più celebri mistici di quella piccola porzione di storia umana a noi nota, fra cui von Ruysbroek, Raymond Lulle, al-Ḥallaj, Ibn 'Arabī, Śrī Rāmānuja Ācārya, Kabīr, San Giovanni della Croce, Santa Teresa d'Avila, Dante e Shlomo, autore del Cantico dei Cantici.

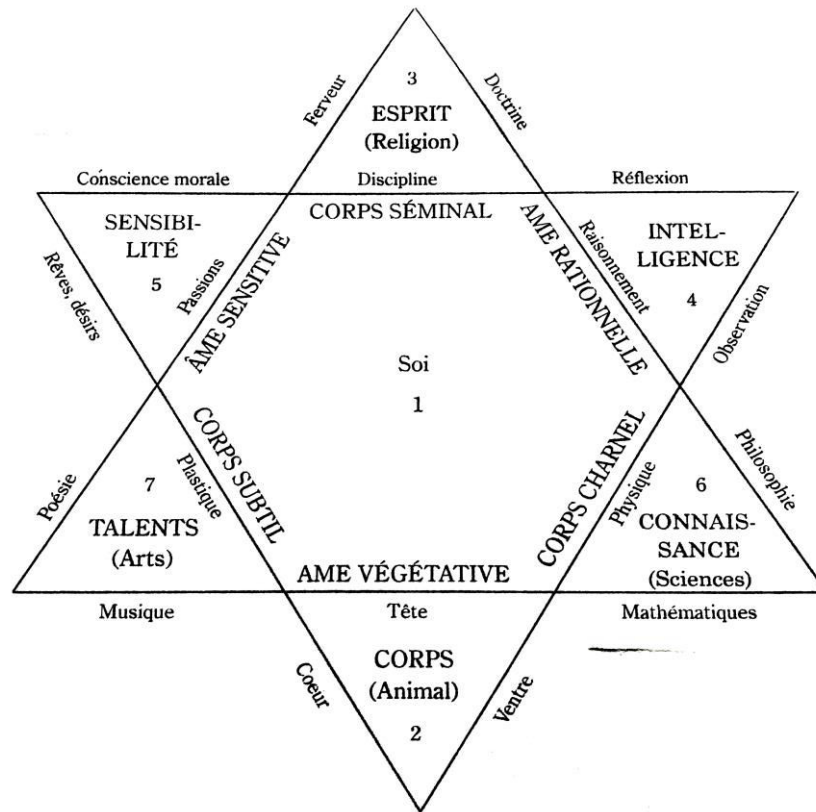
730 Lanza del Vasto. *Lezioni di vita*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze, 1988; p. 28.

731 Daniel Vigne, *La Trinité Spirituelle – Un libro magistrale finora trascurato*, in: Antonino Drago (a cura di), *Il pensiero di Lanza del Vasto: una risposta al XX secolo*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, 2010; p. 159.

732 La 'triscele' è un simbolo molto antico e diffuso in diversi contesti, raffigurante una tripla spirale e la simmetria rotatoria di tre gambe; è all'origine anche della 'trinacria' siciliana.

733 Lanza del Vasto, *Les Quatre Piliers de la Paix*, Éd. du Rocher, Monaco, 1992; p. 203.

Una significativa illustrazione dell'antropologia trinitaria di Shantidas si può estrarre dall'esordio del commento alla Genesi: il corpo di Adamo, tratto dal fango, viene insufflato di spirito con l'alito divino, diventando 'anima vivente'. Lanza operò, dunque, un audace connubio tra varie antropovisioni, come ben raffigurato dallo stesso autore in uno schema in francese, ispirato anch'esso dal 'sigillo di Shlomo':



Rileva sottolineare che Lanza del Vasto elaborava tale dottrina filosofica nel pieno dei moti del '68. A quanti rifiutavano indiscriminatamente ogni proibizione, egli proponeva esempi alternativi di libertà autentica, radicale e integrale. Immaginò, traendo spunto in particolare dallo zodiaco, dall'enneagramma, da Ippocrate e da Jung, sette 'tipi umani', fra cui tre 'naturali' inferiori e tre 'spirituali' superiori: i primi includono l'individuo istintivo, affettivo e intellettuale, equivalenti rispettivamente al capo, all'erudito e all'artista; fra i secondi annoverava, invece, l'Eroe, il Santo e il Saggio. Se quest'ultimo possiede un'intelligenza libera da curiosità e astuzia, il santo rinuncia con castità, carità e umiltà ai piaceri carnali, mentre l'eroe, in perpetuo auto-superamento, è pronto a offrire la propria vita. Le tre tipologie superiori dovrebbero, comunque, armonizzarsi: *"il puro eroe senza santità e saggezza è un barbaro odioso, il santo senza valore e saggezza non fa che aumentare il numero dei fanatici e dei profeti di villaggio [...], mentre il saggio senza onore e santità è solo un pedante"*<sup>734</sup>. Il settimo e ultimo tipo umano costituisce il coronamento di tutti gli altri: è il perfetto, il realizzato, *al-Insān al-Kāmil*<sup>735</sup>, secondo la sapienza *ṣūfī*. L'oltreuomo, l'uomo divinizzato, lo yogi, il bodhisattva che realizza di essere il sé. Come Raimon Panikkar<sup>736</sup>, il cui pensiero sarebbe stato molto

734 Lanza del Vasto, *L'homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969.

735 Nell'esoterismo comune a molte tradizioni *ṣūfī*, l'espressione indica sia il prototipo umano permanente, sia 'l'essere umano perfetto' o 'l'essere umano universale': colui o colei che ha realizzato tutti i gradi dell'Essere, giungendo al culmine del percorso spirituale. [Cfr.: Titus Burckhardt, *Introduzione alle dottrine esoteriche dell'Islam*. Ed. Mediterranee, Roma, 1987; pp. 16, 71, 88.]

736 Cfr.: Raimon Panikkar, *The Intra-religious Dialogue*, Paulist Press, Mahwah, New Jersey, 1999.

simile a quello di Lanza del Vasto, questi si sarebbe dichiarato fino alla fine un cristiano atipico<sup>737</sup>, con solida fede nel Verbo incarnato, ma aperto, in una cristologia inclusivista<sup>738</sup>, a tutte le tradizioni spirituali, specialmente asiatiche. Dalla sua rigogliosa testimonianza non-violenta è sempre emersa anche un'incisiva critica alla modernità occidentale, in cui il bello, il vero e il buono sembrano correre ciascuno in direzioni diverse, generando il caos: la diversità fra le potenze dello spirito andrebbe, invece, vissuta come un tesoro di unione armoniosa e reciproco completamento.

L'autore riteneva che la trinità spirituale strutturasse l'intera cultura umana, in ogni suo aspetto estetico, etico, intellettuale e religioso. Sin dagli anni universitari, l'interconnessione fra le opere dello spirito conobbe ai suoi occhi oscillazioni e radicali ripensamenti. Rifletté a lungo sul dilemma se fosse l'etica e la mistica a superare l'estetica e la logica, oppure l'arte a sintetizzare l'intelligenza e la religione. Alla fine degli anni '20, si convinse del primato della dimensione etico-religiosa sulle altre, introducendo, al posto di 'sintetico', l'attributo 'alterno'. Rintracciò l'essenza delle opere dello spirito nell'elaborazione di regole e leggi: la soggettività estetica si avvale delle regole dell'arte; l'oggettività logica poggia sulle regole della scienza e del pensiero razionale; la sfera morale, alterna, si rifà alle regole degli atti e della volontà. Nell'arte le leggi soggettive si riassorbono nelle forme, assottigliandosi; nella scienza, le leggi oggettive assorbono le forme, moltiplicandosi; nell'etica la legge si traduce in prassi: *“penso che nelle scienze sociali – ammetteva in dialogo con René Doumerc – e nella filosofia, così come nelle scienze fisiche l'ultima parola è all'esperienza”*<sup>739</sup>.

La classificazione delle opere dello spirito prevede, nel pensiero di Lanza, una gerarchia di relazioni unificanti. La scienza concilia elementi diversi attraverso il calcolo e la classificazione; l'arte concilia gli opposti attraverso la fusione; la morale concilia i contrari nell'espiazione trasformativa: l'errore etico diventa volano per l'evoluzione. Diversamente da Hegel, Lanza del Vasto non considera l'antitesi su un piano meramente logico, bensì sovrarazionale, come indizio del mistero di grazia e redenzione. L'autore tra il '28 e il '71 elaborò, a questo proposito, uno schema orientativo:

1. Matematica (scienza astratta)	Limiti	Rapporto da oggetto a oggetto in quanto pura forma.
2. Fisica (scienza concreta)	Misure	Rapporto da oggetto a oggetto in quanto cosa.
3. Filosofia (scienza completa)	Valori	Rapporto da oggetto a oggetto in quanto nozione.
4. Musica e Architettura (arti astratte)	Ritmi	Rapporto del soggetto con se stesso attraverso la forma.
5. Scultura e Pittura (arti concrete)	Forme	Rapporto del soggetto con se stesso attraverso le cose.

737 In dialogo con René Doumerc, Shantidas avrebbe a tal riguardo espresso un'osservazione molto significativa: *“mi lamento dell'indulgenza dei miei correligiosi non verso gli idoli, quanto piuttosto verso le idee che sono idoli filosofici, scientifici, politici: gli dei delle nazioni e dei partiti. Mi sento più vicino a un vishnuita, che a un marxista”*. [Fonte: René Doumerc, *Dialogues avec Lanza del Vasto*, Les Éditions du Cerf, Parigi, 1980; p. 211]

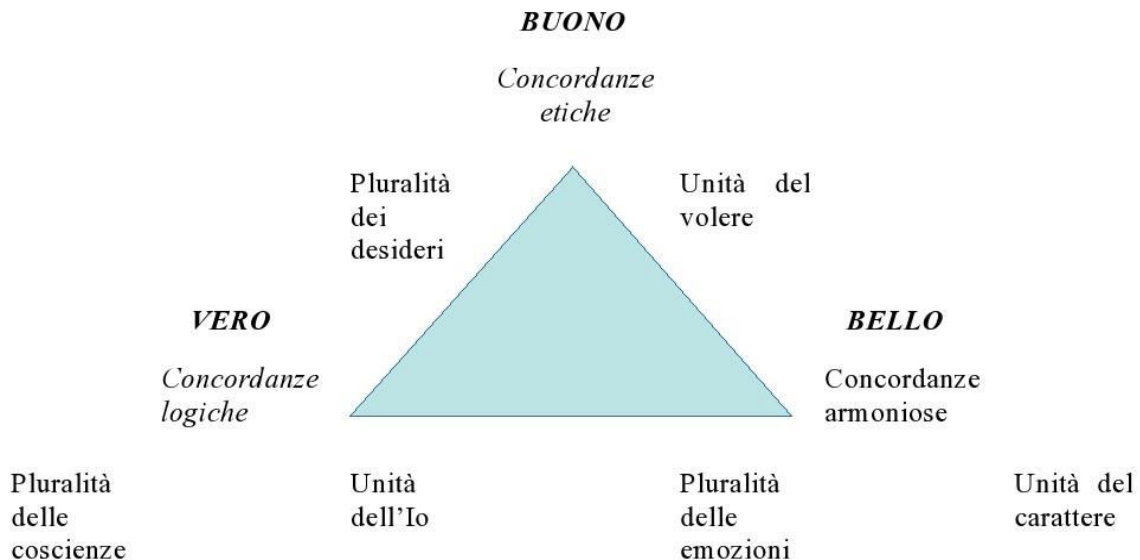
738 Vigne fa esplicito riferimento, a tal proposito, a sant'Ireneo di Lione, padre della Chiesa avversario degli gnostici, ma in dialogo con il medio-platonismo nel II sec. d.C.

739 René Doumerc, *Dialogues avec Lanza del Vasto*, Les Éditions du Cerf, Parigi, 1980; p. 65.

6. Poesia (arte completa)	Armonie	Rapporto del soggetto con se stesso attraverso l'idea delle cose.
7. Giustizia (virtù morale astratta)	Doveri e obblighi	Rapporto da soggetto a soggetto in quanto forma.
8. Carità (virtù morale concreta)	Legami	Rapporto da soggetto a soggetto in quanto sostanza.
9. Religione (virtù morale completa)	Unione	Rapporto del soggetto oggettivato con l'oggetto soggettivato.

Che tale bussola categoriale potesse ridurre le incompatibilità fra scienza, arte e religione era l'augurio di Shantidas, di cui un grande merito fu senz'altro resistere ai processi di frammentazione e separazione, secolari in Occidente, fra le opere dello spirito nella cultura umana. Lo stesso Vigne puntualizzava con rammarico come la civiltà moderna abbia purtroppo accelerato il cristallizzarsi di una religione senza intelligenza, senza amore, né bellezza; una filosofia senz'anima; un'arte profanatrice e dissacrante; una scienza cieca e decapitata.

Se



l'arte è associata alla femminilità e la scienza alla virilità, la religione è fondamento dinamico della relazionalità: fulcro di ogni civiltà, essa contiene le prime due opere dello spirito, di cui è al contempo nutrimento, origine, scopo e collante. A fine anni '20 risale un'illustrazione dei possibili risvolti relazionali fra l'Io, il mondo e Dio: l'arte vi è presentata come movimento che dall'intimità dell'Io passa per il mondo e torna al punto di partenza; la scienza, all'opposto, parte dall'esteriorità del mondo, è intercettata dall'Io e ritorna al mondo; l'etica e la religione, infine, scaturiscono dalla relazione esistente tra l'Io e il Tu nel mondo, passano per Dio e ritornano al rapporto che ingloba il Tutto. Non sono neanche trascurate le correlazioni fra la trinità spirituale e l'universo dei valori, definiti come sintesi di qualità e quantità: al di là di intelligenza e sensibilità, il valore, l'idea di *bene*, si ricollega alla volontà. Proprio la pluralità di concezioni del bene presso genti e individui diversi riconferma l'universale tensione morale e religiosa verso l'infinito.

Il giovane agnostico leggeva, dunque, il mondo in maniera trinitaria ancor prima della conversione. Conferma ne è l'associazione, risalente alla tesi del '25, di Dio-Padre con il passato e la necessità della materia (spazio/scienza/astrazione), di Dio-Figlio con il futuro e la libertà della vita

(tempo/arte/incarnazione), di Dio-Spirito Santo con il presente e la coscienza della Relazione Assoluta di puro amore. Dissipando ogni sospetto di panteismo e immanentismo avanzato dai teologi cristiani, Vigne accostava questa reinterpretazione lanziana al panenteismo<sup>740</sup>, secondo cui tutto è in Dio e Dio è in tutto, eppure Dio non è il mondo e il mondo non è Dio. Frédéric Vermorel ha osservato, a tal proposito, che “*Lanza si situa nella linea di pensiero che partendo da Dionigi [L’Areopagita] passa da Eckhart per approdare a Nicolò Cusano*”<sup>741</sup>. In seno alla trinità, quindi, l’unità include la diversità: “*l’unità trascendentale del due è il Verbo incarnato. L’uguaglianza del due all’uno è la terza persona della Trinità*”<sup>742</sup>. L’autore, quindi, pur non partendo da una meditazione teologica sui dogmi cristiani, si ricollegava agli insegnamenti di Sant’Agostino: il Padre è unità, il Figlio è uguaglianza, lo Spirito Santo è concordia. La trinità è anche scoperta di una qualità propria all’unità vivente, ovvero la ‘polarità’, riletta ontologicamente in questo modo: “*relazione della sostanza (Padre) con la forma (Figlio) nella verità (Spirito Santo)*”<sup>743</sup>. L’interpretazione di Daniele Bertini risulta, a tal riguardo, pertinente: “*La Trinità delle persone divine è espressa secondo la tradizionale caratterizzazione di ‘amore’, ‘pensiero’ e ‘volontà’. Il Padre, in quanto amore, è l’interno della relazione trinitaria; il Figlio, come intelligenza, è proiezione divina oltre la relazione della vita intratrinitaria, ossia l’esterno; lo Spirito Santo, volontà, è l’alterno, sussistenza della mediazione fra Padre e Figlio*”<sup>744</sup>.

Come nell’essere umano, così nella Trinità Divina sussistono tre Persone, tre Sostanze, tre Ipostasi<sup>745</sup> unificate: il Padre, o Intelligenza Divina, il Figlio, o Volontà Divina, lo Spirito Santo, o Sensibilità

---

740 Secondo la prospettiva panenteista, il mondo esiste in Dio, in quanto qualunque realtà è parte dell’Essere di Dio, ma Dio non si esaurisce nel mondo; il Divino è al contempo trascendente e immanente. Nella tradizione del Sanatan Dharma hindu, le radici di tale visione si rintracciano nel Ṛg Veda e in alcune Upaniṣad. Il Vishishtha Advaita Vedanta di Rāmānuja Acharya, in particolare, enfatizzò la trascendenza del Brahman, come aveva fatto Śāṅkara Acharya diversi secoli prima, ma riaffermò la realtà del mondo come ‘corpo’ di Brahman. La principale corrente di panenteismo nella storia filosofica occidentale fu senz’altro il neoplatonismo plotiniano, la cui dottrina dell’*emanazione* divenne la pietra miliare della filosofia araba, in autori quali *al-Fārābī*, Avicenna e Ibn Rushd. Temi panenteistici, mescolati all’ortodossia monoteista islamica, riecheggiano altresì in mistici *ṣūfī* fra cui al-Ḥallaj, Ibn ‘Arabī, al-Junayd, al-Bistāmī, al-Ghazzālī. Nell’ebraismo elementi di panenteismo si ritrovano nella Kabbalah e nel movimento dei Chassidim. Attraverso sant’Agostino e Dionigi l’Areopagita, il panenteismo neoplatonico ha rappresentato la cornice entro cui si è inquadrato per molti secoli gran parte del misticismo cristiano. L’idealismo tedesco ottocentesco di Fichte, Schelling ed Hegel costituì essenzialmente la ricerca di un panenteismo razionale e secolare. Tracce di panenteismo possono scovarsi anche in un autore del ‘900 quale Berdjaev. [Fonte: John Bowker (a cura di), *The Oxford Dictionary of World Religions*, Oxford University Press, 1997; pp. 730-731.]

741 Frédéric Vermorel, *La Trinità in Lanza del Vasto*, in: Antonino Drago e Paolo Trianni (a cura di), *La filosofia di Lanza del Vasto. Un ponte tra Occidente e Oriente*, Jaca Book, Milano, 2008; p. 109.

742 Le Viatique II, XX, 80, p. 363. Il testo originale, riporta Vigne, aggiunge: “*la loro egualizzazione nel tempo è l’avventura cosmogonica*”.

743 *Le Viatique I*, VII, 32, p. 268.

744 Daniele Bertini, *La metafisica trinitaria in Lanza del Vasto*, in: Antonino Drago e Paolo Trianni (a cura di), *La filosofia di Lanza del Vasto. Un ponte tra Occidente e Oriente*, Jaca Book, Milano, 2008; p. 173.

745 Attribuito per la prima volta al filosofo stoico Posidonio di Apamea (135-50 a.C.), il termine ὑπόστασις assunse con Plotino (ca. 204-270 d.C.) il significato di sostanza basilare del mondo intelligibile, fondamento occulto di ogni evidenza. Per il neoplatonico, le tre principali ipostasi (letteralmente: ciò che sta sotto, che è sussistente), gerarchicamente generate dalla stessa matrice divina attraverso una ‘processione’ consecutiva, sono: l’irradiante Uno (il Bene, l’Essere primordiale, Dio), l’Intelletto o Νοῦς (realtà ontologica che racchiude tutti i modelli di pensiero, o idee: si tratta dell’autocontemplazione estatica dell’Uno, che si sdoppia per ridondanza) e l’Anima (fondamento della vita, veicolo dell’Uno nel mondo), oltre la quale si trova la materia, apparenza inconsistente e regno della cieca necessità. Il termine platonico οὐσία, invece, fu ripreso da Aristotele nella Metafisica per indicare il nucleo ontologico, stabile e sotteso a qualsiasi mutamento, di ogni cosa sensibile. Il suo triplice significato include: materia (determinata in potenza), essenza/forma (discernibile con il pensiero) e composto di materia e forma.

Divina. L'aspetto femminile del Divino (come sostenuto dalla teologia cristiana prevalente tra il X e il XIII secolo) ascrivibile per l'autore (in sintonia, ad esempio, con Giuliana da Norwich) al Cristo<sup>746</sup> e non allo Spirito Santo, si condensa nella Vergine Maria<sup>747</sup>, 'Dei Genetrix'. La religione e l'etica, quindi, riuniscono la relazione vivente, pensante e agente di ciascuno con il Divino. La prima è il principio delle opere dello spirito, tanto che storicamente qualsiasi sistema culturale ha tratto origine proprio da un sistema di culti e riti: lo stesso Abramo ('brahmino', 'padre di moltitudini') praticava a Ur di Caldea il 'Culto della Luce'. Ne 'L'Arca aveva una vigna per vela' l'autore tracciò le coordinate del suo arduo volo inter-spirituale: "*misteri egizi, astrologia caldea, Upaniṣad, Veda e Yoga hindu, il Tao cinese e l'I Ching, lo Zen tibetano, [...] i misteri orfici, l'oracolo delfico, l'oracolo sibillino, le scuole di Pitagora, di Empedocle e di Platone, di Plotino, la gnosi alessandrina. Forse i Templari, i Catari, gli Alchimisti. I segreti dei costruttori romani e gotici, i Sufi, [...] la saggezza dei Pellerossa, [...] le iniziazioni presso le tribù dell'Africa nera*"<sup>748</sup>. Riteneva, inoltre, che lo stesso dogma trinitario fosse "*molto più antico [...] di Mosè*"<sup>749</sup>. Premonizioni e 'vestigia' trinitarie furono rintracciate dall'autore anche in altri sistemi di senso, fra cui la cosmogonia dei Nahoas messicani, la Kabbala, lo Zohar. Intravide, in particolare, una corrispondenza tra spiritualità vedico-brahmanica e cristiana: il Padre é *Sat*, la Realtà Suprema, l' 'Io sono' dei profeti; il Figlio é *Chit*, il Logos, la pura Coscienza, la Σοφία, Dio incarnato nel Verbo; lo Spirito Santo é *Ananda*, l'infinito dono di amore e beatitudine dal Padre al Figlio, la Divina Madre. Intuizioni simili sarebbero state riprese in seguito anche da Bede Griffiths (Swami Dayananda) in merito al dialogo inter-religioso, così come dai padri Henri Le Saux (Swami Abhiṣektananda) e Jules Monchanin. Il 16 ottobre del '77, durante il suo ultimo viaggio in India, Lanza era diretto all'ashram dove il primo, monaco benedettino ordinato 'samnyasin', risiedeva, per un incontro senza precedenti. Sfortunatamente: "*Il desiderio di incontrarci è vivo da entrambe le parti, ma il demone della meccanica si è messo di traverso: dopo un paio di rumorosi singhiozzi, il motore del furgone si è rifiutato di condurci dal sant'uomo*"<sup>750</sup>. Questi avrebbe evidenziato, infatti, come lo stesso Rabbi Yeoshua, al pari degli antichi ṛṣī, saggi veggenti, avesse rivelato il mistero della non-dualità (*advaita*) di Dio e dell'Essere: è nell'unità fra Padre e Figlio che i cristiani insieme sono Uno. A conferma dell'importanza dell'invocazione attraverso la parola sacra, il 'mantra', il Santo Nome di Dio, si può ricordare l'affermazione del Maestro di Galilea: "*Dove due o tre sono riuniti nel mio Nome, io sono presente*" (Mt, 18:20).

Nonostante il perdurante anelito inter-religioso, il rispetto di Lanza del Vasto nei confronti del dogma cattolico si consolidò dopo un iniziale periodo di scetticismo: "*Il cristianesimo da cui la nostra civiltà tutta è uscita non è più per noi che un ricordo. La pianta che il germe cristiano conteneva in potenza si è sviluppata ora, ha diramato vigorosamente in piena terra e in piena luce, e il cristianesimo stesso non riman più che quella buccia vuota e marcia attaccata ancora all'ultima*

---

746 Lanza del Vasto, *Pages d'enseignement*, Le Rocher, Monaco, 1993; p. 247. Teologi come Leonardo Boff non condividerebbero tale prospettiva. Cfr.: Leonardo Boff. *Il volto materno di Dio. Saggio interdisciplinare sul femminile e le sue forme religiose*, Ed. Queriniana, 1987.

747 Per Lanza del Vasto la 'verginità' non esaurisce la femminilità. É forse utile interpellare una prospettiva eterodossa, di orientamento trascendentalista, in seno alla tradizione patristica in relazione alla Trinità Cristiana: "*La Santa Trinità non è come una tetrade, una pentade o una esade; questi elementi numerici sono, in effetti, forme senza sostanza. Ma la Santa Trinità è Conoscenza essenziale*" unitaria, oltre singolare e plurale. [Fonte: Evagrio Pontico, *Kephalaia Gnostica*, vol. VI, 10]

748 Lanza del Vasto, *L'Arca aveva una vigna per vela*, Jaca Book, Milano, 1979; p. 222.

749 Lanza del Vasto, *La Montée des ames vivantes: Commentaire de la Genèse*, Denoël, Parigi, 1968; p. 46.

750 Arnaud De Mareuil, *Lanza del Vasto: Sa Vie, Son Oeuvre, Son Message*, Éditions Dangles, Saint-Jean-de-Braye, 1998; p. 394.

*radice: la chiesa odierna*<sup>751</sup>. Anche Sergio Tanzarella, in sintonia con le più recenti argomentazioni di Antonino Drago<sup>752</sup>, avrebbe osservato che in Shantidas “*il cristianesimo è [...] uno degli elementi costitutivi e più originali della sua spiritualità e del suo pensiero, ma anche l’obiettivo di una concreta riforma che recuperi la centralità della nonviolenza evangelica*”<sup>753</sup>. La Bibbia ha rappresentato un punto di riferimento così cruciale per l’intera opera dell’autore, che Tanzarella, rievocando il movimento teologico, in prevalenza francese e tedesco, del ‘ressourcement’<sup>754</sup>, non esitò a definirlo persino “*l’ultimo dei padri della Chiesa*”<sup>755</sup>. Ad ogni modo, uno studio completo e approfondito dei rapporti tra Lanza del Vasto e la Chiesa Cattolica è ancora impossibile anche solo da immaginare, sia per il segreto di settant’anni apposto su qualsiasi documento e carteggio conservato presso gli archivi vaticani, sia perché, come è stato già ricordato, l’accesso alla sua ‘opera omnia’ manoscritta è accordato solo su concessione discrezionale di Daniel Vigne e dell’Associazione degli Amici di Lanza del Vasto da lui presieduta.

Composta da tre Persone della medesima essenza, la Trinità Spirituale si offre, quindi, più alla meraviglia contemplativa che alle speculazioni intellettuali: Dio-Padre è un’interiorità ineffabile, manifestatosi (ἐπιφάνεια) in Dio-Figlio, splendente exteriorità eterna, insieme al quale dimora nell’unione perfetta di Dio-Spirito Santo. Come sancito al Concilio di Nicea del 325 d.C., Lanza del Vasto ribadì la consustanzialità del Figlio nel Padre: il primo, unica ipostasi raffigurata con il volto umano, discende dal secondo come la favella dal pensiero. In quanto Suprema Persona Vivente, Dio è ineffabile, presenza infinita. Il termine ‘persona’, nel monoteismo trinitario (o panenteismo) cristiano, ha il duplice significato di sostanza e relazione. Persino nel tetragramma ebraico, l’impronunciabile nome di YHWH (יהוה) o Ἐγώ εἰμι: ‘Io sono colui che sono’, simultaneamente essere, divenire, esistere e avvenire), Lanza del Vasto ritrovò il principio trinitario. Leggendo da destra a sinistra, la prima lettera, Iod, rappresenterebbe il Padre; la seconda, Hé, lo Spirito Santo che discende dal Padre; la terza, Vav, il Figlio; la quarta, Hé, nuovamente lo Spirito Santo, questa volta procedente dal Padre e dal Figlio, diffusosi poi fra gli apostoli, i santi ispirati, i saggi e i profeti. A detta dell’autore, la reiterazione della Terza Persona avrebbe potuto risolvere il secolare dibattito fra Chiesa romano-cattolica e greco-ortodossa.

### 2.3.4 Le profondità dell’essere

Corollario della conoscenza del sé è, senz’altro, quella del mondo. Nei primi decenni del Novecento, quando Lanza era studente di filosofia a Pisa, il neo-kantismo imperava, proponendosi di investigare le strutture a priori della mente per comprendere il ruolo della conoscenza nella vita dello spirito. Il soggetto dell’idealismo fu sopravvalutato, mentre il suo oggetto venne ritenuto inconoscibile e

---

751 *Una concezione dell’etica e del diritto*, inedito, p. 2.

752 Cfr.: Antonino Drago, *La non violenza come riforma della religiosità cristiana*, Aracne, Roma, 2020.

753 Sergio Tanzarella, *Lanza del Vasto e la Chiesa Cattolica*, in: Antonino Drago e Paolo Trianni (a cura di), *La filosofia di Lanza del Vasto. Un ponte tra Occidente e Oriente*, Jaca Book, Milano, 2008; p. 251.

754 Con il termine ‘ressourcement’ (lett. ‘ritorno alle fonti’) si fa riferimento ad un’eterogenea scuola di pensiero in seno alla teologia cattolica risalente agli ultimi decenni del XIX secolo e sviluppatasi tra il 1935 e il 1960, quindi sfociata in quella che i suoi oppositori definirono ‘nuova teologia’. Sorta in controtendenza rispetto alla ‘neo-scolastica’, essa è stata particolarmente dedita alla patristica, all’esegesi biblica, alle relazioni tra Antico e Nuovo Testamento, all’arte, alla letteratura e al misticismo. Di matrice prettamente gesuitica, la scuola del ‘ressourcement’ ebbe una notevole influenza sulle riforme introdotte dal Concilio Vaticano II. Suo esponente di spicco è stato Papa Benedetto XVI, al secolo Joseph Ratzinger.

755 Sergio Tanzarella, *Lanza del Vasto e la Chiesa Cattolica*, in: Antonino Drago e Paolo Trianni (a cura di), *La filosofia di Lanza del Vasto. Un ponte tra Occidente e Oriente*, Jaca Book, Milano, 2008; p. 252.

inaccessibile. Destatosi dal ‘sonno dogmatico’, Kant aveva voluto sottrarsi alle metafisiche tradizionali, allo scetticismo e al relativismo degli empiristi, identificando la comprensione intellettuale, assistita dalla sensibilità, come la chiave di volta di ogni conoscenza. Tale prospettiva rischiava, tuttavia, secondo Lanza di ricadere dai dogmi scolastici medievali in una nuova tirannide soggettivista e relativista, assumendo come criterio a priori l’io pensante ed escludendo la conoscibilità della cosa in sé (noumeno). Se l’io è ritenuto onnipotente, l’oggetto di conoscenza non partecipa alla costruzione della forma soggettiva. Questo idealismo gnoseologico “*snatura la natura e divinizza l’umano*”<sup>756</sup>, giacché attribuisce piena supremazia alla dimensione pensante dello spirito, diventando, di fatto, il contraltare del materialismo: entrambi ostruiscono l’accesso all’infinito, il primo dal basso negando la materia, il secondo dall’alto negando Dio. Dopo tutto, ammetteva Shantidas, le persone sono idealiste o materialiste non tanto per scelta ragionata, ma quasi sempre per inclinazione naturale, gusto istintivo, temperamento.

A partire dal razionalismo cartesiano, l’opposizione filosofica principale in Occidente è passata da quella tra spirito e materia a quella tra soggetto e oggetto. Con questa evoluzione, da una parte gli idealisti hanno avvalorato l’opinione per cui l’Io crea ciò che crede di apprendere del mondo, dall’altra i materialisti hanno sostenuto che l’unica realtà è costituita da forme e leggi eterne attribuite alla materia, da cui di tanto in tanto emergono “*scintille di vita e bagliori spirituali*”. Centrale in questa scissione resta il problema della sussistenza di una concordanza fra pensiero e mondo: limitandoci agli esempi di Vigne, per Cartesio tale rapporto era assicurato dal principio di veracità divina, per Spinoza dall’intrinseca unità della sostanza, per Leibniz dall’armonia universale prestabilita. Lanza era del parere che questo secolare dibattito non avesse nulla di fecondo: come è possibile, si chiedeva, superare l’opposizione fra il dualismo materialista e l’astratto soggetto unitario idealista, se non elaborando una dottrina filosofica della relazione e della conciliazione di opposti complementari? Lanza concepì la relazione tra forme intelligibili ed esperienza sensibile come una realtà indissolubile. Solo una coscienza priva di contenuto potrebbe porsi a priori, ma ciò è praticamente impossibile: il pensiero che non pensa a nulla non è pensiero, quindi non può essere neanche pensato. Gli idealisti sembrerebbero presentare sempre e ovunque il non-io come restrizione e l’io come impulso: da ciò discende l’idea di un Io trascendentale superiore all’io empirico, capace di creare il mondo pensandolo. “*L’Io dell’idealismo – riassume Vigne – è un falso dio in cui l’umano si proietta*”<sup>757</sup>, una sorta di prigione astratta, una “*campana di vetro asfissiante*”<sup>758</sup>. Il soggetto che emerge da questa concezione è solo, privo di relazioni. Secondo Shantidas, quei filosofi idealisti a lui contemporanei “*chiudono gli occhi e come bambini capricciosi gridano ‘io! io! io!’*”<sup>759</sup>. Metteva così in questione l’assunto kantiano per cui lo spirito è in grado di conoscersi a prescindere dal vissuto esperienziale. Se, quindi, per l’idealismo la relazione è all’interno della facoltà pensante dello spirito, per Lanza lo spirito stesso è relazione.

Secondo il filosofo tedesco, il *noumeno* si oppone al *fenomeno*. Sin da Aristotele, il realismo ha seguito una traiettoria ben precisa: dall’affermazione per cui le cose non sono come le percepiamo, si è passati all’assunto per cui esse non sono come le pensiamo, fino ad arrivare a credere che esse esistano separatamente dall’io pensante. Per Kant, invece, la cosa in sé è inconoscibile, in una celebre aporia: se postuliamo che la verità risiede solo nella cosa in sé, come è possibile decretarne

---

756 *Viatique XVI*, inedito, 5603.

757 Daniel Vigne, *La Relation Infinie: La Philosophie de Lanza del Vasto*, vol. II: *L’etre et l’esprit*, éd. du Cerf, Parigi, 2010; p. 441.

758 *Viatique X*, inedito, 2804.

759 *Gli approcci della trinità spirituale*, inedito, 1.28, p. 40.



l'inconoscibilità senza ricadere nel dogmatismo? Anche quando si separano intellettivamente noumeno e fenomeno, d'altronde, essi restano in relazione. L'errore principale di Kant sarebbe stato, quindi, descrivere l'ignoto come assolutamente inconoscibile, laddove tutto attesta il legame fra l'essenza e l'apparenza: le cose in sé, riassumeva Vigne, trovano posto nei pozzi senza fondo di ciò che ignoriamo.

La classica tesi kantiana recita in questo modo: la cosa in sé è inconoscibile, ma lo spirito, attraverso la sua facoltà mentale, può avvalersi di forme e categorie che gli permettono di conoscere la forma della nostra conoscenza delle cose. I fenomeni naturali possono, così, essere 'modellizzati'. Ma come possono delle forme soggettive a priori, dei principi universali non oltrepassabili, reggere il mondo? Chi può criticare, se non lo spirito attraverso quelle stesse forme che intende criticare? Come si spiega il rapporto con l'esperienza? L'analisi kantiana esclude completamente la dimensione del corpo, riducendo gli umani a "piccole macchine fatte di logica e di latta!"<sup>760</sup>. Ripiegando le forme sul soggetto, essa non riesce a dimostrare né come il mondo esteriore contribuisce alla costruzione delle forme, né tantomeno come la struttura corporea fa da intermediaria tra l'io e il mondo. La restrizione della conoscenza nei limiti delle forme astratte la priva, per Lanza, di qualsiasi speranza di verità: è questo 'prometeico' sogno filosofico del soggetto onnipotente ad aver generato la tecnocrazia odierna. "Per gli idealisti le cose viste si risolvono nella visione. Ma se il mondo fosse pura visibilità, morirei di fame – e anche loro!"<sup>761</sup> esclamava Shantidas con sarcasmo. Inoltre, è molto più facile, da un punto di vista razionale, credere in Dio piuttosto che nell'enunciato per cui il mondo esterno sarebbe solo la proiezione della nostra mente. In India, tuttavia, Shantidas era stato introdotto a un tipo di idealismo ben diverso: il Supremo Sognatore elabora questo mondo di apparenze mentre dorme, così che agli umani non resta che abbandonarsi alla contemplazione. Se, quindi, dalla prospettiva idealista, l'io contiene tutto, e da quella realista/materialista il tutto contiene l'io, l'ontologia trinitaria lanziana li concepisce in un intrinseco rapporto proattivo di amore. Dal fatto banalmente empirico si ascende, così, al dovere etico e religioso. Filosofare sull'Essere è oggi sdoganato come anacronistico, inutile, insensato, se non addirittura vergognoso; secondo Lanza, invece, la filosofia costituiva proprio la "definizione del verbo essere"<sup>762</sup>. Lo stesso atto di definire e conoscere implica che il divenire è, che sussiste un patto per cui si interpone fra soggetto e predicato una copula, esplicita o implicita che sia.

L'immensa opera di Hegel<sup>763</sup>, come reazione anche a Kant, aveva affermato l'identità del reale con il razionale, riabilitando il concetto di essere sotto forma di *Prozess*, divenire dialettico. Se è vero che l'essere, come indeterminata astrazione, non si distingue dal nulla indistinto, Lanza riconobbe che solo la fede in Dio, lungi da qualsiasi astrazione, conduce alla pienezza dell'essere. Per Hegel, invece, l'essere resta un concetto vuoto, tanto quanto il non-essere. Sulla sua scia, l'intera contemporaneità occidentale relega l'essere al non pensato. Il TAT delle Upaniṣad, così come il 'THAT is the question' shakespeariano, restano un enigma solo parzialmente inesplorato: "l'Assoluto upaniṣadico non esclude ciò che è terreno, [...] il raggiungimento dell'Assoluto avviene non attraverso il rifiuto del mondo e delle sue esigenze, ma attraverso la loro sublimazione"<sup>764</sup>. Shantidas

---

<sup>760</sup> Giovanni Acquaviva, *Una concezione dell'etica e del diritto*, Tesi di Laurea in Giurisprudenza, Università di Pisa, 1925. [Scritto attribuito a Lanza del Vasto]; p. 7.

<sup>761</sup> *Viatique IX*, inedito, 2227.

<sup>762</sup> *Viatique X*, inedito, 2801.

<sup>763</sup> A tal proposito, Lanza del Vasto affermava sarcastico: "se l'opera maggiore di Kant s'intitola 'Critica della ragione pura', quella di Hegel merita il titolo di 'Logica della ragione impura'". (Da: *Viatique XXI*, inedito, 164d)

<sup>764</sup> Carlo della Casa, *Gandhi, idealista e pragmatico*, in: Donatella Dolcini, Enrico Fasana e Caterina Conio (a cura di), *Il Mahatma Gandhi: Ideali e prassi di un educatore*, Istituto Propaganda Libreria, Milano, 1994; p. 38.

riteneva, con un'analogia comprensione, che interrogarsi sulla natura reale o illusoria del mondo fosse già indice di un'embrionale crescita spirituale. Il distacco dalla corporeità va effettuato con prudenza, senza fuga dal reale, né finzione intellettuale. La stessa espressione 'mondo illusorio' era a suo avviso pregiudizio: "*se credi che il mondo è illusorio afferralo con le braccia e vedi se non ti resiste*"<sup>765</sup>. La resistenza dell'altro è già una prova della sua esistenza: se il mondo fosse inesistente non potrebbe darsi neanche il dubbio. Bisognava perciò superare secondo Lanza l'illusione che il mondo sia un'illusione e lanciare le sonde dello spirito oltre ciò che è conosciuto. Tutte le filosofie moniste, idealiste o materialiste che siano, non solo tacciono sul movimento e sulla libertà, ma ritengono che la diversità dei fenomeni si riassorba in un principio unico e assoluto. Interrogandosi sulla dualità fra ciò che è e ciò che appare, Shantidas riteneva che negare la realtà del mondo per opporre la verità assoluta è incamminarsi verso la saggezza, ma opporvi il nulla è cadere nell'assurdo. Dalla sua prospettiva, quindi, credere nel mondo non solo è plausibile, ma necessario: paradossalmente, proprio perché è impossibile da dimostrare, l'esistenza del mondo esteriore è incontestabile. Il razionalismo ricerca la garanzia del mondo esteriore esclusivamente nella facoltà pensante, confondendo il vero col reale; Lanza chiamava 'romantico dogmatismo barocco' e 'panteismo logico' l'assioma hegeliano per cui "*tutto ciò che è razionale è reale*", il che equivaleva secondo lui a dire che tutto quel che è prodotto della mente è vero. La realtà è, così, assorbita dalla presunta verità razionale, giustificandone l'acquiescenza a qualsiasi velleità.

L'incontro con il reale può essere parziale e inadeguato, giacché esso supera il pensiero: "*non c'è dubbio che la mente è rinchiusa nelle sue rappresentazioni, che sono i suoi limiti e il suo orizzonte. Ma ciò non esclude che l'orizzonte possa essere risospinto e che le sue rappresentazioni possano essere cambiate. Soprattutto, ciò non implica che questo orizzonte debba contenere in sé il mondo intero e che dietro non ci sia altro che il vuoto e l'abisso, o peggio, il nulla!*"<sup>766</sup>. Lanza proponeva, a tal riguardo, l'ennesimo sillogismo:

- Il non-essere non è;
- Tutto ciò che si presenta è;
- Non tutto ciò che è si presenta.

Il tempo, il dinamismo, il rinnovamento, lo sforzo, l'alterità, sono tutte dimostrazioni del fatto che il noto naviga in un oceano di ignoto, con cui resta però costantemente in relazione. Sapere che non sappiamo tutto potrebbe voler dire che il Tutto non è completamente sconosciuto, così come i contrari, le diversità, l'oscillazione fra movimento e immobilità, potrebbero essere superati e integrati nell'equilibrio e nell'ordine universale. Secondo l'autore, nell'affermazione dell'essere sono considerati al contempo totalità e infinito: i due elementi convergono, in quanto il pensiero del Tutto coincide con il pensiero dell'essere in relazione.

A differenza dell'idealismo, per Shantidas il mondo non si risolve nel soggetto, ma resta una realtà esterna: le forme delle cose e degli altri sono i nostri limiti. Fra il soggetto pensante e il mondo pensato si estende, quindi, una galassia di simboli. Tra il pensiero (sfera della diversità, della molteplicità e del mutamento) e l'essere (sfera dell'unità, dell'identità e dell'immobilità) intercorre un rapporto di opposizione costruttiva e reversibile. Lo spirito, in quanto pensiero vivente, diventa il legame tra l'Io e la realtà esterna, opposti indissociabili. Gli oggetti diventano intermediari fra soggetti distinti, al crocevia di più campi di coscienza. Come sostiene la fenomenologia inaugurata da Husserl, l'oggettività ha carattere intersoggettivo e la coscienza carattere intenzionale. Il soggetto

---

765 Viatique XXI, inedito, 3093.

766 Viatique XII, inedito, 3576.

altro è una sorta di ‘soggetto oggettivo’ esterno all’Io, ma di questo intrinsecamente costitutivo: Lanza faceva, quindi, riferimento al ruolo cruciale che riveste il viso materno per il neonato quale prima interfaccia con il mondo. L’unica via di uscita dal vortice dell’egotismo si rivela perciò la carità, l’amore in azione.

Se l’essere è il fondamento dell’apparenza, cosa sappiamo di ciò che non si palesa? Euristicamente utile risulta a tal fine il concetto, già illustrato, di sostanza: substrato nascosto sotteso alla realtà, che funge da primo passo per la conoscenza del mondo. Secondo Vigne, tra i suoi equivalenti filosofici potrebbero figurare: essenza, forza vitale, sentimento, inconscio, elementi, principi, significati. La sostanza non si trova, per Lanza del Vasto, al di fuori dalla nostra portata cognitiva<sup>767</sup>, come Kant aveva definito il noumeno, né è priva di carattere universale. La sostanza può essere intesa come una realtà non astratta, non reificata, ma presente in maniera discreta, che dà unità e identità: è come il fondo al di sotto di una superficie. L’apparenza è, allora, il rivelarsi della sostanza<sup>768</sup>, espressione fiammeggiante dell’essere. La prima si conforma alla seconda, così come un poliedro pian piano si smussa fino ad aderire alla sfera che lo contiene. Come aveva affermato Nicola di Cusa: “*l’intelligenza sta alla verità come il poligono sta al cerchio*”<sup>769</sup>. Dal Sanātana Dharma hindu Shantidas trasse anche il connubio *Nama-Rupa*: ‘nama’ rappresenta il nome di un essere, ‘rupa’ ne indica la forma, la sostanza. Si consideri per analogia una mela: la buccia è l’apparenza; la polpa è l’ipostasi (dal greco: ‘ciò che sta al di sotto’), ciò che regge la forma (rupa), la natura, *prakṛti*; il nocciolo è la persona, il sé, il *purusha*, l’essenza (nama). Proprio come è impossibile separare del tutto la buccia dalla polpa, così la sostanza, la forma, è indissociabile dall’apparenza.

La fede era per Lanza un atto volontario e gratuito, frutto della necessità di proiettarsi dalla forma umana all’infinito mistero: Dio è, quindi, la Relazione Assoluta della sostanza con l’apparenza nella verità. Qualsiasi molteplicità si regge su una presenza unificante e la nostra stessa vita interiore ne è una dimostrazione: lo spirito, infatti, opera un costante andirivieni fra l’uno e il molteplice, fra l’interno e l’esterno. Secondo Shantidas, quindi, il processo di evoluzione spirituale parte dai regni fisici della materia e si eleva verso piani sempre più sottili. La sostanza umana pensante, sensibile e volitiva, racchiude in sé quella minerale, vegetale e animale, trascendendole. Ogni essere è vivente, cioè una persona spirituale in una coscienza in movimento, secondo una visione non troppo distante da ciò che l’antropologia moderno-coloniale ha chiamato ‘animismo’<sup>770</sup>. L’autore individuò alcune caratteristiche centrali dell’essere: esso è, innanzitutto, ordine, perché il disordine assoluto non è. L’ordine si differenzia e si gerarchizza in un’architettura unificata, continuità in graduale e progressiva concentrazione, armoniosa per effetto “*dell’infinita genialità divina*”<sup>771</sup>. Per Lanza l’apparenza è la prima manifestazione di verità: “*non è tanto l’illusione da temere, quanto la confusione*”<sup>772</sup>. Conviene chiedersi come e perché appaia e di cosa sia la manifestazione, giacché non

---

767 Di parere discordante è, invece, Giovanni Salmeri: “*ci sembra abbastanza facile constatare che Lanza del Vasto segue la tradizione moderna, che individua nella sostanza un sostrato inconoscibile, sulla cui base ipotetica assumono consistenza le qualità che sono oggetto di conoscenza. [...] La sostanza è impensabile per definizione. È il limite nel quale l’intelligenza s’imbatte con stupore.*” [Giovanni Salmieri, *Lanza del Vasto tra metafisica greca e metafisica cristiana*, in: Antonino Drago e Paolo Trianni (a cura di), *La filosofia di Lanza del Vasto. Un ponte tra Occidente e Oriente*, Jaca Book, Milano, 2008; pp. 33-35].

768 Cfr.: Edgar Morin. *Conoscenza, ignoranza, mistero*. Raffaello Cortina Editore, Milano, 2018.

769 Nicola Cusano, *La Dotta Ignoranza*, UTET, Milano, 2017; p. 40.

770 Cfr.: Agbonkhanmeghe E. Orobator, *Confessioni di un Animista: Fede e Religione in Africa*, Editrice Missionaria Italiana, Verona, 2019.

771 *Gli approcci della trinità spirituale*, inedito, 1.42, p. 59.

772 Ibidem, 3692.

tutto ciò che è appare. Paradossalmente, la verità è inaccessibile proprio perché evidente, totalmente aperta e alla portata di tutti. Altro concetto controverso è quello di divenire: esso è e non è simultaneamente. Per lo stesso Hegel questa categoria rivestì un ruolo di primaria importanza, ma alla sua asserzione secondo cui il divenire sarebbe il vero nome dell'essere, Shantidas rispose con alcune obiezioni. In primo luogo, tanto la dialettica hegeliana, che si articola in tesi/essere, antitesi/non-essere e sintesi/divenire, quanto la triade kantiana di realtà/negazione/limitazione, restano ferme sul piano logico. Shantidas non risolse del tutto la diatriba, limitandosi a giudicare come infecondo l'accoppiamento fra l'essere e il nulla: *“a differenza di Hegel, per me il divenire, invece di essere nel terzo termine, assoluto, conclusivo, definitivo, sta nel secondo, quello della fame”*<sup>773</sup>. In altre occasioni l'autore cercò di riabilitare il concetto di divenire, accostandolo a quello di natura; dopo tutto, parafrasando Empedocle, la natura è grammaticalmente un participio futuro: ciò che sta costantemente per nascere. Nel '71, tuttavia, la sua postura scettica verso il divenire si rafforzò: *“l'aver preso per unione quel miscuglio, per sintesi ciò che di per sé si dispiega e diluisce, per soluzione ciò che costituisce il problema, per definitivo ciò che ha da compiersi, per verità quella contraddizione in atto, l'aver affidato, perfino, al divenire, la conclusione delle antinomie dello spirito, è un rovesciamento contro il quale [...] la tradizione filosofica unanime protesta”*<sup>774</sup>. Lungi dall'essere retorica, la recriminazione nei confronti di Hegel vede l'essere e il non-essere escludersi radicalmente sul piano della realtà, in quanto *“l'uno possiede un contenuto, l'altro no”*<sup>775</sup> e il divenire, mera *“decomposizione”*<sup>776</sup>, fu sostituito dall'infinito. Lanza riteneva che il divenire stesso si traduce in equilibrio oltre ogni mutamento, come confermano i seguenti due frammenti: *“Dio è la Forma definitiva dell'Equilibrio infinito”*<sup>777</sup> e *“Dio non è un fine, è un infinito. È una via come dicono i cinesi (Tao)”*<sup>778</sup>.

In quanto contenuto immaginato, il non-essere può esistere solo nel pensiero. A tal proposito, Shantidas elaborò un'interessante griglia di forme del non-essere, di cui tre positivi:

- Il limite, tra il finito e l'infinito;
- Il divenire, tra il finito e l'indefinito;
- La libertà, tra l'infinito e il determinato.
- I corrispettivi negativi includono:
- L'illusione: forma senza contenuto;
- La possibilità: contenuto senza forma;
- L'impossibilità: forma incapace di contenuto;
- L'assurdità: forma incapace di forma.

Il possibile consiste in una declinazione dell'essere generabile in potenza dalla libertà, dal sonno, dal genio. Ritorna l'antico dibattito sulla teodicea, il tema del libero arbitrio umano in relazione al 'male'. Nella filosofia greca, una distinzione significativa consentiva di separare analiticamente il 'tutto' (τό παν) in quanto realtà cosmica, dalla 'totalità' (τό όλον) in quanto composta dal cosmo e dal vuoto circostante. È in questo senso che Lanza affermava: *“il Tutto non esclude niente, nemmeno*

---

773 *Viatique XIII*, inedito, 3803.

774 Lanza del Vasto, *La Trinité spirituelle*, Denoël, Parigi, 1971; p. 85.

775 *Viatique XXI*, inedito, 151d.

776 *Le Viatique I*, IV, 4, p. 136.

777 *Ibidem*, 2875.

778 *Ibidem*, 3046.

*il nulla, che appare nella sua forma positiva di libertà*<sup>779</sup>. Il mondo, nelle criptiche intuizioni dell'autore, sarebbe il principale argomento di Dio per persuadere Satana, tra i cui significati figurano 'colui che mente dal principio' e 'colui che si oppone': "*se Dio non avesse creato il male, avrebbe fatto male il mondo. La condizione di un mondo libero è che il bene esiste come necessario e il male come possibile*"<sup>780</sup>. La relazione finisce per contenere, insomma, tutte le forme dell'essere e del non-essere; dinnanzi a simili 'rebus', "*l'intelletto non arriva all'evidenza se non con un atto d'amore*"<sup>781</sup>.

Lanza del Vasto credette fermamente in una verità ultima e unica: l'intera esistenza fu per lui un pulsante atto di fede. L'essere umano non è la misura delle cose, ma ben più alte verità si celano ai suoi occhi e alla sua comprensione. La verità è via e vita, è un dovere per lo spirito, è la nostra infinita relazione con l'Essere: "*quando lo spirito crede alle verità già dette, idolatra le sue creature e dimentica il suo Creatore*"<sup>782</sup>. Con perspicacia, l'autore ammoniva che se intendiamo raggiungere la cupola del Vero, non dobbiamo mai pretendere di poter astrarci dall'osservatore. Da tutto ciò si evince che l'ontologia delineata da Lanza del Vasto si radica nell'esperienza corporea, in una sensibilità sicuramente poetica. Diversamente da altre scuole idealiste<sup>783</sup>, egli non cade nella

---

779 *Le Viatique II*, XIII, 42.

780 *Ibidem*, XIII, 60, p. 117.

781 Lanza del Vasto. *Principi e precetti del ritorno all'evidenza*, CCXXXIII.

782 *Gli approcci della trinità spirituale*, inedito, 1.21, p. 33.

783 L'idealismo riconduce totalmente l'essere al pensiero, negando l'esistenza autonoma della realtà, ritenuta il riflesso di un'attività interna al soggetto. In altri termini, anche chi percepisce sarebbe oggetto di percezione accessibile alla sua stessa mente. Ne discende l'imperativo morale di adeguare il mondo al principio ideale. Vivendo in un mondo di finzioni la realtà acquista senso esclusivamente dall'ordine spirituale. L'idea e il soggetto diventano, così, i principi metafisici da cui è possibile dedurre l'essere. L'idealismo si distingue:

- dal dogmatismo, in quanto quest'ultimo ritiene che il soggetto trae la propria esistenza soltanto dall'oggetto;
- dal realismo, secondo cui la realtà esiste indipendentemente dal soggetto.
- dal materialismo, dal meccanicismo e dall'utilitarismo, che applicano metodi riduzionistici alla realtà.

L'idealismo dà importanza, fra le altre cose, all'interiorità, all'inconscio umano, al sogno, alla fantasia, all'immaginazione, alla morale, all'arte. Si possono scandire brevemente almeno tre principali fasi storiche dell'idealismo occidentale.

Gli antichi pensatori dell'*idealismo platonico e neoplatonico* sostenevano che l'essere equivale al pensiero e che, quindi, sono le Idee a rendere conoscibile il mondo e a consentirgli di esistere, giacché i fenomeni non sono altro che illusioni. Fra i tanti, Plotino concepiva l'Uno Assoluto, superiore all'essere e alle idee, come pura attività creatrice in eterna estasi auto-contemplativa. Per Sant'Agostino la Verità dimorava nel profondo dell'interiorità umana, diversamente dal realismo dogmatico del tomismo aristotelico. Nel Rinascimento Tommaso Campanella, Giordano Bruno e Marsilio Ficino ressero la fiaccola della *pia philosophia* racchiusa nel prezioso 'Corpo Ermetico', che quest'ultimo tradusse nel 1463 presso l'Accademia Neoplatonica di Careggi. Questa antichissima dottrina, qui non riassumibile, risale a Ermete Trismegisto (Hermes 'Tre Volte Maestro': sommo filosofo, sommo re e sommo sacerdote. Conosciuto nell'Antico Egitto con il nome di Thot, dio della sapienza dalla testa di ibis, egli dopo la morte, commisurando il peso del cuore di ciascuno ad una piuma, decideva quale sorte ultraterrena comminare: solo chi aveva il cuore più leggero della piuma si sarebbe salvato), tramandato poi, secondo la tradizione, lungo il seguente lignaggio ininterrotto di successione da maestro a discepolo: Orfeo, Aglaofemo, Pitagora, Filolao, Platone, Dionigi Areopagita, Agostino, Apuleio, Boezio, Macrobio, Avicenna, Duns Scoto, Bessarione, Niccolò Cusano, poi allo stesso Ficino e ripreso, nel '700, da Giambattista Vico e nel '900 da Hillman.

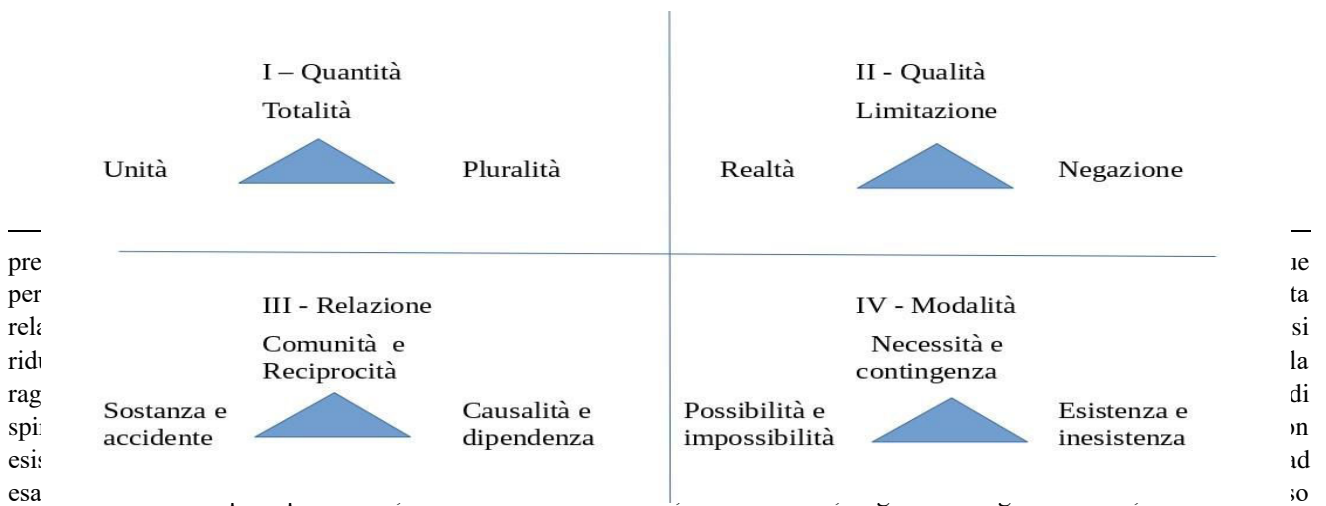
L'*idealismo gnoseologico* interpreta la conoscenza come un prodotto esclusivo del soggetto attraverso rappresentazioni mentali. Cartesio, in primis, da una prospettiva razionalista, riteneva che la conoscenza avviene esclusivamente nella *res cogitans*, opposta alla *res extensa*. Per lui conoscere vuol dire semplicemente avere delle idee, avvalendosi del dubbio sistematico e adottando il pensiero come unica certezza. Malebranche, dal canto suo, con la dottrina dell'occasionalismo, confidava nella volontà di Dio come garanzia della corrispondenza fra idee e cose. Leibniz concepiva un'armonia divina

tentazione di dissolvere il reale nello spirito, di riassorbire il mondo nell'io: deduceva anzi l'esistenza delle cose dalla loro connaturata resistenza. Dio è, quindi, il principio di unità plurale e relazionale attraverso cui la materia si trasfigura, laddove il nulla non è una semplice negazione logica, ma un'ineffabile vacuità; il divenire è la natura in continuo dispiegamento; l'apparenza è una trasparenza non ingannevole; il possibile racchiude profondità insospettite da cui l'essere straborda e si offre alla nostra personale creatività: "la fontana dell'essere dimora in me, che canto..."<sup>784</sup>.

### 2.3.5 La prima categoria

Riallacciandosi a un approfondimento intrapreso dallo stesso Shantidas nel '69, Vigne ha offerto ai suoi lettori un'interessante illustrazione sulla storia della 'relazione' in quanto concetto metafisico, individuando almeno sette predecessori. Pitagora può essere considerato, agli albori greci della filosofia occidentale, uno degli antesignani della relazione come concetto metafisico. Egli, infatti, individuava nel *nome* la sostanza di tutto, in quanto garante di una superiore e armoniosa unità fra coppie categoriali: nome/infinito, dispari/pari, unità/pluralità, destra/sinistra, maschio/femmina, riposo/movimento, dritto/curvo, luce/tenebre, bene/male, quadrato/irregolare. Anche nelle opere di Platone appaiono spesso contrapposizioni binarie, fra cui quella tra il *medesimo*, l'identico, l'indivisibile, assimilabile all'anima, alle idee semplici e immutabili, e l'*altro*, il corpo deperibile, la necessità irrazionale. Fra questi due, il demiurgo avrebbe plasmato un terzo elemento: l'Uno, l'essenza, la relazione.

La critica lanziana discorsivamente e cronologicamente più estesa nella catena di Viatici si concentrò sull'analitica delle categorie kantiane della 'Critica della Ragion Pura', con cui l'autore si era confrontato sin da quando, studente nel '25, si era preparato per l'esame di filosofia teoretica. Postulato della struttura kantiana è che la terza categoria, in ciascuna delle quattro triadi, risulta sempre dall'unione della seconda con la prima.

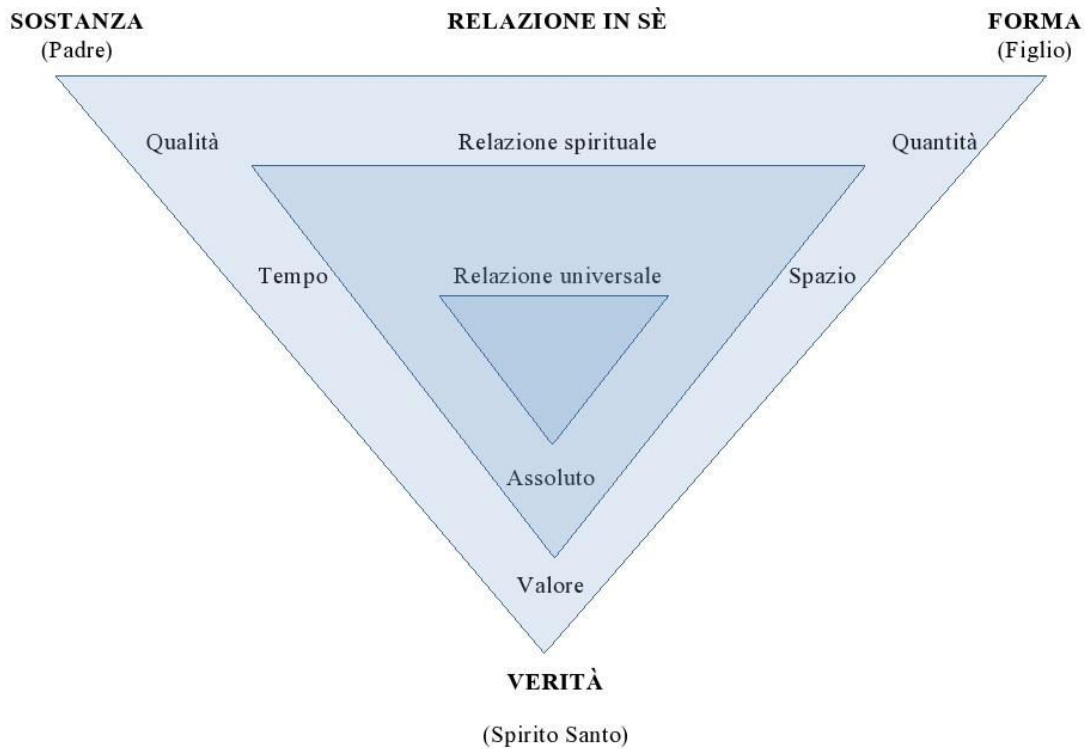


che l'oggetto della conoscenza è organizzato e reso conoscibile da criteri assunti a priori. Le cose in sé non sono dimostrabili con la ragion pura, ma possono essere postulate solo con la ragion pratica. Il suo soggettivismo è stato da molti altri studiosi definito 'asfittico': le categorie trascendentali dell'intelletto costituiscono le forme immutabili del pensiero, non dell'essere, permettendo di conoscere solo i fenomeni.

Per l'*idealismo assoluto o romantico* il mondo reale, naturale, storico è identificato con un principio infinito. La realtà è solo ciò che il soggetto produce e ad esistere è solo ciò che dimora nella coscienza, per poi tradursi in fenomeno. L'io penso' è l'origine trascendentale sia della conoscenza, sia dell'essere. Il dualismo kantiano è superato dall'interazione pragmatica, artistica, creativa dell'umano con e nel mondo. Questo genere di idealismo si biforcò, poi, nella linea fichtiana (idealismo critico), secondo cui la filosofia si concentra innanzitutto sul soggetto conoscente, sull'atto del pensare, mentre la scienza studia il mondo, e in quella hegeliana, per cui è reale ciò che l'idea dialetticamente concretizza: la ragione stessa crea e stabilisce, in seno alla triade dialettica, ciò che è reale, da ciò che non lo è.

784 *Viaticque XV*, inedito, 5496.

Un primo aspetto problematico riguardava, per Lanza del Vasto, il concetto di sostanza, giacché il filosofo tedesco intendeva le categorie come forme pure ed elementari della comprensione umana, a prescindere dal loro contenuto. Come Kant, l'autore credeva che tali categorie dell'intelletto potessero derivare da un principio comune, quindi essere elencate in maniera logica e uniforme; voleva, tuttavia, ricentrarle e semplificarle. A proposito della prima triade (unità/pluralità/totalità), Shantidas osservava che la pluralità non si oppone davvero all'unità, ma ne è un mero incremento, così come la totalità è una somma di pluralità. Unità e pluralità sono già in sé delle totalità, quindi una sintesi più idonea sarebbe potuta approdare al concetto di infinito, gettando le basi per una legge, insieme etica e mistica, volta alla conciliazione degli opposti. Quanto alla seconda triade, relativa alla 'qualità', l'autore evidenziava come Kant non avesse approfondito l'analisi degli elementi costitutivi del suo concetto universale, riferendosi piuttosto, implicitamente, alla qualità del giudizio. Al posto di 'realtà', inserì allora come primo termine il concetto di 'affermazione'. Realtà, infatti, non può essere una sottocategoria di qualità, dal momento che lo stesso Kant, fra le argomentazioni addotte per scardinare l'esistenza di Dio, aveva puntualizzato come l'essenza/qualità non implica necessariamente l'esistenza/realtà. Adottare, inoltre, come terzo elemento la 'limitazione' non genera a suo dire una vera sintesi, ma solo un compromesso tra affermazione e negazione. Su questo punto, tuttavia, la ricerca di un valido sostituto rimase per Lanza infruttuosa. Le critiche, in particolare, alla triade della relazione divennero col tempo pressanti: sostanza e accidente restano su piani diversi, causalità e dipendenza presentano un significato opposto, mentre comunità e reciprocità risultano quasi sinonimi. Secondo il filosofo italo-belga questa triade sarebbe stata da porre al vertice, assimilando la sostanza alla categoria suprema della relazione e della legge, sintesi di sussistenza/materia e causalità/energia. La legge, espressione di un principio trascendente, tende all'infinito, racchiudendo così il significato profondo dei fenomeni osservabili. La quarta triade della modalità lasciò, infine, l'autore del tutto perplesso, inducendolo a chiedersi cosa la differenziasse dalla qualità; essa gli sembrava più una successione di gradi che una conciliazione di opposti, piena di duplicazioni e sovrapposizioni. Il bilancio che Lanza del Vasto tracciò dell'impianto kantiano fu, dunque, molto severo, incentrato principalmente sul suo carattere avulso da qualsiasi esperienza concreta. Ambendo a estrapolare altre categorie dall'evidenza della 'vita reale', elaborò un'originale impostazione analitica comprendente nove categorie ripartite in tre triadi relazionali, così schematizzate:



Nella prima triade, in posizione intermedia, qualità e quantità si uniscono, sul piano concettuale, nel valore, conformando la relazione spirituale; la seconda triade, di tipo cosmologico, include il tempo e lo spazio uniti nell'assoluto, a delineare la relazione universale; la terza triade, infine, di ordine ontologico, concilia sostanza/essenza (Padre) e forma (Figlio) nella verità (Spirito Santo). A queste nove categorie, definite 'muse metafisiche', l'autore antepose quella primordiale: "*in principio è la Relazione*"<sup>785</sup>. La ricerca di una sintesi tra qualità e quantità fu per l'autore particolarmente ardua, optando dapprima per 'misura', poi rintracciandola nel 'valore'. Tre catene di corrispondenze possono, a questo punto, distinguersi:

- Qualità > sensibilità/arte/unità/purezza/interna;
- Quantità > intelligenza/scienza/pluralità/continuità/esterna;
- Valore > volontà/etica-religione/totalità/armonia/alterna.

Il valore è una sorta di qualità superiore, la quantità di qualità contenuta nella cosa. Criticando il celebre concetto di valore elaborato da Karl Marx, Lanza riteneva che esso non discendesse dalla quantità di sforzo o tempo impiegato dal produttore, bensì dal desiderio dell'acquirente, correlato a quello del venditore. Il valore è da intendersi, pertanto, come una tensione fra diverse volontà di possesso che si escludono vicendevolmente nel godimento dell'oggetto: una relazione, appunto, fra volontà viventi, 'libere', mutevoli e imprevedibili. Tre furono per l'autore i valori supremi, talmente interdipendenti da diventare ciascuno indice della presenza degli altri due: il VERO del corpo e della scienza, il BELLO dell'anima e dell'arte, il BUONO dello spirito e dell'etica.

La relazione è per Shantidas l'essenza del cosmo, in quanto rapporto concreto d'amore. La sua filosofia è stata, per Vigne, rivoluzionaria proprio perché orientata al principio di verità, dal greco ἀλήθεια, letteralmente 'assenza di oblio': una dottrina chiaramente imperniata sul 'ri-COR-do' del sé attraverso la strenua scalata della conoscenza del Sé. L'intera struttura intellettuale umana, dal piano percettivo dei dati a quello cognitivo delle idee, si avvale di una sovrastruttura relazionale:

<sup>785</sup> *Viatique XXI*, inedito, 165.



“*comprendere è trovare il rapporto*”<sup>786</sup>. Ogni conoscenza autentica ha una portata affettiva e feconda, in quanto comunione amorosa con l’essere conosciuto. Laddove la trama della relazione è assente, i fili dello spirito non intessono alcuna conoscenza. Qualunque cosa è ordinata e definita in rapporto dinamico con tutto il resto, in virtù di un’universale interdipendenza ontologica. Il nulla, il caos sono assenza di relazioni. Ben esemplificativo del carattere mobile della relazione è il simbolo della trinità pitagorica: un triangolo aperto. Essa è equilibrio fra moto e immobilità, fra dinamismo e stabilità, è vita. Gli esseri e le cose non possono essere più visti come sostanze separate e realtà in sé, ma come termini di un’infinità di relazioni, fino all’Assoluto. Le relazioni sono la trama dell’essere, che non dimora né nelle cose, come per i materialisti, né nella sola facoltà pensante dello spirito, come per gli idealisti. Stilare un inventario delle categorie della comprensione è molto difficile; eppure, tra le ventidue categorie dell’analitica kantiana, Lanza del Vasto pose in rilievo proprio la relazione come concetto iniziale e principio fondante di tutte le potenze e le opere dello spirito: affermando che ‘ciò che è razionale, è relazionale’ si ritorna all’assunto secondo cui ‘ciò che è relazionale è reale’<sup>787</sup>.

### 2.3.6 Dialettica della conciliazione

L’assunzione della relazione come categoria fondante tende alla conciliazione degli opposti, in un percorso dialettico che dalle astrazioni matematiche giunge sino alle più concrete implicazioni etiche. La filosofia dello spirito di Shantidas assegna un ruolo di prim’ordine alla sensibilità, ribellandosi con veemenza contro l’unidimensionalità razionalista che liquidava come inutile l’infinita ricchezza e varietà dello spirito. Diversamente da Hegel, secondo il quale tutte le sfere definite ‘non razionali’ (arte e religione in primis) hanno un’utilità meramente propedeutica alla supremazia razionale (scienza), Shantidas suggeriva che le attività dello spirito fossero funzioni diverse, ma ugualmente importanti, di un’unica vita, armonizzate e coordinate organicamente. Sin da giovane l’autore aveva condotto un gioco speculativo, una ‘danza dei concetti’ mossa dall’intima inimicizia che lo legava alla dialettica hegeliana:

- Il divenire si oppone all’immutabilità, trovando la sintesi nella legge di causalità;
- La legge di causalità si oppone al caso, trovando la sintesi nella libertà;
- La libertà si oppone alla costrizione, trovando una sintesi nel diritto;
- Il diritto si oppone al torto, trovando una sintesi nell’amore;
- L’amore si oppone all’odio, trovando una sintesi nella vita;
- La nascita si oppone alla morte, trovando una sintesi nel tempo;
- Il tempo si oppone allo spazio, trovando una sintesi nell’assoluto.
- L’assoluto si oppone al relativo, ma “*se tutto è relativo, l’Assoluto si pone da sé: ecco la Relazione*”<sup>788</sup>, il principio a lungo ricercato.

Dal ‘32 le critiche a Hegel si attenuarono, fino ad arrivare al ‘69, anno in cui Shantidas non nascose la propria stima verso il filosofo tedesco, definendolo “*pensatore immortale*”<sup>789</sup>, erede delle più antiche tradizioni umane, benché le differenze le prospettive dei due filosofi restino ragguardevoli<sup>790</sup>.

---

786 Lanza del Vasto, *Les Quatre Piliers de la Paix*, Éd. du Rocher, Monaco, 1992; p. 35.

787 Daniel Vigne, *La Relation Infinie: La Philosophie de Lanza del Vasto, vol. II: L’être et l’esprit*, éd. du Cerf, Parigi, 2010; p. 633.

788 *Le Viatique I*, IV, 1, p. 134.

789 *Viatique XXI*, inedito, 164d. La citazione, riportata da Vigne, prosegue: “[Hegel] si situa come punto di svolta della filosofia occidentale che nessuno può eludere. La dialettica e la conciliazione degli opposti, che è il motivo del suo effervescente pensiero, si ricollega alle più antiche tradizioni umane, così come ai misteri del dogma cristiano. Egli l’ha

Un altro grande pensatore verso il quale Lanza nutrì una sincera ammirazione fu Nicola di Cusa, tra i principali animatori del neoplatonismo umanista quattrocentesco. Già Platone nel ‘Timeo’ aveva interrato un fertile seme, affermando: “*Che due termini formino una bella composizione non è possibile senza un terzo, un legame che li unisca in un’unità completa*”<sup>791</sup>. Ancor prima Socrate aveva escluso il metodo dicotomico, considerato inconcludente. Nel medioevo la *disputatio*<sup>792</sup> scolastica imponeva agli studiosi di presentare le proprie tesi esponendo dapprima quelle avverse, senza tuttavia mettere in questione l’autorità infallibile della Parola Divina. Chi si lasciava ancora affascinare dalla corposità della filosofia hegeliana, ammoniva il filosofo pugliese-fiammingo, avrebbe corso almeno due pericoli: in primo luogo, avrebbe rischiato di scambiare i concetti dialettici per la realtà, dimenticandosi di tramutare il pensiero in azione; in secondo luogo, sarebbe facilmente caduto nel gioco di specchi del soggettivismo. Ebbene, Cusano finì per incarnare l’apoteosi della filosofia conciliativa, cerniera tra le due fasi storiche della dialettica occidentale, dischiusa nella celebre opera ‘De Docta Ignorantia’. Il pensiero del vescovo tedesco si era orientato ai principi del consenso e dell’accordo, in un aperto rifiuto della violenza come strumento di risoluzione dei conflitti. Tale prospettiva si prefiggeva l’obiettivo sia di recuperare, conservare e rafforzare l’unità, sia di far ascendere il ricercatore al Vero, entro i limiti dell’umana capacità di conoscere, attraverso l’intuizione apofatica. La ragione funziona per contraddizione, per contrari che si escludono; tuttavia, l’intelletto permette allo spirito di rivolgersi all’infinito, dove le contraddizioni svaniscono: in Dio l’infinitamente piccolo e l’infinitamente grande si congiungono. Anche per Cusano la ‘ratio naturalis’ era il punto di partenza, ma, a differenza dell’Aquinata, egli non mirava a dimostrare la superiorità del Cristianesimo su tutte le altre tradizioni spirituali; anzi, qualsiasi conflitto fra queste ultime gli sembrava dissennato, giacché in relazione a Dio non è mai possibile tracciare frontiere nette tra l’affermazione e la negazione. Cusano sognava, inoltre, un sinodo mondiale in cui i saggi di ogni paese e popolo si sarebbero radunati per dimostrare come “*le differenze fra le religioni possono convergere verso una religione unica*”<sup>793</sup>, adorando insieme il Dio Infinito. La ragione naturale andava, pertanto, ‘disarmata’, purificata da antagonismi, contrasti, dissidi, elucubrazioni sofisticate e

---

*ridotta ad una formula incompleta, che ha manipolato con una goffaggine notevole. Non importa! Resta un ammirevole strumento che bisogna imparare ad utilizzare, dopo averlo affilato come si deve”.*

790 A tal proposito commenta Vigne: “*Per il grande professore berlinese, ‘vivere con il suo tempo’ consisteva principalmente nel leggere il giornale! Hegel, si sa, è rimasto a debita distanza da tutti gli eventi del suo secolo, accontentandosi di capirli e teorizzarli. Per il nostro Servitore di pace [...], al contrario, il lavoro manuale e la vita comunitaria, i digiuni e l’azione pubblica, l’instancabile apostolato e i viaggi in capo al mondo sono stati l’ambito di proposta e il banco di prova della pertinenza delle sue idee. Veramente Lanza del Vasto fu [...] un filosofo in lotta, tanto più immerso nel suo secolo quanto più vi avanzò controcorrente. La sua estrema originalità si manifestò nell’aver saputo rinunciare così alla speculazione, lui autentico metafisico, per scegliere di cambiare radicalmente vita. Più che la Contraddizione quale concetto, scelse la Conversione quale programma. Più che essere ‘la coscienza della storia’, volle essere, fino all’ultimo, un uomo cosciente dei suoi doveri.*” [Fonte: Daniel Vigne, *Lanza del Vasto critico di Hegel*, in: Antonino Drago e Paolo Trianni (a cura di), *La filosofia di Lanza del Vasto. Un ponte tra Occidente e Oriente*, Jaca Book, Milano, 2008; p. 62]

791 Platone, *Timeo*, 32a.

792 Principale esponente nell’Europa medievale di questo metodo argomentativo è stato san Tommaso d’Aquino, che nella ‘Summa Theologiae’ prese a sua volta spunto dalla dialettica aristotelica illustrata nell’Etica a Nicomaco (I-1). La ‘disputatio’ consiste, in breve, in una sequenza analitica delle possibili risposte ad una questione: 1) le ‘Sententiae’ citano le interpretazioni più in voga presso gli intellettuali dell’epoca; 2) il ‘Sed contra’ presenta il punto di vista di altri pensatori, critici rispetto ai primi; 3) nella ‘Respondeo dicendum’ l’autore prende posizione personalmente, criticando le Sententiae; 4) nella ‘Explicatio’, infine, l’autore risolve, concilia, integra i punti di vista opposti, sintetizza e fa rimbalzare la questione, mostrandone la complessità. In questa dialettica, pertanto, anche i punti di vista rifiutati sono onorati nelle loro porzioni di verità.

793 Cfr.: Nicola Cusano, *La pace della fede*, Jaca Book, Milano, 2018 [1453].

pedanti; i concetti della comprensione erano da liberare dall'antitesi per giungere alla conciliazione. Niccolò Cusano rappresentò, dunque, una preziosa guida per Lanza del Vasto:

- In ambito politico, nella risoluta scelta non-violenta e comunitaria;
- In ambito religioso, nel rifiuto di qualsiasi esclusivismo, assolutismo e fanatismo;
- In ambito filosofico, nella ricerca della relazione e di un metodo conciliativo.

L'umanista fu presentato dall'autore come il padre di una 'terza logica'. Dopo quella aristotelica, in cui l'attenzione, stornata dai contenuti, è rivolta alle norme del ragionamento, alla qualità delle proposizioni, alla coerenza deduttiva, e quella baconiana, il cui metodo induttivo sperimentale si incentra sulla quantità, la logica cusana è una 'metacritica'<sup>794</sup> imperniata sull'idea di infinito, orizzonte verso cui si proietta qualsiasi afflato religioso; essa è il luogo della coesistenza, della coincidenza e della conciliazione tra contraddizioni, dove l'analisi deduttiva si riappacifica con la sintesi induttiva.

Le divergenze, insomma, non delineano, nel pensiero lanziano, necessariamente un'antitesi. Ne 'La Trinità Spirituale' del '71 fu, a tal fine, elaborato uno schema ermeneutico denominato la 'Rosa dei Venti degli opposti': una mappa<sup>795</sup> comprensiva di dieci diversi gradi di opposizione, lungo un arco esplicativo che dalla diversità giunge fino alla netta contraddizione:

- I diversi non si incontrano, ma si sottraggono a qualsiasi potenziale opposizione;
- I differenti coesistono nel reciproco rispetto;
- I distinti si implicano e sostengono a vicenda, in quanto elementi di uno stesso insieme o aspetti di uno stesso essere;
- I dipendenti figurano in uno stesso ordine, come i gradi su una scala di misura, le coordinate spaziali, le facoltà dello stesso spirito;
- Gli estremi, in quanto inizio e conclusione di una stessa serie, si toccano;
- I complementari possono concordare o stridere fra loro, come i colori, i toni, le qualità;
- I poli si attraggono e si combattono in base a quanto sono di ostacolo l'uno per l'altro;
- Gli opposti si presuppongono e compongono a vicenda, come l'interno e l'esterno;
- I contrari si combattono;
- I contraddittori si escludono: dove è l'uno non può esserci l'altro.

Riflettendo sulla dialettica hegeliana, emerse un nodo particolarmente ostico: perché mai il nostro prossimo (dis)simile dovrebbe essere trattato come una negazione? La stessa Trinità Divina è composta da un'alterità di infiniti distinti; all'interno di una scala, per altro, il superiore non è la negazione dell'inferiore, ma condivide con esso qualità e necessità. Abbracciando la tirannia della coscienza storica, il post-hegelismo politico non solo giustifica la violenza come pseudo-cura del male con il male, ma celebra la guerra come 'più alta espressione dello stato', marxiana 'ostetrica della storia'. Il male, assimilabile al nulla "quando inghiottisce l'essere"<sup>796</sup> nega sia il bene, sia se stesso: "il male più grande è quello che somiglia al bene più grande"<sup>797</sup>. Dopo tutto, anche Lucifero (portatore dell'oscura luce dell'intelletto superbo e calcolatore), era di natura angelica prima della caduta: "Com'è che l'Arcangelo Lucifero è diventato Satana? E la scienza umana il sole di Satana? Donde viene quest'universale catastrofe che si chiama Peccato Originale? Da questo semplicissimo

---

794 Cfr.: Theodor W. Adorno, *Metacritica della teoria della conoscenza*, Mimesis, Milano, 2004.

795 Lanza del Vasto, *La Trinité spirituelle*, Denoël, Parigi, 1971; p. 58.

796 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 72.

797 *Le Viatique II*, XX, 88, p. 366.

*ragionamento che fa ognuno di noi: il mio spirito non è forse mio? Non ho forse il diritto di usarne per il mio profitto? Io, diritto, profitto: ecco la causa, la forma e il fine del Peccato contro lo Spirito*<sup>798</sup>. Solo Dio può contenere in sé il non-essere quale suo contrario. I seguaci di Hegel, puntualizzava Lanza, applaudono al carattere ‘positivo’ del male e dell’errore, considerandoli ‘motori dell’evoluzione’; il male, tuttavia, consiste proprio nella mancanza di evoluzione, nella stagnazione morale e spirituale: “*sono il pentimento dal male e la confutazione dell’errore le molle dell’evoluzione: ciò che non è più un paradosso hegeliano, bensì una verità cristiana*”<sup>799</sup>.

L’autore riconosceva, comunque, che merito indiscutibile di Kant e Hegel era stato introdurre una pregnante categoria di sintesi, intesa né come miscuglio, né come caratteristica comune, né come limite, né come termine mediano neutro, bensì come concetto originario in mancanza del quale i primi due non avrebbero potuto porsi, né opporsi. L’autore ritrovò tracce di metodo sintetico in svariati pensatori antichi, non solo greci o indiani<sup>800</sup>. Il problema dell’unità nella diversità è stato, infatti, uno dei nodi cruciali lungo l’intera traiettoria del pensiero umano. La sintesi, d’altronde, costituisce il metodo congenito alla filosofia: ‘dialettica’ significa, infatti, creazione di legami. Non sempre, tuttavia, le unioni hanno buon esito: la confusione è sintomo di un’assenza di bellezza, la contraddizione di un’assenza di verità, il conflitto violento di un’assenza di morale. I loro corrispettivi positivi erano per Lanza rispettivamente: l’accordo, la sintonizzazione e l’unione, intesa anche come ricerca di armonia e conversione del cuore in un conflitto non-violento. Ottemperare ad una sintesi ben riuscita non è affare semplice: occorre genio, inventiva etica, rigore privo di rigidità. Sul piano logico, l’intesa assoluta non esiste, mentre sul piano dell’amore la diversità, anche nel bel mezzo di aspri fraintendimenti, diventa ricchezza: ecco come la sintesi, unendo, innalza. Il modo più efficace di (con)vincere è assumere il nucleo essenziale della tesi opposta, ricomporlo e trascenderlo: la conciliazione non è sempre conservatrice, ma rispettando trasforma. Gli opposti vengono considerati su un medesimo piano di importanza, laddove il terzo termine dimora su un livello superiore: più intensa sarà la contesa, più in alto andrà cercata la conciliazione. Un male eterno, una negazione infinita sono per l’autore dei non-sensi, in quanto persino il rifiuto supremo prima o poi nega se stesso e si estingue. L’essenza divina abbraccia, così, la realtà interiore, esteriore e superiore, dando vita a relazioni piene e personali.

La sorgente spirituale, verso cui la filosofia lanziana ritorna, non si esaurisce nel dogma trinitario cristiano. Alberto Pelissero ha avanzato, a tal proposito, l’ipotesi secondo cui ad influire sulla prospettiva conciliativa di non-violenza epistemologica elaborata dall’autore sarebbero stati strumenti ermeneutici tipici dei tradizionali metodi speculativi indiani, che riconoscono in generale “*la futilità delle dispute intellettuali, della conoscenza sterile perché limitata all’erudizione e non motivata da un empito soteriologico*”<sup>801</sup>. La dialettica della conciliazione, quindi, “*è ben più di un sistema teoretico. Essa fu per Lanza del Vasto un principio di azione e d’impegno, un progetto esistenziale e pratico*”<sup>802</sup>. La relazione diventa una via, la direzione di un’intera vita. Le relazioni, interrelandosi a loro volta, compongono una trama labirintica sterminata, conformata in maniera

---

798 Lanza del Vasto, *La Trinité spirituelle*, Denoël, Parigi, 1971; p. 55.

799 *Viatique XX*, inedito, 6983.

800 Ibidem, 6870. Lanza del Vasto, a proposito del Kevaladvaita Vedanta, annota: “*Shankara, negazione delle differenze che giunge alla coesistenza degli incompatibili. La più netta e coraggiosa affermazione degli insolubili metafisici*”.

801 Alberto Pelissero, *I libri sacri indiani e l’insegnamento di Lanza del Vasto*, in: Donatella Abignente e Sergio Tanzarella (a cura di), *Tra Cristo e Gandhi: L’insegnamento di Lanza del Vasto alle radici della non-violenza*, Edizioni San Paolo, Milano, 2003; p. 58.

802 Daniel Vigne, *Lanza del Vasto critico di Hegel*, in: Antonino Drago e Paolo Trianni (a cura di), *La filosofia di Lanza del Vasto. Un ponte tra Occidente e Oriente*, Jaca Book, Milano, 2008; p. 62.

piramidale, scaturente e culminante nella Relazione Assoluta. L'esperienza dell'estasi mistica può essere spiegata come l'identificazione con la nostra intima relazione con il Divino, che, in quanto Relazione, è al contempo il sé, il te, il medesimo, il Tutt'Altro e ciò che li lega. L'essenza relazionale di Dio brilla nel mondo e non nelle astrazioni mentali. L'essere è amore, essenza di Dio, unione vivente e agente. La filosofia di Lanza del Vasto si rivela, pertanto, etica e pratica: *“siamo liberi finché diventiamo dei legami, dei ponti, finché amiamo”*<sup>803</sup>.

Daniel Vigne, concludendo la sua pregevole disamina, stilava un elenco di dodici possibili definizioni di 'infinito' offerte rapsodicamente dall'autore nel corso dei Viatici. L'infinito è, innanzitutto, l'orizzonte entro cui opera lo spirito, il fondo inconoscibile che rende possibile la conoscenza di ogni forma e limite. È un concetto inafferrabile con i sensi, ma non inconcepibile. È il presupposto di tutte le categorie delle scienze che si sforzano di conoscere il finito. Equivalente alla vocazione verso la redenzione, in seno all'intelligenza dell'essere umano, l'infinito è in unione con l'uno nella relazione, laddove gli opposti trovano conciliazione in una tensione che ascende verso il 'rapporto infinitamente infinito'. In merito alla filosofia hegeliana, in conclusione, Lanza criticò fortemente il panlogismo spinto, il razionalismo spurio latore di una *“confusione sistematica”*<sup>804</sup>, l'imprecisione nel concetto di negazione, l'anacronistico ottimismo eurocentrico insito nella dialettica storica e l'assenza di qualsiasi principio trascendente. In che modo allora le due prospettive si oppongono senza escludersi? Innanzitutto, mentre Hegel sostiene che la contraddizione produce sempre un miglioramento della tesi, laddove per Lanza l'alterità non è un'alienazione, ma una feconda complementarità in cui l'interiorità si rivela e si dona, entrambi concordano sulla natura intrinsecamente relazionale sia dell'uno, sia dell'infinito. In secondo luogo, se anche Hegel esalta il divenire storico, mentre Lanza opera un vigoroso ritorno all'origine radicando il tempo nell'eternità, entrambi teorizzano un dinamismo storico chiarificato e orientato dallo spirito. Per entrambi i filosofi, infine, l'Assoluto è al contempo libero e legato. La conciliazione, inoltre, caratterizza tutti gli aspetti dell'opera di Shantidas. Sul piano estetico, essa si presenta come la sintonia tra forma e sfondo; sul piano spirituale come un pilastro della sapienza dello Yoga; sul piano logico, come una filosofia dell'equilibrio<sup>805</sup> e della complementarità, in un sistema di pensiero in cui tutto è integrato; sul piano etico-giuridico-politico, come la ricerca di un'unità di vita e di una risoluzione dei conflitti attraverso la non-violenza; sul piano religioso, come il rifiuto categorico di contrapporre le religioni tra loro e l'attenta cura rivolta al loro nocciolo comune. Per Lanza, quindi, la sintesi non avviene tramite contraddizione: i conflitti non sono per lui né necessari, né indiscriminatamente positivi. Ciononostante, il suo pensiero resta vigilante, esigente, dinamico, flessibile, proprio di un *“uomo in cammino, ovunque passante e pellegrino”*<sup>806</sup>. Sin dalla costituzione dell'Ordine dei Gandhiani d'Occidente e della Comunità dell'Arca da fine anni '40, l'autore non ha mai semplicemente vagheggiato un ideale, ma ha tentato di costruire concretamente una società migliore, 'rimboccandosi le maniche' e facendo i conti con l'opacità del reale. Se il suo pensiero si è spesso rivolto

---

803 *Viatique XIX*, inedito, 6737.

804 *Viatique XVI*, inedito, 5581.

805 In Lanza del Vasto, il concetto di equilibrio rimanda prevalentemente ai significati di 'armonia' e 'conciliazione'. Se nella Tesi di Acquaviva del '25 l'autore individuava nell'equilibrio perfetto il sommo bene, perché libera *“da tutto ciò che carica e ingombra, da tutto ciò che la fame, la libidine e la curiosità accumulavano d'impacci alla purità e alla pace”*, nella summa filosofica del '71 egli avrebbe assegnato chiaramente all'idea di equilibrio il significato di *“eguaglianza nella libertà”*. [Fonti: Giovanni Acquaviva, *Una concezione dell'etica e del diritto*, Tesi di Laurea in Giurisprudenza, Università di Pisa, 1925 (Scritto attribuito a Lanza del Vasto), p. 17; Lanza del Vasto, *La Trinité spirituelle*, Denoël, Parigi, 1971; p. 58]

806 Daniel Vigne, *La Relation Infinie: La Philosophie de Lanza del Vasto, vol. II: L'etre et l'esprit*, éd. du Cerf, Parigi, 2010; p. 694.

all'atemporale, chiariva Vigne, non è stato per fuggire dalla congiuntura storica, ma per trasformarla con più incisività. A differenza di Rousseau, Lanza non si è accontentato di dare lezioni ai suoi contemporanei, ma si è impegnato a spargere laboriosamente i semi di una società ispirata alla non-violenza integrale e radicale, la cui realizzazione passa per *“la ricerca della propria interiorità, la meditazione e lo yoga, la ricerca dei cibi genuini, il vegetarianesimo come rispetto della vita animale e rifiuto della propria animalità, gli abiti semplici – ma espressivi e curati – lo studio della danza e del canto, la organizzazione delle feste, la scuola materna ed elementare non-violenta e popolare, la organizzazione del lavoro che mette in diretto contatto l'uomo con la natura, la assenza di denaro, la organizzazione politica interna basata sulla ricerca della unanimità sulla corresponsabilità totale e sulla obbedienza ad una regola volontariamente scelta, la conciliazione religiosa tra tutte le grandi tradizioni confessionali”*<sup>807</sup>. Servitore della pace, *“guerriero d'anima e corpo”*<sup>808</sup>, Shantidas fu, come vedremo, un tenace contestatore della modernità, denunciando tra le altre cose i miraggi tecnologici, le menzogne delle pacificazioni coloniali, la febbre atomica, la prepotente e asfissiante ingerenza statale. La sua filosofia è, insomma, un monumento di inestimabile ispirazione per genialità intuitiva e inventiva, fecondità e vigore: la grandezza di un'opera risiede, d'altronde, in ciò che ispira, nelle scoperte suscitate nel cuore di ciascun lettore.

In 'Ultimi dialoghi con Lanza del Vasto', trascrizione dell'intervista realizzata da Roberto Pagni alla fine del 1980, Shantidas non esitò a qualificarsi con estrema semplicità come un *“pensatore occidentale cristiano”*<sup>809</sup>, umile cercatore del 'Regno dei Cieli'. La sua opera prediletta, 'La Trinità Spirituale', amata chiave di volta del proprio pensiero, non aveva riscosso molto successo. Nonostante la ricostruzione di Vigne, il *corpus* (manoscritto e dattiloscritto) delle sue opere e dei suoi insegnamenti resta sterminato e ancora in parte inesplorato; esso è custodito gelosamente dalla 'Associazione degli Amici di Lanza del Vasto', di cui lo stesso Vigne è presidente, che decide chi può accedervi quando e a che titolo. Lo studioso tolosano prefigurava, in conclusione, almeno tre altre importanti dimensioni inesplorate del pensiero lanziano: quella politica delle lotte non-violente per la pace e la giustizia, nonché della testimonianza profetica di una vita comunitaria radicalmente e integralmente alternativa; quella etica e pratica della disciplina ispirata soprattutto dalla sacra scienza dello Yoga; quella religiosa e mistica del ricco bacino di insegnamenti (inter)spirituali. Si potrebbe altresì aggiungere quella giuridica delle costituzioni, della regola e dei voti interni all'Arca. Se si volesse racchiudere in un conciso aforisma la 'pragmatica' filosofia trinitaria di Lanza del Vasto, si potrebbe affermare che *“l'arte e la conoscenza si conciliano nell'azione etica”*<sup>810</sup>. Chiunque volesse passare all'azione politica e spirituale, raramente pura in quanto *“perfetta coincidenza di un'intelligenza illuminata con una sensibilità armoniosa, [...] sintesi più significativa di un'intera personalità umana”*<sup>811</sup>, potrebbe anche fare a meno di studiare la filosofia conciliativa di Lanza del Vasto, riferendosi in primis a 'Principi e Precetti del Ritorno all'Evidenza' del '45 e 'Introduzione alla Vita Interiore' del '62. Lo studioso<sup>812</sup> si augurava, infine, di aver minimamente dimostrato, nel

<sup>807</sup> Antonino Drago, *La Comunità dell'Arca*, Azione Nonviolenta, anno IX, novembre-dicembre 1972; pp. 11-12.

<sup>808</sup> Lanza del Vasto. *La Chiffre des choses*, Robert Laffont, Marsiglia, 1942.

<sup>809</sup> Roberto Pagni, *Ultimi dialoghi con Lanza del Vasto*, Edizioni Paoline, Roma, 1981; p. 38.

<sup>810</sup> Daniel Vigne, *La Relation Infinie: La Philosophie de Lanza del Vasto, vol. II: L'etre et l'esprit*, éd. du Cerf, Parigi, 2010; p. 699.

<sup>811</sup> Giovanni Acquaviva, *Una concezione dell'etica e del diritto*, Tesi di Laurea in Giurisprudenza, Università di Pisa, 1925. [Scritto attribuito a Lanza del Vasto]; p. 7.

<sup>812</sup> Daniel Vigne racconta che nel '72, quando era studente di filosofia presso l'Università di Nizza, aveva manifestato per la prima volta l'interesse per l'opera di Lanza del Vasto ad alcuni suoi docenti, riscuotendo però ben poco sostegno. *“La reazione giunse come un colpo di mannaia. Utopia apolitica per gli uni, naturalismo ingenuo per gli altri: questo palese disinteresse ci allontanò per molto tempo dalla filosofia universitaria”* (Ibidem, p. 702). Poi, nel '99, dopo svariati

corso delle sue millecinquecento pagine di tesi dottorale, l'immensa dignità non solo filosofica che il pressoché sconosciuto autore italo-belga merita oggi, quale illustre esponente di una corrente spiritualista francofona del XX secolo, caldeggiando nelle università francesi e italiane ulteriori ricerche sulla sua preziosa opera.

Si rendono necessarie a questo punto, in ultimissima istanza, specifiche osservazioni su alcuni aspetti critici e controversi del pensiero lanziano. Innanzitutto, l'autore non ha mai nascosto, sin dal termine degli studi universitari, un'accesa avversione nei confronti delle istituzioni accademiche, di cui anzi *"ha spesso denunciato quella discussione meramente sofisticata che, sganciata dall'interiorità e da un contesto di realizzazione spirituale, sembra sterilmente fine a se stessa"*<sup>813</sup>. Il suo pensiero, contesta Vigne, non risulta sempre così semplice, benché lo ritenesse comprensibile anche per un bambino. Inoltre, è stato più volte e da più persone confermato che Lanza non amava le contestazioni: preferiva la solitudine<sup>814</sup> sovrana e il silenzio di un pubblico attento. Per sua stessa ammissione, quindi, si è più volte esposto alla trappola dell'orgoglio, a quella 'spiritualità dei magi' su cui ironizzava con i suoi discepoli negli ultimi anni di vita. In terzo luogo, la stragrande maggioranza delle sue opere filosofiche risulta priva di citazioni di fonti e riferimenti bibliografici, preferendo la rielaborazione personale. Pur tuttavia, gli scritti restano letterariamente limpidi e il pensiero degli autori citati è esposto sempre in maniera corretta. In quarto luogo, poca attenzione è stata manifestata nella contestualizzazione storica dei grandi filosofi di riferimento a più riprese interpellati, come Cartesio, Kant e Hegel. Infine, Shantidas molto raramente menzionò altri intellettuali suoi contemporanei o a lui affini, né tantomeno fece riferimento ai dibattiti sull'esistenzialismo, sulla fenomenologia e sul rinnovamento teologico che animarono il pensiero europeo nella seconda metà del '900. Egli non fu, comunque, un pensatore anacronistico o incompreso, ma un legittimo 'figlio del suo tempo', soprattutto in virtù della sua rivendicazione di sovrana autonomia individuale e comunitaria. *"Almeno il mondo capitalista in cui viviamo – aveva ammesso l'autore con onestà (e ingenuità) tra il '64 e il '65 – ci riconosce il diritto di criticarlo, anche pubblicamente, e di costruire un sistema alternativo se ne siamo capaci"*<sup>815</sup>.

La storia dei secolari misfatti occidentali impiegherà molto tempo per integrare e valorizzare questo pensatore, classico e inclassificabile al contempo, scomodo per la sua franchezza visionaria. Piuttosto che retri, il rifiuto dell'ideologia del progresso<sup>816</sup>, l'appello a un'economia centrata sull'umano, il rispetto per tutte le tradizioni spirituali, l'impegno assiduo per la non-violenza, rendono Shantidas un vero e proprio precursore. Grazie a lui la metafisica ha la possibilità di assurgere nuovamente a

---

tentative falliti, il suo progetto di ricerca venne approvato da un autorevole professore della Sorbona di Parigi, François Chenet, riuscendo finalmente a concretizzare il proposito che a lungo aveva serbato nel cuore: *"trattare il suo pensiero con disprezzo ci sembrava ormai, da parte di un intellettuale poco informato, quanto meno un pregiudizio colpevole, se non addirittura una stoltezza imperdonabile"* (Ibidem).

813 Paolo Trianni e Paolo Pellegrino, *La filosofia di Lanza del Vasto: una proposta di collocazione all'interno dello spiritualismo cristiano*, in: Antonino Drago (a cura di), *Il pensiero di Lanza del Vasto: una risposta al XX secolo*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, 2010; p. 61.

814 *"Il fine dello spirito – scriveva Lanza del Vasto nel '25 – è di rendere all'uomo la sua solitudine; di rendergliela ricca d'amore. Ogni amore è solitudine; Due amanti felici formano una solitudine di cui sono tanto gelosi da fuggire perfino la compagnia della luce! L'amore è una solitudine in due, lo spirito è un amore in uno"*. [Fonte: Giovanni Acquaviva, *Una concezione dell'etica e del diritto*, Tesi di Laurea in Giurisprudenza, Università di Pisa, 1925 (Scritto attribuito a Lanza del Vasto); p. 24]

815 *Quaderno di appunti 1964-1965*, inedito.

816 Frédéric Vermorel, a tal proposito, specifica, con una significativa similitudine, che agli occhi di Lanza *"il solo progresso vero è quello interiore, per definizione non misurabile eppure attivo, come il lievito nell'impasto"*. [Fonte: Frédéric Vermorel, *Lanza del Vasto, précurseur du dialogue inter-religieux*, Seminario di 'Teologia delle religioni non-cristiane', Institut d'Etudes Théologiques di Bruxelles, 1997-1998; p. 20]

legittimo campo del sapere, in quanto riflessione filosofica sulla struttura intelligibile e sulla profondità spirituale del reale. Riscoprire i principali nodi concettuali della storia della metafisica, fra cui uno/multiplo, essere/relazione, spazio/tempo, spirito/materia, vita, movimento, infinito, consente di accedere nuovamente a quegli spazi sterminati che i pensatori d'ogni tempo e luogo hanno osato indagare. Il disprezzo odierno per la metafisica, notava Vigne, si camuffa da 'storia delle dottrine', come se fosse un museo di idee e pensieri mummificati. La filosofia deve rinascere non dalle ceneri, ma dalle fonti alte, pure, vivificanti, sotto una stella ben nota agli eredi mediterranei della 'Magna Grecia': γνῶθι σεαυτόν. Le stesse scienze hanno molto ridimensionato oggi le ambizioni di spiegazione esaustiva del mondo: si limitano piuttosto a elaborare modelli e teorie più o meno falsificabili ed efficaci. Dinanzi allo strapotere del sapere tecnologico, tuttavia, gli interrogativi etici si impongono con rinnovata urgenza: il sapere scientifico va integrato in un processo personale e collettivo di discernimento spirituale della realtà. Argine all'odierna tendenza alla specializzazione, frammentazione e dissociazione dei saperi, il pensiero trinitario e conciliativo di Lanza del Vasto può rivelarsi un balsamo ricostituente; potrebbe contribuire allo sviluppo di un nuovo umanesimo che concilia le acquisizioni delle scienze sociali, ridimensionate<sup>817</sup> nelle loro ambizioni, con l'antica ed eterna sapienza. La via proposta a tal fine da Shantidas è, secondo Vigne, sobria e sicura, essendo stato uno dei primi occidentali cristiani a coltivare e diffondere l'interesse per la sacra scienza dello Yoga sin dagli anni '40, di cui già aveva intuito l'essenza quindici anni prima: *“siccome le soddisfazioni del corpo sono limitate e le gioie dello spirito troppo faticose d'accesso, si sono scoperte per far fronte a tutto ciò che devono godere alla rinfusa una via di mezzo: il piacere. Esercitano l'inganno e la speculazione sui loro spiriti e sui loro sensi [...]. Fra divertimento e pervertimento la frontiera è arbitraria; dal pervertimento alla pazzia, alla degenerazione alla malattia e al suicidio il passaggio è rapido”*<sup>818</sup>. Ebbe, inoltre, il merito di predisporre un sentiero rivolto ad un fertile dialogo inter-religioso<sup>819</sup>, inteso come fratellanza spirituale tra confessioni differenti, anticipando pensatori quali Henri Le Saux<sup>820</sup>, Jules Monchanin, Bede Griffiths e Raimon Panikkar.

La sua metafisica della relazione suggerisce, in tutta evidenza, che noi *“inter-siamo”*<sup>821</sup>, come un ponte tra fede e ragione: la filosofia diventa così amica, o forse persino alleata, ma non più ancella, della teologia. Eppure, a parziale smentita di questa interpretazione di Vigne, in un discorso ad Ahmedabad il 19 ottobre 1977, Shantidas aveva affermato con chiarezza: *“In origine la conoscenza del mondo esterno non è altro che un elemento della riflessione o filosofia, la quale rientra nella dottrina religiosa. In un secondo momento, la filosofia (in Occidente almeno) si vanta di non essere più 'la serva della teologia', di essere ormai un pensiero liberato da ogni costrizione e pregiudizio religioso, nonché da qualsiasi principio generalmente ammesso. Primo passo della disintegrazione*

---

817 Le scienze umane *“possono influire sulla nostra condotta politica e morale. Esse dovrebbero indurci a riflettere, insegnandoci quanto sono vane le nostre imprese e le nostre glorie, quanto incerto è il nostro sapere”*. [Fonte: *Nouvelles de l'Arche*, anno I, n° 6, dicembre 1952; p. 88]

818 Giovanni Acquaviva, *Una concezione dell'etica e del diritto*, Tesi di Laurea in Giurisprudenza, Università di Pisa, 1925. [Scritto attribuito a Lanza del Vasto]; p. 31.

819 *“La posizione religiosa dell'umano non-violento presuppone il rigetto assoluto di esercitare una pressione su coloro che non sono della nostra stessa religione. [...] La fede è una grazia, non si può tentare di imporla”*. [Fonte: Alfonso Carlos Comin, *Lanza del Vasto y el Arca - Reportaje*, Rivista El Ciervo, n° 603-604, 2001.]

820 Segnaliamo, a tal proposito, le riflessioni su 'India e cattolicità' di padre Henri Lesaux, firmate Abhishiktananda e riportate da Shantidas in: *Nouvelles de l'Arche*, anno XII, n° 10, estate '64; pp. 145-155.

821 Hans Ucko, *Religion and violence – an inter-religious exploration*, in: AA.VV., *Religion and Violence: an Inter-religious exploration*, The Ecumenical Review, vol. 55, n. 2, aprile 2003; p. 108.



*spirituale, che si situa nell'epoca che chiamiamo fieramente Rinascimento. Due o tre secoli più tardi, le scienze della natura, l'una dopo l'altra, si distaccano dalla filosofia ed entriamo in questa 'scienza senza coscienza', che Rabelais definisce 'la rovina dell'anima'. La scienza che non è più al servizio del pensiero, né della religione, [...] diventa schiava della ricchezza e del potere, delle industrie, del governo e degli eserciti. La divulgazione dei segreti della natura era, per gli Antichi, un crimine che valeva al suo autore la pena capitale. La 'volgarizzazione' della scienza è il crimine della nostra civiltà, con il suo castigo divino, o piuttosto la sua necessaria conseguenza: la bomba e la morte!"<sup>822</sup>.*

Due sono state, infine, le maggiori accuse rivolte dalla teologia cattolica al pensiero religioso di Lanza del Vasto. La prima sospetta influssi di pelagianesimo<sup>823</sup> nella centralità accordata alla volontà, all'ascesi e all'etica, benché l'autore non abbia mai escluso l'azione imperscrutabile della Grazia Divina nel percorso di crescita spirituale. La seconda lo taccia di sincretismo<sup>824</sup>: se è vero che sono frequenti i parallelismi e le comparazioni volte a rintracciare elementi di verità in tutte le tradizioni, l'ecumenismo di Shantidas non è mai scaduto in un miscuglio arbitrario e indiscriminato. Anzi la sua filosofia si pone, per sua stessa ammissione, al di sotto degli insegnamenti e delle affermazioni di qualunque fede religiosa, come un'immortale sapienza propedeutica. Si intende, a conclusione di questo capitolo di avvicinamento al pensiero filosofico di Lanza del Vasto, ringraziare e rendere onore alla mirabile opera analitica e divulgativa realizzata da Daniel Vigne oltre un decennio fa', citando una sua meravigliosa descrizione, ennesima prova non solo del suo fine gusto poetico, ma di una profonda connessione di cuore con il suo maestro spirituale:

*"Questa corrente universale che circola fra tutti gli esseri e li collega in maniera pensabile e impensabile; questo originario segreto, da cui ognuno riceve in dono la propria esistenza e grazie al quale vibra con passione; questo fiume di vita che bagna tutte le sponde, anche quelle opposte, e le attira verso l'oceano; questa forza che, come dice Dante, move il sole e l'altre stelle; questa unità vivente, attiva nell'atomo, nella pianta e nella belva; questa vibrazione che l'uomo e la donna presentano nell'unione dei loro corpi e dei loro cuori; questa verità che l'intelligenza talvolta*

---

822 Arnaud De Mareuil, *Lanza del Vasto: Sa Vie, Son Oeuvre, Son Message*, Éditions Dangles, Saint-Jean-de-Braye, 1998; p. 398.

823 Il pelagianesimo è stato una 'eresia' cristiana, condannata al Concilio di Efeso nel 431 d.C., secondo cui una persona può giungere alla salvezza prettamente per effetto dei propri sforzi e a prescindere dalla divina Grazia, o anche in cooperazione con essa, attraverso il cosiddetto 'primo passo'. Il nome deriva da Pelagio, teologo britannico che insegnò a Roma tra il IV° e il V° secolo d.C.. Costui sosteneva, in controversia con la predestinazione agostiniana, che la natura umana è stata creata da Dio in maniera tale che gli individui sono liberi di scegliere tra il bene e il male. Il pelagianesimo ha influenzato successivamente le tesi di Giovanni Cassiano, il quale avrebbe sostenuto che il primo passo verso una piena vita cristiana spetta alla volontà umana e solo in un secondo momento all'intervento divino. [Da: John Bowker (a cura di), *The Oxford Dictionary of World Religions*, Oxford University Press, 1997; p. 743]

824 L'insistenza con cui Vigne smentiva le accuse mosse contro Lanza del Vasto, lasciando implicitamente intendere che il sincretismo sia un fenomeno da condannare, stride con le riflessioni di Mircea Eliade, fra i più autorevoli storici delle religioni del XX secolo, il quale a tal riguardo ha ben spiegato: "*Fenomeno primordiale e abbondantemente documentato, il sincretismo aveva giocato un ruolo di primo piano nella formazione delle religioni Ittita, Greca e Romana, nella religione di Israele, nel Buddhismo Mahayana e nel Taoismo, ma ciò che contraddistingue il sincretismo del periodo Ellenistico e Romano sono le sue dimensioni e la sua sorprendente creatività. Lungi dal manifestare attrito e sterilità, il sincretismo sembra essere la condizione necessaria per qualsiasi creazione religiosa. [...] Anche la Cristianità originaria si sviluppa in un ambiente sincretico. E' vero che, nel periodo che stiamo considerando, soltanto un dio, Serapide, è il risultato di una fusione deliberata fra due figure divine. Ma i Misteri Greco-Orientali, le speculazioni escatologiche e apocalittiche, nonché il culto dei sovrani – per citare solo alcuni esempi – illustrano l'importanza e la forza del pensiero sincretista*". [Fonte: Mircea Eliade, *A History of Religious Ideas - vol. 2*, University of Chicago Press, 1982; pp. 277-278]

*intravede come un filo invisibile teso fra sé e il mondo... Osiamo pronunciarne il vero nome: Amore*<sup>825</sup>.

### **CAPITOLO III**

#### **Ahiṃsā: una, nessuna e centomila**

---

825 Daniel Vigne, *La Relation Infinie: La Philosophie de Lanza del Vasto, vol. II: L'etre et l'esprit*, éd. du Cerf, Parigi, 2010; p. 718.

La letteratura dedicata al tema della non-violenza, accresciutasi esponenzialmente da quando l'espressione si è diffusa, prima in Francia poi nel resto d'Europa, con gli scritti di Romain Rolland<sup>826</sup> sulla 'non-accettazione eroica' del colonialismo britannico da parte degli indiani, ispirata da "una filosofia, una mistica che intende condurci all'essenza dell'Essere"<sup>827</sup>, è oggi a dir poco sterminata. Una sua esposizione organica, obiettivo del presente capitolo, presuppone necessariamente una selezione dei materiali bibliografici reperiti nel corso della ricerca dottorale. Essa, inoltre, non può ammantare alcuna oggettività 'super partes' o scientificità assoluta, dal momento che, per quanto l'autore resti attento a non esprimere giudizi di valore in maniera esplicita, resta pur sempre un attore sociale, un individuo chiamato a condividere un punto di vista relativo e particolare, collocato esistenzialmente e detentore di un certo, seppur limitato, 'potere' di esporre una tematica reputata rilevante, di urgente approfondimento e applicazione. Gli scienziati sociali, artefici e riproduttori di branche della conoscenza sviluppatasi, poi imposte a partire dalla modernità coloniale, dovrebbero arrendersi, come Hobsbawm suggeriva ai suoi colleghi storici<sup>828</sup>, all'evidente parzialità, intesa sia come incompletezza, sia come arbitrarietà, di qualsiasi loro sforzo euristico. La storia è sempre scritta dai vincitori e declinata abusivamente al singolare; essa è strutturata dalla violenza, trattenendo prevalentemente eventi, personaggi, periodi correlati a guerre, insurrezioni sanguinose, miseria e schiavitù. La non-violenza non è, in questo senso, storicamente appetibile. Il potere storiografico è interpretabile, quindi, come la capacità di costruire, manipolare o cancellare la memoria di eventi o processi collettivi, in una comunità, un popolo, una nazione, un continente o anche a livello planetario se si dispone di leve politiche, economiche, tecnologiche e simboliche che lo consentono, inducendo così le masse a dimenticare o ricordare secondo una selezione di 'verità storiche' operata da gruppi egemonici e istituzioni dominanti. Il fatto che in Italia, ad esempio, la figura e gli insegnamenti di Lanza del Vasto, così travisati in senso carismatico-personalistico da adombrare l'immensa ricchezza di contributi provenienti da altre voci ed esperienze in seno all'Arca, siano stati monopolizzati da esponenti del mondo accademico e cattolico proprio per neutralizzarne il potenziale d'ispirazione in termini di radicale dissidenza e alternativa socio-politica, giuridica, economica e pedagogica per qualunque soggetto politico anche minimamente sensibile, cosciente o motivato verso un cambiamento parziale o totale del mondo in cui viviamo. Lo stesso Shantidas, come abbiamo visto, aveva deciso di allontanarsi dall'ambiente universitario proprio per l'impossibilità di intravedere, oltre il marasma di opache collusioni con la sfera politica ed economica, sbocchi diversi dalla sterilità di un'attività intellettuale talora autoreferenziale, talaltra complice di violenze ed ingiustizie; non stupisce, d'altronde, che trovò in Gandhi e non nei suoi supervisor di tesi, un faro nel mare in tempesta.

---

<sup>826</sup> Drammaturgo, romanziere e saggista francese, premio Nobel per la letteratura nel 1915, Romain Rolland (1866-1944) visse in Svizzera tra il 1914 e il 1937; qui, tredici anni dopo il suo lavoro dedicato a Lev Tolstoj, scrisse nel '24 la celebre biografia del Mahatma Gandhi, che incontrò nel 1931 e dal quale si dissociò in seguito per opinioni divergenti soprattutto sulla possibilità di opporsi al nazismo mediante la resistenza non-violenta. Ebbe nutriti scambi di corrispondenza con Sigmund Freud, Albert Schweitzer, Albert Einstein, Rabindranath Tagore, Hermann Hesse e Bertrand Russell. Fu un tenace ammiratore di Joseph Stalin.

<sup>827</sup> Roger Dadoun, *Terreur et non-violence, Rolland, Gandhi et la philosophie de l'ahimsā*, Rivista Anarchisme et Non-violence 2; trascrizione dell'intervento al seminario 'Universalité de l'homme: le message de Romain Rolland', Nuova Delhi, India, 15-17 gennaio 1990.

<sup>828</sup> Cfr.: Eric J. Hobsbawm e Tarence Ranger (a cura di), *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino, 1987 [1984]; p. 16: "Tutti gli storici, per quanto diversi possano essere i loro obiettivi, [...] contribuiscono, in modo più o meno inconsapevole, a creare, demolire e ristrutturare immagini del passato che non appartengono soltanto al mondo dell'indagine specialistica, ma anche alla sfera pubblica dell'uomo in quanto essere politico. Tanto vale che si rassegnino a questa dimensione della loro attività".

Se ammettiamo con Henriette Louise<sup>829</sup>, che “*la guerra psicologica è il mondo della segmentazione, della frammentazione, la non-violenza è un mondo non diviso, in cui si rivela l’interdipendenza dei vari settori della scienza, della società e della vita. [...] Il non-violento non può odiare il prigioniero-attore della guerra psicologica senza rinnegarsi*”<sup>830</sup>. Il subdolo mondo della guerra psicologica è in effetti costituito da vittime-boia che mentono a se stessi ancor prima che agli altri. Esso rappresenta un controverso, ma solido corridoio di trasmissione della violenza, un sistema così potente da trascinare con sé il mondo intero nella sua stessa autodistruzione. “*La storia della non-violenza – evidenziava Pierre Parodi - è conosciuta molto male e inconsciamente occultata. Una società strutturata dalla violenza non può permettere la rivelazione di un’altra forza che si sottrae al controllo dello Stato e che mette seriamente in dubbio l’efficacia delle armi e l’esistenza stessa del nemico, esterno o interno che sia*”<sup>831</sup>. Poiché tra stasi e stato non sussiste una mera assonanza, si comprende bene perché la non-violenza sia l’opposto della guerra psicologica e della strategia della tensione. L’umanità può, quindi, sopravvivere solo se trasmuta la guerra psicologica in non-violenza, la cui vocazione primaria è spezzare il sistema di terrore di cui si è consensualmente prigionieri. A parlare in questi termini era Roger Dadoun, redattore della rivista ‘Anarchisme e Nonviolence’<sup>832</sup>; osservava altresì che il termine ‘terrore’ indica un fenomeno ben più arcaico della violenza stessa, riconducibile a un’informe condizione originaria in cui l’umano è in preda allo sgomento, ridotto a un’impotenza assoluta, travolto dal caos. Questa situazione, paragonabile al mito di Crono e all’orda primordiale freudiana, in cui il padre dispotico e onnipotente detiene potestà indiscussa sul blocco indifferenziato e compatto della cerchia assoggettata, esclude e precede l’instaurazione di qualsiasi ordine o legge. L’uccisione del padre segna la fine del terrore, ma dà avvio al ciclo perpetuo di violenze tra fratelli rivali. L’intera storia contemporanea mostrerebbe, quindi, l’irresistibile compulsione di qualsiasi forma di potere statale e governativo, non solo di quelli apertamente autoritari o repressivi, a funzionare sulla base del regime del terrore, tendendo a ricostituire, su scala planetaria, il sistema accentratore e totalitario dell’orda primordiale. Qualsiasi forma di terrorismo, indipendentemente dalla sua matrice, poggia sul desiderio oscuro dei suoi agenti di giocare con i meccanismi di fascinazione delle vittime del terrore. Ebbene, è esattamente questa relazione tra padrone e schiavo, capo e subordinato che il principio di non-violenza tenta di rimettere in discussione: i suoi promotori sono chiamati a organizzare una forza antagonista e un programma d’azione conseguente. Il rapporto tra terrore e non-terrore, proseguiva Dadoun, potrebbe essere accostato a quello esposto in una scena raccontata dal maestro e santo bengalese Śrī Rāmakṛṣṇa Paramahansa, in cui costui, in balia di un profondo malessere esistenziale, sentiva l’impulso di suicidarsi, ammirando la spada scintillante pendente dal soffitto nel santuario della Divina Madre Kālī in cui viveva; nel momento più cupo, tuttavia, un oceano di gioia ineffabile lo pervase e il ‘nulla’ fu colmato dall’Essere. Simili testimonianze di coscienza mistica mostrano che è possibile attraversare il terrore per sublimarlo nell’ascesa al Divino o, in termini profani, ritrovare la legge sotto la minaccia del caos, pur conservando la coscienza di uno sgomento onnipresente. Non a caso, dunque, la non-violenza in quanto principio di non-terrore è stata descritta come una condizione di ‘equilibrio sulla lama affilata di una spada’, a indicare la via più stretta, severa e gioiosa che l’umano possa percorrere per sconvolgere e disfare l’impero del terrore che ambisce a mantenerlo schiacciato.

<sup>829</sup> Jeanne Henriette Louis, nata nel 1938 a Bordeaux, è una professoressa di studi nord-americani, quacchera e attivista per la pace, dottoratasi con una tesi sulla guerra psicologica statunitense durante la seconda guerra mondiale.

<sup>830</sup> Henriette Louis, *La non-violence: une autre Histoire!*, Università di Orléans, 1988.

<sup>831</sup> Replica di Pierre Parodi, in: *Débat sur l’action non-violente*, in: *Nouvelles de l’Arche*, anno XXXVI, n° 3, gennaio-febbraio 1988; p. 40.

<sup>832</sup> Vedi nota 1842.

Senza la prospettiva di salvezza e ritorno all'Eden perduto, infatti, la condizione umana sarebbe insostenibile. Il principio di non-violenza, cioè di non-terrore, si rivela così la legge della specie umana; una specie che “*non smette di lavorare alla sua stessa illusione e forse la figura dell'uomo è la forma più illusoria che abbia creato e che le impedisca di accedere alla sua vera umanità*”<sup>833</sup>, giacché essa è ancora terrorizzata da se stessa. È in nome dell'umanità, infatti, che l'umano perseguita e terrorizza l'umano. Vocazione della non-violenza è, quindi, fungere da argine di questo letale lavoro di riproduzione dell'illusione, sua acerrima avversaria, che la costringe a restare ancora, eccetto rare eccezioni come Lanza del Vasto e i suoi discepoli, in uno stadio di aleatorietà o embrionale potenzialità. Riferendoci a fonti prevalentemente accademiche e consapevoli dei processi e delle dinamiche che hanno motivato le nostre scelte di studio, affrontiamo in questo capitolo l'analisi della non-violenza in maniera umile e serena, grati al gran numero di pensatrici e autori che, molto prima e meglio di noi, hanno riflettuto e argomentato in merito alle promesse e alle contraddizioni suscitate da un orizzonte di senso e impegno quanto mai attuale e sempre promettente.

### 3.1 La non-violenza dai Veda a Vinôbâ

La non-violenza appare storicamente come dottrina politica contemporanea, prima nell'epicentro sud-africano di lotte per i ‘diritti civili’, poi in quello indiano di opposizione al giogo coloniale inglese, grazie all'opera di Gandhi. Sebbene la matrice moderno-coloniale di potere ne avesse plasmato la formazione, costui riuscì a elaborare una grammatica socio-politica al contempo nuova e antica, composta da categorie, istituzioni, metodi radicati in un'ancestrale tradizione locale. Del tutto erroneo, tuttavia, sarebbe fermarsi a questa rodada, eppure circoscritta, interpretazione, riletta e verificata nell'ultimo secolo da un numero incalcolabile di detrattori, estimatori e adepti ovunque nel mondo.

#### 3.1.1 Veda, Upaniṣad e Smṛti

‘Ahiṃsā’ discende dalla radice sanscrita ‘hiṃs’, forma desiderativa del verbo ‘han’, che vuol dire ‘uccidere’: il termine denota, quindi, etimologicamente l'assenza del desiderio di uccidere, di nocività. Per estensione non-violenza ha assunto, nell'ambito della plurimillennaria filosofia discernitiva e realizzativa indiana, autorevole “*scienza dell'interiorità*”<sup>834</sup>, il significato di impegno spirituale individuale e comunitario a non nuocere intenzionalmente in pensieri, parole, azioni e omissioni ad alcun essere vivente, pur dimorando nella consapevolezza per cui la vita stessa e, in particolare, l'alimentazione è un eccidio perpetuo di altri, per quanto microscopici o vegetali, organismi<sup>835</sup>. In questo senso, la non-violenza comprende anche un serio impegno a limitare al massimo la violenza considerata relativamente e contestualmente inevitabile.

Il Sanātana Dharma<sup>836</sup>, impropriamente definito ‘hindu’<sup>837</sup> per retaggio coloniale, disvela il prototipo del rinunciante<sup>838</sup>, che dopo la pronuncia solenne dell'impegno di ‘ahiṃsā’ abbandona ogni desiderio

<sup>833</sup> Roger Dadoun, *Terreur et non-violence, Rolland, Gandhi et la philosophie de l'ahiṃsā*, Rivista Anarchisme et Non-violence 2, Nuova Delhi, India, 15-17 gennaio 1990; p. 6.

<sup>834</sup> Maria Luisa Tornotti, *La nonviolenza nella cultura indiana dai Veda a Gandhi*, Cittadella Editrice, Assisi, 1994; p. 6.

<sup>835</sup> Non è mancato, tra gli studiosi di Gandhi, chi ne ha riproposto iconoclasticamente l'immagine, sin dalla copertina, durante un'osservazione al microscopio: Joseph Alter, *Gandhi's Body: Sex, Diet, and the Politics of Nationalism*, University of Pennsylvania Press, 2000.

<sup>836</sup> Vedi appendice II

<sup>837</sup> Il termine ‘hindu’ indica nel linguaggio comune le più antiche tradizioni spirituali e religiose autoctone dell'India, che tuttavia sono sempre state innumerevoli, talvolta indefinibili, mescolate ad altre fedi sopraggiunte nei secoli, sovrapposte

di arrecare danno e ricerca la liberazione dalla ruota delle rinascite nell'identificazione/comunione del sé con l'Assoluto, quindi nel servizio d'amore devozionale al Divino in tutti gli esseri mediante l'autodisciplina; smarrito al suo cospetto, Paul Ricœur lo condannava, invece, a restare “*un puro ai margini della storia*”<sup>839</sup>. Il professore francese ignorava quanto era stato molto chiaro a Gandhi, che cioè nel Bhagavad Gītā<sup>840</sup> il Signore Kṛṣṇa rivela espressamente al Suo amico e devoto Arjuna

---

e mutate senza mai configurare un blocco monolitico derivante da un unico testo sacro. Gli studiosi concordano nell'individuazione dell'equivoco all'origine dell'espressione, risalente alla campagna di Alessandro Magno in Asia meridionale, alla scoperta di una leggendaria terra governata da sacerdoti, già in rapporti commerciali con i Sumeri. Vi dominava una religiosità ctonia, cioè incentrata sulla forza della terra e sul culto della fecondità, della Grande Dea Madre, principio creativo primordiale. Quando con le sue truppe e i suoi consiglieri giunse sulle sponde del fiume Sindhu, nell'attuale Pakistan, pare che la pronuncia greco-macedone non riuscì a conservare la lettera iniziale del termine persiano, aspirandola: da allora, attraverso l'era coloniale fino ad oggi, i territori aldilà di quel corso d'acqua dolce sarebbero stati noti come 'Hindustan', termine che, ripetiamo, non ha alcuna radice autoctona. L'espressione maggiormente utilizzata dagli indiani per designare la loro terra natia, infatti, è 'Akhaṇḍ Bharat'.

<sup>838</sup> Gli analisti occidentali sembrano indugiare con particolare gusto e accanimento sul processo di eterogenesi dei fini avvenuto in quello che Gandhi voleva diventasse un paese modello per l'umanità intera, ma che oggi tra arsenale nucleare, repressione poliziesca e milizie armate presenta, almeno istituzionalmente, un volto ben poco non-violento (secondo le stime della Banca Mondiale, l'India è stata nel 2022 il paese con più coscritti militari al mondo); per non parlare di una delle classi medie più ampie del pianeta, secondo cui se i poveri non stanno al passo con il progresso non meritano di vivere, della compulsione materialistica e dei suicidi di contadini. Gli insegnamenti di Gandhi nell'India odierna sono, purtroppo, pressoché lettera morta. Si preferisce raccontare, piuttosto, che dal sedicesimo secolo gruppi religiosi 'vishnuiti' e 'shivaiti' crearono sezioni di asceti combattenti, guerrieri iniziati detti 'Naga', che avrebbero operato in chiave prevalentemente anti-musulmana, quindi anti-britannica, generando spesso ribellioni armate e lotte fratricide. Avrebbero poi ricalcato, fino all'epoca del nazionalismo anticoloniale ottocentesco, i ranghi di numerosi eserciti rivali in tutto il subcontinente. La violenza bellica in nome della madre-patria fu giustificata da molti intellettuali e personaggi di spessore, non da ultimo Śrī Aurobindo. Il recupero nazionalista dell'ideologia rinunciataria proseguiva, intanto, nei vari 'akhara', monasteri e centri di addestramento ascetico e marziale dei Naga. Tali ambienti sarebbero stati un esempio per il 'Rashtriya Swayaksevak Sangh' (RSS), movimento ultra-nazionalista hindu fondato nel 1925 da un altro oppositore del Mahātmā, Keshavrao Baliram Hedgewar (1890-1940), in risposta alla 'All-India Hindu Maha Sabha', costituito in seno al Congresso Nazionale dieci anni prima. Ne sarebbe stato presidente, dal 1937 al 1942, il famigerato Vinayak Damodar Savarkar (1883-1966), apologeta della violenza anticoloniale e già autore nel 1921 di 'Hindutva'. Questo testo sostiene che i cosiddetti 'Hindu' sono il popolo originario dell'India, membri di una sola nazione e razza, depositari di un medesimo retaggio storico e culturale. Include come compatrioti i Sikh, i Jaina e i Buddhisti Theravada, ma esclude le correnti Mahāyāna e Vajrayāna, i convertiti occidentali, i Cristiani e i Musulmani. Non sorprende, quindi, perché il controverso testo, incentrato sulla preservazione della purezza di sangue e terra, sarebbe stato un vero e proprio ordigno ad orologeria. Dalle fila dell'RSS, maggior filiazione dell'ideologia di Savarkar, provenne anche l'assassino di Gandhi, reo non solo di colludere con l'Islam e la Gran Bretagna, ma soprattutto di aver reinterpretato le virtù guerriere in senso non-violento. Dopo la messa al bando e un periodo di latenza, tale orientamento politico si sarebbe espresso prima nel partito 'Bharatiya Jana Sangh' (BJS), avviato nel 1951 e impegnato, tra l'altro, per la riunificazione con il Pakistan, il monolinguisma hindi e il divieto di macellazione delle vacche, poi nel 'Vishva Hindu Parishad' (VHP), l'Associazione Hindu Universale: raggruppamento di capi religiosi, responsabili di monasteri e asceti fondato nel 1964 per la difesa dell'induismo. Attivo in pellegrinaggi in tutto il paese durante gli anni '80, il fanatismo non accentrato, né scritturale, di alcuni suoi membri condusse al massacro, spesso a colpi di tridente, di migliaia di persone appartenenti ad altre confessioni, soprattutto musulmane, tra il 1992 e il 2002, specialmente in vista dell'osannata ricostruzione del tempio di Rama ad Ayodhya, sullo stesso sito in cui era stata edificata dai Moghul la moschea di Babri. Ancora oggi la RSS, influente su VHP e BJS, è l'organizzazione politica più potente in India; la loro retorica sprezzante e intollerante si scaglia, in particolare, contro gli indiani convertiti ad altre religioni, il partito comunista, le potenze straniere e le élites interne occidentalizzate. [Fonti: Guy Deleury, *Indouisme: La nonviolenza et le sacré*, in: Cahiers de la Réconciliation, anno 49, n. 8-10, agosto-ottobre 1982; pp. 2-7; Anantanand Rambachan, *The Co-Existence of Violence and Non-Violence in Hinduism*, in: AA.VV., *Religion and Violence: an Inter-religious exploration*, The Ecumenical Review, vol. 55, n. 2, aprile 2003, pp. 115-121]

<sup>839</sup> Paul Ricœur, *Histoire et Verité*, Le Seuil, Parigi, 1955; p. 235.

<sup>840</sup> La non-violenza è espressamente inclusa dal Signore Kṛṣṇa nel Bhagavad Gita (XVI, 1-3) tra le ventisei qualità, tanto care a Gandhi, di quanti nascono con una prevalenza di caratteristiche sattviche, cioè divine, luminose, armoniose, stabili, favorevoli alla ricerca spirituale. Esse, infatti, sono: “*intrepidità, purezza di natura, perseveranza nello Yoga della conoscenza, carità, dominio di sé e sacrificio, studio delle Scritture, austerità e rettitudine, non-violenza, veracità, impassibilità, rinuncia, calma, benevolenza, compassione per tutti gli esseri, assenza di cupidigia, mansuetudine, modestia, stabilità, vigore, longanimità, persistenza, nettezza del corpo fisico, assenza di cattiveria e di amor proprio eccessivo*”. [Fonte: Śrī Aurobindo, *Lo Yoga del Bhagavad Gita*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1977; p. 300]

l'insegnamento secondo cui vero rinunciante non é chi si ritira dal mondo astenendosi da ogni azione, proposito per altro impossibile, ma la persona che, pur restando nel mondo e da questo non posseduto, persegue in ogni suo atto la pace mentale, l'astensione dal nuocere e l'imperativo di giovare a quanti piú esseri possibile, orientandosi alla 'coesione del mondo' senza mira alcuna al tornaconto. Avrebbe altresì compreso come nello stesso sacro dialogo sia illustrata una via sintetica e graduale di asceti e unione mistica praticabile dai seguaci di qualunque o nessuna religione. Il ricercatore sulla via dello Yoga aspira a dedicare ogni battito del cuore, ogni respiro e moto del pensiero al Supremo, in qualsiasi o aldilà delle sue infinite forme o nomi; se ciò non è possibile, ci si dedichi allora alla pratica con ardore, costanza e distacco; se anche questo risulta difficile, si dedichi il proprio impegno alle opere ispirate dal Divino, da soli o in compagnia; se persino questo appare arduo, Gli si offra allora qualunque azione con amore.

La società vedica, in cui erano invalsi sacrifici non solo animali<sup>841</sup>, ma anche di cereali (soprattutto riso e orzo), focacce, farina, dolci e latte, non attribuiva alcuna esplicita preminenza al principio di 'ahimsā', diversamente da quanto poi propugnato da Gandhi alla luce del suo bagaglio jaina, yogico, vedantico, teosofico ed evangelico. Guerrieri e re, detentori del 'danda'<sup>842</sup>, il bastone o scettro del comando, ne erano esenti, ma solo nelle guerre di difesa ('dharma yuddha'), consacrate e ritualizzate, non in quelle di conquista e predazione ('artha yuddha') o godimento personale ('kāma yuddha'). La battaglia di Kurukṣetra è un esempio lampante di dharma yuddha; non solo il Divino invita l'umanità a percepire la Sua presenza persino nel cuore del nemico schierato sul fronte opposto, ma le ostilità si scatenano solo dopo l'esaurimento di qualsiasi tentativo di intercessione e risoluzione negoziale tra Pāṇḍava e Kaurava. La mente cieca, simboleggiata nel Gītā dal re Dhṛtarāṣṭra, che ascolta il racconto delle vicende belliche dalla bocca del suo consigliere e saggio veggente Sanjaya, è sempre stata afflitta, come sottolineato da Śrī Aurobindo, dal perverso bisogno della guerra, giacché il caos al suo interno scalpita per erompere: *"quando l'umano avrà sviluppato non solo un sentimento amichevole verso i suoi simili, ma un senso preponderante di unità e comunanza, solo quando li considererà non come meri fratelli – legame fragile – ma in un'ampia coscienza universale, il fenomeno della guerra, con qualsiasi arma, potrà uscire dalla sua vita senza piú alcuna possibilità di ritorno"*<sup>843</sup>. Ciò premesso, un breve approfondimento sulle radici filosofiche e spirituali del principio di non-violenza, dalle origini vediche alla rielaborazione gandhiana, può risultare istruttivo.

La miriade di correnti culturali e religiose caratteristiche della civiltà indiana, esito di una lunga commistione tra le penetrazioni arie dall'Asia centrale e la presenza indigena dravidica, concordano sulla sussistenza di un peculiare ordine cosmico e sociale, gerarchicamente e metafisicamente delineatosi a partire dai quattro Veda<sup>844</sup>, tra i piú antichi testi sacri nella storia umana, datati da Bal

---

<sup>841</sup> Gli animali uccisi con piú frequenza nel corso dei sacrifici vedici erano il bue, la capra, la pecora, ma soprattutto il becco. Al termine di una complessa cerimonia ricolma di invocazioni e formule, essi venivano, nel massimo silenzio finale degli astanti, strangolati con una corda dal sacerdote, anche non brahmana, detto shamitr, 'pacificatore'.

<sup>842</sup> Riteniamo estremamente rilevante, a tal proposito, ricordare che *"gli antichi pensatori indiani consideravano ideale quello stato in cui l'esercizio di danda non fosse necessario, grazie alla disponibilità da parte del popolo di accettare e mettere in atto il modello di una retta vita"*. [Fonte: Altekar, *State and Government in Ancient India*, Delhi, 1977; p. 42, citato in: Maria Tornotti, *La nonviolenza nella cultura indiana dai Veda a Gandhi*, Cittadella Editrice, Assisi, 1994; p. 192]

<sup>843</sup> Aurobindo Gose, *War and Self-Determination*, S. Ghose, Calcutta, 1922. Citato in: Richard Gregg, *The power of nonviolence*, Schocken, New York, 1966 [1935]; p. 181.

<sup>844</sup> Le quattro sezioni dei Veda, letteralmente 'conoscenza', corrispondenti a quattro grandi scuole e lignaggi spirituali, sono il Rgveda, lo Yajurveda, il Samaveda e l'Atharvaveda. I primi tre, designanti anche categorie diverse di brahmana, officianti del sacrificio (rispettivamente il libatore che recita, il conoscitore dei contenuti esoterici che concretamente esegue, l'intonatore che accompagna con canti la preparazione della sacra bevanda del 'soma', sulla cui presunta, ma

Gangadhar Tilak<sup>845</sup> almeno al 6000 a.C. Si tratta di un corpus rivelato dalla Suprema Sorgente di divina sapienza a mistici intermediari e saggi veggenti, detti ‘ṛṣi’, che lo hanno dapprima ascoltato e visto, quindi custodito, infine tramandato da bocca a orecchio lungo millenarie catene ininterrotte da maestro a discepolo sino ad oggi. Nei primi tre Veda ricorrente é la glorificazione dell’ordine cosmico dinamico, ‘ṛta’, anche detto ‘piano della verità’, che assegna a ciascun essere la sua collocazione e che nella forma umana si situa, in quantità infinitamente inferiore, nell’area del cuore. Il ṛta è retto da un’atavica lotta campale, combattuta anche per procura sui vari piani dell’esistenza, tra dei e asura, demoni o ‘esseri in assenza di luce’. Fra le trasgressioni piú gravi all’ordine cosmico che un umano possa commettere rientrano l’odio e l’inimicizia verso i suoi difensori, l’inganno, la finta devozione, la malignità, la maldicenza, la voracità, l’avarizia, la violenza. Quest’ultima è, quindi, vista come un atto altamente peccaminoso al di fuori del contesto sacrificale, che condanna a una sorte orribile nella reincarnazione successiva. L’individuo vedico ricerca, non solo per sé, benessere, salute, vigore, ricchezza interiore ed esteriore, ma al tempo stesso aspira ad uno stato di coscienza che si elevi al di sopra della vita e della morte e, in generale, di qualsiasi dualità a livello fisico (es. caldo/freddo), energetico-emotivo (es. piacevole/spiacevole) e mentale (es. lode/biasimo): immortalità diventa così sinonimo di conoscenza spirituale e creatività illimitata. Il pensiero concentrato con devozione sul cuore, sede dello spirito individualizzato che anima l’intera struttura umana, è considerato capace di modificare la stessa realtà fisica; ciò significa che in mancanza di fede il sacrificio resta sterile. Imperniato sull’aspirazione a divincolarsi dal ciclo delle rinascite, tale ordine prevede sul piano sociale la suddivisione in quattro varṇa, o ‘colori’, ciascuno sottoposto a specifiche norme e divieti, specialmente in relazione al sacrificio rituale: i brāhmana, o sacerdoti, ‘conoscitori del Brahman’ e principali officianti dei sacrifici; gli kṣatriya, guerrieri, re, amministratori; i vaiṣya, commercianti, artigiani, allevatori e contadini; gli śūdra, servitori<sup>846</sup>. Storicamente, sulla base di questa sacra quadripartizione, comunque porosa, si è gradualmente innestata una pletera di ruoli, posizioni, compiti, professioni e ranghi sociali, rigidamente dipendenti dalla discendenza e dalle consuetudini, nota come segmentazione in ‘caste’. Sempre secondo ṛta, anche la vita individuale è ripartita lungo quattro fasi, ciascuna della durata di circa venticinque anni, dette ‘āśrama’: nell’epoca della salda focalizzazione sul Divino, il brahmacārin si dedica allo studio, specialmente spirituale, presso la ‘gurukula’, scuola-famiglia del maestro; nell’epoca del gṛhastha, in cui il matrimonio segna anche l’inizio dell’attività sacrificale<sup>847</sup>, l’uomo e la donna di famiglia si

---

indimostrata natura inebriante o addirittura psicotropa fiumi di inchiostro sono stati versati), contengono inni, formule e armonie musicali altamente condensate, dette mantra, ‘ciò che libera la mente’. Il quarto Veda, ritenuto secondario, racchiude incantesimi, esorcismi, invocazioni, propiziazioni e riti magici di protezione anche dalle malattie. Ciascun Veda si compone di parti iniziali, dette Samhita, in forma di inni e parti ermeneutiche di spiegazione e interpretazione sacerdotale, note come Brāhmana. Le appendici di queste ultime, di carattere filosofico-speculativo, sono dette Aranyaka, considerate così criptiche e dense di insegnamenti esoterici, preparatori per la successiva interiorizzazione upaniṣadica del sacrificio, da poter essere studiate solo nella solitudine di un romitagio nella foresta.

<sup>845</sup> Nazionalista noto come ‘padre della rivolta indiana’, Tilak (1856-1920) fu chiamato ‘Lokmanya’, ovvero ‘amato dal popolo’; incarnò l’ala radicale del movimento indipendentista indiano (insieme soprattutto a Lajpat Rai, Bipan Chandra Pal e Aurobindo Ghose), rispetto a quella moderata di Gokhale, mentore politico di Gandhi. Celebri furono le sue polemiche con quest’ultimo, accusato di infondere, con la sua riproposizione socio-politica della non-violenza brahmanica, una mentalità servile e la perdita di virilità. Fu anche un grande studioso di storia, matematica e astronomia.

<sup>846</sup> Una delle professioni a loro riservate è stata tradizionalmente quella del boia.

<sup>847</sup> Cinque sarebbero diventati, nella successiva letteratura giuridica hindu, i sacrifici che ciascun padre di famiglia è tenuto a compiere quotidianamente: l’insegnamento dei Veda è il sacrificio all’Assoluto; l’offerta di cibo e acqua è il sacrificio agli antenati; l’oblazione nel fuoco è il sacrificio agli dei; l’offerta all’aria e alla terra è l’offerta agli esseri elementari o spiriti di natura, detti ‘bhūta’; l’accoglienza degli ospiti è il sacrificio all’umanità. Non è ben spiegato, nella letteratura che abbiamo reperito, quali altri atti della vita familiare, oltre a quelli correlati all’alimentazione, siano da ritenersi intrinsecamente violenti.



impegnano nell'acquisizione di beni materiali per la vita in comunità e nella cura dei figli; nell'età del distacco dagli oneri familiari, il vānaprastha si dedica alla riflessione solitaria, individuale o insieme al coniuge, senza comunque trascurare l'azione per il beneficio di tutti gli esseri; il saṁnyāsin, nell'epoca della rinuncia a qualunque legame con il mondo, sceglie il ritiro in una vita contemplativa non perturbata da alcun ricordo o desiderio, in attesa del trapasso. Sempre quattro sono, per l'ordine cosmico, i propositi dell'esistenza umana, detti 'puruṣārtha': il dharma<sup>848</sup>, cioè il dovere di conformarsi alla divina legge cosmico-morale considerata fondamento dell'universo e codice di comportamento interpersonale, rappresenta l'autorealizzazione etica; l'artha, interesse materiale e ricerca di prosperità economica, è autorealizzazione in ambito sociale; il kāma, il piacere, erotico, ma non solo, è l'autorealizzazione corporale; il mokṣa, liberazione dal ciclo di sofferenze prodotte dalle incessanti reincarnazioni, si proietta verso l'autorealizzazione spirituale.

Perno della vita universale è, dunque, nei Veda il sacrificio, detto 'yajña': atto soprannaturale, aspetto distintivo della forma umana rispetto a quella animale, svolto con gesti e in base a dettagli minuziosamente codificati, perciò volto a sacralizzare la materia, ritenuta eterna tanto quanto lo spirito. I riti potevano essere officiati all'aperto o in casa del sacrificante esclusivamente da brāhmaṇa di sesso maschile iniziati con dīkṣā<sup>849</sup>, in un'attitudine *"da amici, assorti in impulsi mentali formati dal cuore"*<sup>850</sup>. La letteratura sul tema sottolinea che per la civiltà dei Veda il sacrificio è l'essenza stessa della vita, nonché di qualunque azione anche non umana: *"l'equilibrio del mondo, l'esistenza degli dei, la sopravvivenza degli uomini, il cosmo stesso sono prodotti del sacrificio, cioè dell'offerta di una vittima, della sua messa a morte, restando ben inteso che nell'economia del sacrificio, la vittima ideale è la persona stessa che offre il sacrificio"*<sup>851</sup>. Qualsiasi lesione necessaria si compia a danno di altri esseri viventi, macellazione inclusa, può essere resa sacra e scevra da conseguenze nefaste solo grazie al rituale, che introduce in questo modo un elemento di moderazione nelle relazioni sia tra umani, sia verso gli animali. Ancor più importante di quello esteriore è, quindi, il sacrificio lieto e volontario della propria persona, avulso da qualsiasi autolesionismo, ma inteso ad *"offrire qualcosa di sé in maniera proporzionata a ciò che si chiede dalla vita"*<sup>852</sup>. Constatando il ruolo di primaria importanza attribuito all'oblazione nel fuoco, detta 'agnihotra' o 'homa', è stato

<sup>848</sup> Il termine 'dharma' è tra i più polisemici nel lessico spirituale sanscrito. Esso significa letteralmente 'ciò che sostiene, rinsalda, mantiene' la natura autentica dell'individuo, il fondamento di morale, virtù, ordine universale e base di ogni religione; esso è ad un tempo meno giuridico dei concetti occidentali di norma o dovere, ma più complesso di quello latino-cristiano di religione, giacché presuppone libertà e consapevolezza piuttosto che un mero obbligo. In senso lato, dharma indica quella precondizione di armonia che consente a un universo di reggersi in equilibrio, associato perciò al rito sacrificale come struttura transpersonale dell'ordine cosmico. In senso più specifico, invece, dharma designa le norme dei rapporti sociali in base a fase della vita, 'colore' e qualità innate: lo 'svadharma' include la conformazione fisica, energetica e mentale, nonché le predisposizioni, i talenti, le abilità insite per natura in ciascun individuo, una sorta di vocazione unica e irripetibile, frazione inserita nel dharma universale a cui è da ricondurre. Potrebbe anche essere tradotto come 'giusta missione individuale secondo la Legge Divina'. Qualsiasi coercizione esterna per forzare chiunque a seguire uno 'svadharma' altrui risulta altamente dannosa; il maestro spirituale può aiutare l'aspirante, il praticante e il discepolo a scoprire, almeno in parte, il proprio svadharma.

<sup>849</sup> Per mezzo del processo di autopurificazione ascetica con fede, austerità (soprattutto castità, veracità, pazienza) e digiuni (vegetarianismo, astensione da cibi rajasici e tamasic) del dīkṣā, inteso a sviluppare con l'ardore derivante dall'attrito fra ahamkāra e ātman, il bruciante fuoco interiore, 'agni', e lo splendore 'tejas', l'umano sacrifica la propria persona e il proprio corpo agli dei, così da acquistarne uno imperituro. Dopo quella favorita dai genitori e prima di quella coincidente con la morte, il dīkṣā costituisce per il 'dvija' una seconda nascita. Talvolta coppie di coniugi potevano anche rinunciare ritualmente a tutti gli averi.

<sup>850</sup> R̥gveda 10, 71, 8.

<sup>851</sup> Veronique Bouillier, *La tradition hindoue et la violence*, in: AA.VV., *La Violence: Ce qu'en disent les religions*, Les Éditions Ouvrières, Parigi, 2002; p. 94.

<sup>852</sup> Maria Tornotti, *La nonviolenza nella cultura indiana dai Veda a Gandhi*, Cittadella Editrice, Assisi, 1994; p. 54.

semplice dedurre che “*il fuoco del sacrificio rituale e quello dell’autosacrificio sono aspetti del medesimo fuoco*”<sup>853</sup>. Il sacrificio del proprio corpo, in cui all’inno sacro si sostituisce il cibo, avrebbe assunto una rilevanza tale da essere riconosciuto<sup>854</sup> come essenza di tutte le Upaniṣad.

Benché non sia espressa con chiarezza, la regola morale dell’ahimsā resta, insomma, sullo sfondo della spiritualità che promana dai Veda, dove il sacrificio rituale “*non costituisce una manifestazione dell’adesione alla violenza della vita, bensì una risposta al problema dell’inevitabilità di certa violenza, qual è quella connessa all’alimentazione. Il punto di partenza è la sopravvivenza. [...] La persistenza di una tradizione vegetariana accanto ad una non vegetariana in India non è altro che la coesistenza di due scelte diverse dettate dalle stesse motivazioni e comunque accomunate sempre dal ritualismo*”<sup>855</sup>. I sacrifici animali, pertanto, non sono mai stati passatempi crudeli, bensì consacrazioni di atti necessari al sostentamento. La ritualizzazione vedica della violenza inevitabile, sia essa bellica<sup>856</sup>, giudiziaria<sup>857</sup>, venatoria o alimentare, costituirebbe la prova paradossale del germe di una nascente sensibilità a-violenta nei confronti dell’intera esistenza universale, confermata poi dalla centralità che millenni dopo avrebbe raggiunto il vegetarianismo<sup>858</sup> nei contesti hindu. A quanti potrebbero obiettare, anche con buona ragione considerando la subordinazione delle donne o la persistente credenza nell’intoccabilità, che il sistema sociale indiano naturalizza e riproduce fratture di profonda disuguaglianza, alcuni osservatori hanno risposto alludendo alla responsabilità del brāhmana di porsi come modello etico e spirituale per l’intera collettività: “*chi agisce in malafede o in nome di una presunta superiorità, potrà ingannare gli altri esseri, ma non l’intelligenza*

---

<sup>853</sup> Ibidem, p 42.

<sup>854</sup> Pranagnihotra Upaniṣad versi 1-3.

<sup>855</sup> Maria Tornotti, *La nonviolenza nella cultura indiana dai Veda a Gandhi*, Cittadella Editrice, Assisi, 1994; p. 11.

<sup>856</sup> La guerra sin dall’epoca vedica era concepita come il supremo rituale del re, protettore dei propri sudditi, pronto a morire in prima linea come vittima sacrificale. Nelle Smṛiti, negli Itihāsa, nei Purāna e nell’Arthasastra, in particolare, la si considera un’attività necessaria del sovrano e di qualunque nazione. Morire combattendo significa per uno kṣatriya adempiere al proprio dovere innato e garantirsi il paradiso. Il campo di battaglia è, quindi, l’unico luogo in cui egli può esercitare violenza, sottoponendosi per altro ad un rigoroso codice cavalleresco, di cui alcuni precetti fondamentali sono: affrontare solo un suo pari; mai usare armi nascoste, avvelenate o incendiarie; colpire sempre dopo aver avvertito e mai chi è disarmato, contemporaneamente impegnato in un altro combattimento, mostra affidamento, è impreparato a difendersi, è in preda al panico, stanco, spaventato, troppo giovane o anziano; trattare con affetto paterno il nemico che si è arreso o è stato sconfitto, curandolo se ferito per poi liberarlo; mai uccidere i feriti e i moribondi, coloro che non hanno figli, i brāhmana e gli ambasciatori; mantenersi lontani dalla popolazione civile, mai uccidere donne o bambini, né profanare luoghi di culto. [Fonte: Sarva Daman Singh, *Ancient Indian Warfare*, citato in: Ibidem, pp. 187-189]

<sup>857</sup> È opinione consolidata tra i redattori delle Smṛti, abbondanti in prescrizioni giudiziarie e raccomandazioni giuridiche, che se ciascun essere umano seguisse il proprio svadharma la società sarebbe esente da qualsiasi crimine. Nella mentalità indiana ogni crimine è anche peccato, ma non viceversa: fra quelli più gravi figurano l’uccisione di brāhmana o persone colte, l’adulterio, l’ubriachezza da alcool e l’ingestione di sostanze eccitanti, il furto, il gioco d’azzardo, gli atti malvagi e la menzogna, incluse falsificazioni e contraffazioni, la violazione di luoghi sacri, la cattiva gestione delle risorse idriche. Idealmente retto, soccorrevole, pio, sincero, forte, impavido, modesto, il sovrano, amministratore anche della giustizia, incarna l’agente karmico per eccellenza; è questo il motivo per cui la punizione, con valore protettivo e deterrente, era considerata moralmente inferiore all’espiazione volontaria del misfatto, che poteva mitigare il castigo del reo. La pena più adatta a un brāhmana era la censura verbale o, in caso di recidività, l’esilio, per uno kṣatriya la sfida a combattere, per un vaiṣya la multa, per uno śūdra qualunque tipologia. In linea generale, la sanzione doveva seguire un criterio di gradualità, con quella capitale adottata solo come rimedio estremo.

<sup>858</sup> Tanto nel Pūrvamīmāṃsā, quanto nella Manusmṛti, per citare solo alcuni tra gli esempi più antichi, l’uccisione di animali è stata tassativamente vietata, in primis per i brāhmana, al di fuori del contesto sacrificale, elogiando al tempo stesso i meriti dell’astinenza completa da cibi carnei e ittici. In un processo storico difficilmente databile, ma attestato storicamente già nel XVIII secolo, la quasi totalità degli hindu, ad eccezione del Bengala, afferenti soprattutto ai primi due varṇa, assunse il vegetarianesimo come regola di vita.

*immanente nella realtà, che agisce attraverso la legge karmica; l'impostore sarà vittima della legge di retribuzione e pagherà il suo cattivo operato*<sup>859</sup>.

Stando a un dibattito<sup>860</sup> dipanatosi tra anni '60 e '70, non immune da preconcetti scienziati ed etnocentrici, la presunta a-violenza vedica non solo non avrebbe avuto mai alcun nesso con l'opposizione alla guerra, né tanto meno con l'imperativo del vegetarianismo, ma sarebbe scaturita da una sorta di 'timore magico' della punizione nella reincarnazione successiva, a causa della distruzione cruenta di una forma di vita, che solo i rituali avrebbero potuto compensare. Secondo altri teorici, mentre la non-violenza ascritta a Veda, Dharmasūtra e Pūrvamīmāṃsā, mirerebbe alla conservazione della società, perciò soggetta a deroghe e limitazioni in base ai soggetti considerati, quella derivante dalle Upaniṣad, dallo Yoga e dalle correnti eterodosse Jaina e Buddhista, sarebbe stata destinata allo sviluppo spirituale individuale, con modulazioni diverse tra praticanti laici e monaci. Sta di fatto, comunque, che dal VII secolo a.C. i sacrifici solenni divennero sempre meno cruenti<sup>861</sup>, eliminando progressivamente le vittime animali fino a sostituirle quasi del tutto, soprattutto nelle cerimonie di venerazione delle divinità d'elezione ('iṣṭa-devatā'), dette 'pūjā', celebrate in santuari domestici o pubblici secondo scansioni ben precise, con oblazioni di burro chiarificato, fiori, incensi, cereali, semi, frutta o dolci.

Con il passar del tempo i sacrifici vedici si irrigidirono, fino a scadere in un ripetitivo apparato liturgico, così che le rivelazioni delle Upaniṣad sopraggiunsero a ristabilirne il soggiacente significato spirituale, riaffermando il primato della conoscenza metafisica, della disciplina mentale e, in generale, dell'asceti: insieme a virtù quali veridicità, rettitudine, liberalità, memoria e compassione, la non-violenza divenne da quel momento vera e propria offerta sacrificale. Sorto tra asceti rinuncianti, coscienti della violenza connaturata all'intera vita cosmica nelle ere successive al 'Satya yuga'<sup>862</sup>, del valore del sacrificio come restituzione agli dei, nonché delle modalità per purificarsi dall'uccisione, il principio di 'ahimsā' divenne esplicito in seno alle riflessioni filosofiche,

---

<sup>859</sup> Maria Tornotti, *La nonviolenza nella cultura indiana dai Veda a Gandhi*, Cittadella Editrice, Assisi, 1994; p. 86.

<sup>860</sup> Riportato in: Maria Luisa Tornotti, *La nonviolenza nella cultura indiana dai Veda a Gandhi*, Cittadella Editrice, Assisi, 1994; pp. 7-12.

<sup>861</sup> Il Bhagavad Gītā ha certamente contribuito al progressivo abbandono dei sacrifici animali, sia denunciando l'ipocrisia del karmakāṇḍa, ovvero la ritualità orientata al conseguimento di benefici materiali, sia vedendo nel japa, cioè la ripetizione devozionale dei nomi divini in forma di mantra, con l'ausilio dei grani di un rosario detto 'mala', il sommo sacrificio, sia sottolineando il giusto posto dell'umanità nella catena alimentare cosmica, come garanti del nutrimento degli dei mediante soprattutto l'immolazione (da 'molere') di prodotti vegetali, la dedica accorata di pensieri sublimi, i profumi delicati e i suoni melodiosi: il sacro fuoco, associato al dio Agni, è stato sin dall'era vedica considerato l'intermediario tra umanità e piani delle divinità, divenuti immortali proprio dopo aver stabilito Agni nella propria coscienza.

<sup>862</sup> In Satya (o Kṛta) Yuga, era della Verità e dell'eterna primavera, altrove accostato al Giardino dell'Eden, tutta la manifestazione materiale godeva di una coscienza risvegliata e tutti gli esseri, dotati della facoltà di parlare, vivevano in perfetta armonia tra loro. Gli umani vivevano quattromila anni, adoravano un unico dio ed erano dediti all'asceti in contatto diretto con il piano trascendente. Con la decadenza del mondo, dovuta ad una ricombinazione cosmica dei guṇa all'origine di un accrescimento generalizzato del desiderio di sapere e ricchezza, Brahma generò, nell'era successiva del Tretā Yuga, gli kṣatriya e con essi il rito sacrificale, sviluppatosi per ingraziarsi la pluralità di dei, insieme alle scienze. Nel successivo Dvāpara Yuga la corruzione aumenta e la vita umana si riduce a duecento anni. Infine, nel Kali (o Tiṣya) Yuga la confusione tra varṇa e āśrama imperversa, così come la disputa e la discordia. Per ulteriori approfondimenti da una prospettiva accademica, si rimanda a: Alfonso Di Nola, *Induismo*, in: Enciclopedia delle religioni, vol. III, Vallecchi, Firenze, 1970-1976; pp. 1044-1113. È rilevante altresì ricordare che lo stesso Śrī Aurobindo, in un suo scritto di fine anni '40, evidenziava come in Satya Yuga "non vi è bisogno di alcun governo politico o stato o costruzione artificiale di società, giacché tutti [gli esseri] vivono liberamente secondo la verità del loro sé illuminato ed essere abitato dal Divino, perciò spontaneamente in base all'intimo Dharma divino. L'individuo autodeterminato e la comunità autodeterminata, che vivano secondo la legge retta e libera del proprio essere, è quindi l'ideale". [Fonte: Śrī Aurobindo, *The Spirit and Form of Indian Polity*, Calcutta, 1947; p. 22. Citato in: Dennis Dalton, *The Theory of Anarchism in Modern India – An Analysis of the Political Thought of Vivekananda, Aurobindo and Gandhi*, in: R. J. Moore, *Tradition and Politics in South Asia*, Vikas, New Delhi, 1979; pp. 219-220]

specialmente in merito a karma<sup>863</sup>, saṃsāra<sup>864</sup>, mokṣa<sup>865</sup> e māyā<sup>866</sup>, per poi estendersi agli ambienti brahminici di quasi ogni corrente, fino alla piú tarda evoluzione dei sistemi hindu. Massimo comun denominatore delle Upaniṣad<sup>867</sup> è il postulato di un fondamento unitario, immortale, incorporeo, supremo, autoesistente e incondizionato, pervasivo e sotteso tanto al singolo essere vivente, quanto alla manifestazione cosmica, ma anche trascendente rispetto ad essi. Il discernimento costante tra ‘sat’ e ‘asat’, reale e assenza di reale, induce cosí al progressivo distacco da ciò che è effimero e transitorio, prendendo rifugio nell’Essere infinito (‘sat’) di pura coscienza (‘chit’) e beatitudine (‘ānanda’). Il rito sacrificale tornò a soffermarsi con le Upaniṣad nell’intima dimensione di ciascun aspirante, in una quotidianità intrisa di consapevolezza spirituale, pertanto non piú relegato solo alla sfera della sacralità sociale; insieme allo studio dei Veda e alla generosità, eseguita con fede, magnanimità, umiltà, rispetto e benevolenza, il sacrificio assurgeva a dovere umano per eccellenza. L’affrancamento dalla schiavitù dell’azione, anche quella buona, che comunque incatena al saṃsāra, conduce alla libertà esistenziale totale, nel riconoscimento del Principio Divino in sé e in tutti gli esseri: la propria malattia, vecchiaia e morte lascia cosí imperturbabile chi “vede l’atman in ogni cosa e in tutte le esistenze e tutte le esistenze nell’Atman”<sup>868</sup>. Desideri e paure scompaiono nella realizzazione dell’equanimità<sup>869</sup>. Il brāhmana autentico gode di serenità mentale, non discrimina sulla

---

<sup>863</sup> Secondo la dottrina del karma, ciascun individuo, non solo umano, è totalmente responsabile per ciò che gli accade nella vita, dal momento che raccoglie i frutti di ciò che ha seminato con pensieri, parole e azioni sin dalla nascita e nelle vite precedenti. Il raccolto dipende, quindi, dalla qualità inerente dei semi sparsi con decisioni, scelte, relazioni, risoluzioni, riflessioni lungo l’intero arco delle esistenze, passate e future. Il percorso di realizzazione del sé e del proprio connaturato e intimo dovere, conduce a spezzare il ciclo inesauribile di sofferenza della trasmigrazione, in cui l’essere spirituale lascia un corpo consunto e, in base al karma maturato, ne indossa uno nuovo. La situazione, tuttavia, si complica quando pensieri, parole e azioni accumulate degradano la condizione umana, ad esempio con la distruzione della natura che riduce l’umano alla bestialità, giacché nemmeno gli animali ne sono capaci. La reincarnazione successiva può diventare, pertanto, la giusta punizione o ricompensa per i misfatti o le buone opere compiute, benché in ogni caso anche la beneficenza incateni alla rinascita. Solo la conoscenza, non meramente razionale, ma intuitiva, derivante dalla resa al Divino nel maestro incarnato può affrancare dalla catena delle reincarnazioni, rendendo partecipi della perfezione dell’Assoluto.

<sup>864</sup> Il termine ‘saṃsāra’, il cui significato letterale è vagabondaggio, indica il ciclo di nascite e morti causato dall’azione fisica, mentale o verbale. Per liberazione si intende, quindi, tanto lo svincolarsi dal saṃsāra, quanto la realizzazione della sua natura illusoria. Assente nei Veda, ‘saṃsāra’ è correlato nelle Upaniṣad ai due sentieri che l’anima può intraprendere dopo la morte: quello degli antenati, il sentiero meridionale, che riconduce sulla terra; quello settentrionale degli dei, che elargisce la liberazione dalle trasmigrazioni.

<sup>865</sup> Riferentesi al piú elevato fra i quattro sensi della vita, il termine ‘mokṣa’, da cui pare derivi il verbo italiano ‘mungere’, indica il desiderio, detto ‘mumuṣā’ se ardente, di affrancamento dal karma e dalla ruota del saṃsāra, quale primo requisito per intraprendere la via dello Yoga secondo Adi Śaṅkarācārya.

<sup>866</sup> Categoria metafisica e principio cosmogonico, ‘maya’ possiede tre poteri fondamentali: il primo vela, nasconde l’essenza piú profonda di ogni essere; il secondo produce idee e impressioni illusorie che si sovrappongono alla realtà e generano avversione o attaccamento per mezzo dell’immaginazione proiettiva. Il terzo potere può, invece, rivelare e favorire la conoscenza. Come ha ben riassunto Gianluca Magi, “*fintanto che si confonde la miriade di forme del gioco creativo divino [...] con la realtà, senza percepire l’unità del Brahman che sta alla base di tutte queste forme, si soggiace all’incantesimo di maya. Ma non appena riluce la consapevolezza del Sé unico, l’illusione (maya) e l’ignoranza (avidyā) si dissolvono, poiché si comprende che le forme, le strutture, le cose e gli eventi sono semplicemente concetti della mente, mente che ‘misura’ e ‘classifica’ (come indica la radice del termine ‘maya’)*”. [Fonte: Gianluca Magi, *La filosofia indiana*, in: Virgilio Melchiorre (a cura di), *Filosofie nel mondo*, Bompiani, Milano, 2014; p. 779]

<sup>867</sup> Vedi appendice II.

<sup>868</sup> Īśā Upaniṣad, verso 6.

<sup>869</sup> Nel Bhagavad Gītā il Signore Kṛṣṇa, la cui prima definizione di Yoga è appunto ‘equanimità’, adopera almeno due metafore per spiegarne il concetto: la persona spiritualmente realizzata non solo non discrimina tra una zolla di terra, un sasso e l’oro (VI, 8), ma “vede con occhio equanime il brāhmana colto ed erudito, l’elefante, il cane e chi mangia la carne del cane” (V, 18). Il principio brahmanico di equanimità si estende anche all’asura, al malvagio, al nemico, in cui riluce comunque, benché ottenebrata, la scintilla divina del sé che accomuna tutti gli esseri della manifestazione cosmica,

base di apparenze e parametri della cultura d'appartenenza o del proprio carattere, interviene in protezione del prossimo innocente e sparge semi costruttivi nel suo arco di vita, senza alcun attaccamento al frutto. In un lento processo di comprensione collettiva dell'evidenza per cui la vita coniugale e di potere é macchiata ineluttabilmente dalla violenza, si diffusero i rinuncianti: nullatenenti, celibi e itineranti, privi di famiglia, campi o casa, costoro non poterono piú offrire nel fuoco, ma iniziarono a sacrificare in se stessi mediante la ripetizione salmodiata dei Veda e dei santi nomi divini. In mancanza dei mezzi per riparare le uccisioni rituali e tutelarsi dalla vendetta della vittima, l'astensione dalla violenza acquistó per loro il valore di un vero e proprio voto.

Pervasi dallo spirito delle śruti, innumerevoli testi successivi, soprattutto di natura legale, avrebbero definito il principio di ahimsā quale supremo dovere umano, contribuendo a farne un tratto fortemente caratteristico della moralità hindu sino ai giorni nostri: non mancano ambiti<sup>870</sup> in cui essa fu vista come la fonte stessa del Dharma, superiore ormai alle stesse offerte sacrificali. Il significato di ahimsā, latrice di meriti e ricompense incommensurabili<sup>871</sup>, si arricchì così di nuove accezioni: un comportamento non nocivo verso tutti gli esseri abitati dal proprio stesso sé divenne una regola d'oro, così come il monito a non offendere, non nutrire sentimenti ostili, non destare paure, non sottrarre agli altri il necessario per vivere. Fu, comunque, rammentata l'impossibilità di una non-violenza completa<sup>872</sup>, l'esistenza perciò di una 'violenza necessaria', di cui sono state stilate varie tipologie<sup>873</sup> e a cui si impone il rispetto della gerarchia<sup>874</sup> degli esseri. Benché, quindi, anche nei testi giuridici hindu si perpetuasse la credenza per cui il sacrificio concede alla vittima animale un'esistenza superiore, non mancavano inviti a disilludersi dall'idea per cui esso avrebbe potuto condurre alla liberazione dal ciclo delle rinascite, sperabile solo con una vita di rinuncia, neanch'essa esente totalmente da violenza. Possiamo, quindi, affermare che qualunque sia il cibo, pur di origine vegetale, che ci si procura, si prepara, si consuma o addirittura si elemosina, vige in seno al Sanātana Dharma, dalle origini vediche alla piú recente religiosità hindu, il dovere spirituale, derivante dalla consapevolezza di quanto nulla nel cosmo appartenga davvero all'umano, di renderlo un'offerta al

---

uniti fra loro e al Sé onnipervadente come perle sullo stesso filo. Intesa come invito a vedere "*l'ātman in ogni cosa e in tutte le esistenze e tutte le esistenze nell'ātman*" (Īśā Upaniṣad, v. 6), che è eterno e immortale, l'equanimità diventa sinonimo di non-violenza.

<sup>870</sup> Cfr.: Anuśāsanaparva, 116, 38-41; 113, 3; 115, 25.

<sup>871</sup> Secondo l'Anuśāsanaparva (23, 92 e 106, 42), tredicesimo libro del Mahābhārata, praticare l' ahimsā permette di conseguire il paradiso; secondo il Vārāha Purāṇa (121, 24), l' ahimsā libera dalle rinascite, mentre per il Matsya Purāṇa (100, 35) essa consente di rinascere in condizioni fortunate; è affermato nello Śānti Parvan (35, 37) che essa libera dai peccati, anche quelli piú gravi, soddisfacendo il Divino (Bhāgavata Purāṇa 6, 1, 13-14 / 7, 11-12); ahimsā, inoltre, eleva la mente all'Assoluto (Viṣṇu Purāṇa, 6,7,36), dona bellezza (Vārāha Purāṇa, 207, 40) e permette, insieme a studio dei Veda, purezza e rinuncia, di conoscere le vite precedenti (Manusmṛti, 4, 148). [Fonte: Maria Luisa Tornotti, *La nonviolenza nella cultura indiana dai Veda a Gandhi*, Cittadella Editrice, Assisi, 1994; p. 184]

<sup>872</sup> Śānti Parvan, 15, 20-24 e 26.

<sup>873</sup> L'Anuśāsanaparva (114, 4) distingue tra violenza mentale, verbale, comportamentale e alimentare, mentre Vyāsadeva, nel suo commento agli Yogasūtra di Patañjali, elabora un articolato schema che comprende ben ottantuno tipi di violenza: essa può essere perpetrata direttamente, provocata e fatta compiere, permessa, causata da avidità, ira, offuscamento, di grado lieve, medio e intenso, e così via.

<sup>874</sup> Tale gerarchia, che potrebbe risultare a svariate prospettive odierne, non solo biocentriche, quanto meno controversa, è illustrata soprattutto nello Śrīmad Bhāgavatam (3,29,28-32). Gli esseri animati (jiva) sono considerati superiori a quelli inanimati (ajiva); tra gli animati quelli provvisti di energia vitale, o prana, sono superiori, ancor di piú se dotati di una mente. Tra i jiva con mente superiori sono quelli che possiedono un apparato sensoriale di percezione e di azione sempre piú complesso, via via fino ai bipedi. Tra questi i migliori sono gli umani e fra costoro i brāhmana. Fra i brāhmana superiori sono coloro che si dedicano allo studio dei Veda, ne conoscono le implicazioni, disperdono i dubbi e compiono i propri doveri; eccellono, quindi, tra loro quanti sono liberi dagli attaccamenti e agiscono rettamente senza mire al risultato.

Divino Supremo prima di consumarne i resti<sup>875</sup>, nell'ovvia constatazione per cui "il sacrificio di altre forme viventi si sostituisce alla morte a cui [si andrebbe inevitabilmente] incontro non cibandosi"<sup>876</sup>.

### 3.1.2 La non-violenza nel Jainismo

Questa premessa introduttiva, già orfana di una disamina dei nessi tra violenza e non-violenza nel sacro testo considerato la quintessenza del Sanātana Dharma, cioè il 'Canto del Beato Signore' o Bhagavad Gītā<sup>877</sup>, che richiederebbe non solo svariate tesi, ma una vita intera di riflessioni, risulterebbe ancor meno esaustiva se tralasciassimo un altro indispensabile riferimento per la rielaborazione del principio di 'ahimsā' operata dal Mahātma Gandhi, cioè la tradizione Jaina<sup>878</sup>. Qui la non-violenza assurge a vero e proprio oggetto di culto<sup>879</sup>, intesa come amore universale, rispetto per la sacralità di ogni forma di vita, risoluzione armoniosa di qualsiasi discordia, rigorosa disciplina interiore ed estinzione di ogni impulso di vendetta; essa corrisponde ad un profondo sentimento di equanimità, compassione, gioia e fratellanza verso le altre forme di vita, animate o meno, tutte ritenute detentrici di una coscienza, della volontà di vivere, di una simile facoltà di percepire il piacere e il dolore. La non-violenza traccia, quindi, un cammino di perfezionamento al contempo interiore ed esteriore, teso a non riprodurre inimicizia, né a causare paura o sofferenza al prossimo, umano e non. Secondo il Jainismo tutte le attività, anche violente, compiute per mezzo della mente,

---

<sup>875</sup> Bhagavad Gītā, III, 12: "Nutriti e fortificati dal sacrificio, gli dei vi daranno le gioie desiderate. Colui che gode di questi doni senza restituirli agli dei, in verità, è un ladro". [Fonte: Śrī Aurobindo, *Lo Yoga del Bhagavad Gita*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1977; p. 110]

<sup>876</sup> Maria Luisa Tornotti, *La nonviolenza nella cultura indiana dai Veda a Gandhi*, Cittadella Editrice, Assisi, 1994; p. 215.

<sup>877</sup> Non è questa la sede adatta per affrontare uno studio esegetico ampio e accurato della relazione tra violenza e non-violenza nel Bhagavad Gītā, sia per la quantità sterminata e la complessità qualitativa dei commentari antichi e moderni ad essa dedicati, sia perché il sottoscritto nutre nei confronti di questa sacra opera rivelata, studiata per un anno intero presso lo Śrī Vaiṣṇava Āśram – Scuola di Yoga Integrale di Napoli sotto la più che autorevole guida del maestro Gino Sansone Rāmānuja Ācārya dasa, un intenso sentimento di devozione e riconoscenza, maturato, aldilà di qualsiasi curiosità o interesse banalmente intellettuale, nel corso di numerose ore di ascolto attento, letture, intuizioni e confronti mai cessati, su insegnamenti per altro ben più elevati e profondi del consueto tenore accademico, a cui sono improntati i pochi scritti comunque riportati in bibliografia. Ci limitiamo qui a suggerire la lettura dell'eccelso e imprescindibile volume, a cura di Alberto Pelissero, docente di sanscrito presso l'Università di Torino: Vinôbâ Bhavê, *Discorsi sul Bhagavadgita: I principi spirituali dell'azione nonviolenta*, Libreria Editrice Fiorentina, Quaderni Satyagraha, Centro Gandhi, Pisa, 2006 [1982].

<sup>878</sup> Questo sistema spirituale e filosofico agnostico, eterodosso rispetto ai Veda, anzi sorto in opposizione ai sacrifici animali, prende il nome dall'epiteto di 'Jina', il vittorioso, attribuito ai ventiquattro Tirthamkara, 'costruttori di tirtha', luoghi sacri di pellegrinaggio e preghiera, maestri susseguitisi per millenni al fine di tramandare gli insegnamenti della via Jaina di liberazione dal saṁsāra, l'ultimo dei quali fu il Signore Mahāvīra (il 'Grande Eroè'), vissuto nel VI secolo a.C.. La sua predicazione aggregò sia discepoli laici, sia monaci. Intorno all'80 a.C. vi fu una divisione tra due correnti: da un lato i digambara, asceti nudi 'vestiti di cielo', rigorosi nell'osservanza della rinuncia e nell'inflexibile distacco da ogni possesso; dall'altro gli śvetāmbara, 'vestiti di bianco', innovatori più moderati e permissivi. Entrambe le scuole condividono, comunque, la medesima dottrina, risalente al Tattvarthadhigamasūtra di Umāsvāti (IV-V sec. d.C.). L'intero pensiero fisico, cosmologico, soteriologico, psicologico, gnoseologico, iniziatico e morale jaina ruota attorno al principio di non-violenza. Particolarmente rilevante è la sua concezione multiprospettica, 'anekāntavāda', secondo cui non esiste un'unica verità, ma una pluralità di idee e religioni da accettare mediante l'apertura della mente alla sussistenza di un'infinità di punti di vista differenti in base a tempi, luoghi, circostanze e caratteristiche degli osservatori; suo corollario è, quindi, l'articolata teoria della provvisorietà della conoscenza, 'syadvāda', il cui relativo valore euristico dipende dal modo mutevole di rapportarsi all'oggetto. L'anti-dogmatica logica jaina, avversa a qualsiasi chiusura ideologica, avrebbe avuto una grande influenza sul pensiero, in particolare, di Gandhi, Vinôbâ, Lanza del Vasto e Satish Kumar.

<sup>879</sup> Fonte principale per questa sottosezione è un prezioso documento, risalente a poco prima dell'assassinio di Gandhi, redatto di prima mano dal segretario onorario di un'organizzazione Jaina un anno prima della costituzione del movimento Anuvrata, attivo nella promozione dei 'piccoli voti' Jaina nella vita quotidiana dei fedeli laici: Shree Chand Rampuria, *The Cult of Ahimsā (A Jain Viewpoint)*, Śrī Jain Śvetāmber Terapanthi Mahāsabha, Calcutta, 1 giugno 1947.

del corpo e della parola o di una qualsiasi combinazione di questi tre, in cui la materia si volge al sé ('jiva') trasformandosi in karma, sono chiamate 'yoga': l'ahimsak, tuttavia, aspira a superare sia l'azione, sia l'inazione. La violenza, dettagliatamente investigata, può essere perpetrata direttamente, demandata o supportata: è doveroso, quindi, vigilare affinché nessuna azione fisica, verbale o del pensiero nuoccia ad alcun essere. Ahimsā costituisce l'orizzonte verso cui tendere in qualsiasi sfera della vita: essa è impraticabile solo per coloro che non vi ripongono fede e non ne sentono l'urgenza, ignorandone il valore di più pura tra le meditazioni<sup>880</sup>. Ciascun individuo è responsabile solo e unicamente per le proprie azioni. Né la morte naturale, né la preservazione della vita costituiscono di per sé violenza, mentre sono ammesse tipologie di violenza inevitabile. Quando, invece, è commessa in maniera involontaria o inconsapevole, essa non costituisce offesa. Chi non si consacra alla non-violenza, è disattento o cela propensioni malevole, commette violenza anche senza uccidere. Il Signore Mahavira insegnava che non-violenza significa libertà da qualunque miseria, 'trono d'illuminazione'. Distaccato da piaceri transitori e relazioni effimere, riconoscendosi come 'jiva' in tutti gli altri esseri, tenace nella rettitudine, l'umano può diventare immune dal peccato. Anche le persone di famiglia, con altri impedimenti o dedite ad occupazioni che implicano atti violenti (come ad esempio l'utilizzo dell'aratro in agricoltura) possono perseguire ahimsā in maniera più morbida<sup>881</sup>, nei limiti delle proprie capacità. In alcune correnti jaina la violenza non è tollerata neanche per legittima difesa, caldeggiando una radicale non-resistenza al male, in altre essa può essere impiegata per difendere il prossimo, ma provocando il minimo danno all'aggressore; in ogni caso l'unica arma lecita è esercitare, con mente calma, la forza di predicazione, persuasione e conversione<sup>882</sup>. Per monaci e monache un eventuale intervento in difesa altrui non dovrebbe pregiudicare l'adesione al comandamento di non-violenza, intesa anzi come lotta costante in vista della vittoria suprema contro i nemici interiori. Persino il dono di ricchezze è visto come induzione del destinatario a legarsi all'impermanente. Si ritiene, tuttavia, che la non-violenza non debba mai essere imposta, neanche quando si tratterebbe di riscattare qualcuno da una delle sette mortali assuefazioni (giocare d'azzardo, consumare carne, bere alcolici, visitare case d'appuntamento, cacciare, rubare e commettere adulterio): chiunque obblighi con la forza un suo simile, che non ne ha ancora maturato autonomamente la volontà, la comprensione e la sensibilità, a rifuggire da simili comportamenti commette inevitabilmente violenza, così come chi indulge nella protezione di vite peccaminose. Il

---

<sup>880</sup> Un suo devoto per diventare monaco è chiamato a: distaccarsi dalla famiglia, da qualunque attaccamento e possesso; evitare i diciotto tipi di peccato; pronunciare il voto di osservanza perpetua; astenersi dalla falsità, dal furto, dal sesso e dalle proprietà; disciplinare e controllare mente, corpo e parola; compiere le attività necessarie con attenzione e destrezza; cibarsi di alimenti e bevande che causano il meno possibile sofferenza; mangiare e bere moderatamente tra l'alba e il tramonto; elemosinare per i bisogni essenziali; rendere la vita quanto più autosufficiente possibile, evitando anche poste, telegrafi, ferrovie o aerei; vagabondare, senza mai erigere monasteri, né templi, né santuari. I cinque voti, 'vrata', assunti da ogni fedele jaina, grandi o piccoli a seconda che si tratti di un monaco o di un laico, corrispondono esattamente ai cinque 'yama' dello Yoga Darśana. Per una descrizione dettagliata, derivante da un'esperienza vissuta in prima persona, della vita quotidiana di un monaco jaina, si rimanda ai primi capitoli dell'autobiografia di Satish Kumar: *Il Cammino è la Meta*, Fiori Gialli, Velletri, 2006 (1978). Oggigiorno i Jaina sono socialmente, politicamente ed economicamente molto influenti in India, integrati in tutti i varṇa ed esercitando svariati tipi di professione, benché la stragrande maggioranza di essi appartengano alla casta dei 'banya', i commercianti, e siano attivi prevalentemente come banchieri e mercanti di pietre preziose, mentre altre tipologie di compravendite restano loro proibite.

<sup>881</sup> Per fare solo un esempio, mentre per i monaci Jaina qualsiasi atto sessuale è considerato violenza, per la persona sposata l'impegno di non-violenza si sostanzierà nella fedeltà coniugale e nell'appagamento.

<sup>882</sup> L'autore fa a questo punto riferimento alla donna, sollevando la questione, già affrontata dai fondatori del Jainismo, del dilemma tra la vergogna di soccombere a violenze sessuali e il disonore di venir meno al voto di ahimsā. Il precetto ripreso a tal riguardo può apparire a dir poco sconcertante: "permetti a te stessa di morire in uno stato di silenziosa meditazione [...], abbandona il tuo corpo in un atteggiamento innocente così da rendere futile qualunque tentativo dell'aggressore". Specificava, tuttavia, che mentre le monache jaina hanno con sé dei lacci per strozzarsi in caso di stupro, le laiche jaina devono in ultima istanza ricorrere alla violenza per difendere la propria castità o integrità nuziale.

cammino jaina di autopurificazione e affrancamento dal karma resta, in altri termini, una libera scelta individuale. Essenzialmente antimilitarista, la dottrina dei Tīrthamkara, i vittoriosi nella ‘santa guerra’ interiore contro il mondo, inteso come insieme delle passioni che allontanano il sé dall’Assoluto, vede nell’attaccamento e nell’odio le cause fondamentali di ogni potere distruttivo<sup>883</sup>; se da una parte rabbia, orgoglio, inganno e avidità sono i grandi distruttori di ogni relazione amichevole, dall’altra serenità, pienezza, umiltà e semplicità rappresentano le virtù più ricercate. Diversamente da quanti vedono nella violenza la regola universale per preservare ordine e sicurezza, il Signore Mahāvīra promosse l’ahiṃsā come legge eterna, religione di tutti, pilastro di una nobile esistenza. Rischiariati dall’esempio e dagli insegnamenti di Lanza del Vasto e dell’Arca, non possiamo non concordare con le frasi conclusive di questa introduzione alla dottrina jaina, tra le più minuziose e sistematiche filosofie spirituali e prassi di eradicazione ‘asintotica’ della violenza mai effettuati nella storia dell’umanità: “*esiste una diretta relazione tra una vita di amore per l’agiatezza e la violenza. Opere colossali e un’esistenza di strabordante prosperità e lusso non possono essere ottenute, né conservate senza violenza. È un errore considerarle segni di civiltà*”<sup>884</sup>.

### 3.1.3 Gandhi e la non-violenza

Di madre Jaina e padre vaiṣṇava Rāmānandī, Mohandas K. Gandhi<sup>885</sup> fu sin da bambino notevolmente influenzato dal pensiero di Raychandbhai Mehta<sup>886</sup>, suo mentore e fedele Jaina laico. Alla luce delle sue innumerevoli letture e conversazioni in ambienti vegetariani, teosofici, quaccheri, cristiani durante gli studi di giurisprudenza in Gran Bretagna (1888-1891), poi di ulteriori investigazioni su Sanātana Dharma, Yoga, Vedānta, Islām e religione zoroastriana, nonché di esperienze comunitarie e primi impegni sociali ispirati, fra i tanti, da Tolstoj, Ruskin<sup>887</sup>, Carpenter,

<sup>883</sup> È stato precisato a questo proposito che nel corso della storia del subcontinente indiano i maestri spirituali Jaina hanno sempre autorizzato la partecipazione a guerre difensive, considerate violenza inevitabile, di fedeli laici indotti a diventare monaci in caso di persistente rifiuto a prendervi parte. [Fonte: Maria Tornotti, *La nonviolenza nella cultura indiana dai Veda a Gandhi*, Cittadella Editrice, Assisi, 1994; p. 113]

<sup>884</sup> Shree Chand Rampuria, *The Cult of Ahiṃsā (A Jain Viewpoint)*, Śrī Jain Swetamber Terapanthi Mahasabha, Calcutta, 1947; p. 64.

<sup>885</sup> È scontato ricordare che Gandhi sia una delle figure a cui sia stato dedicato il maggior numero di biografie nella storia contemporanea, per non parlare della sterminata mole di studi, ovunque nel mondo e con i pareri più discordi, sulla sua persona, sul suo operato e su vari aspetti del suo pensiero da ogni possibile prospettiva (inter)disciplinare. Per motivi di tempo, spazio e rilevanza, alla sua vita non è stato dedicato alcun capitolo o sezione specifica nel presente lavoro, benché appaiano di tanto in tanto riferimenti puntuali redatti sulla base di pochi, ma autorevoli testi consultati e riportati nella bibliografia.

<sup>886</sup> Chiamato Śrīmad Rajchandra, o anche ‘Satavadhani’ (‘colui che può occuparsi contemporaneamente di cento cose’) dai suoi seguaci, è stato un riformatore vissuto tra il 1867 e il 1901, convertitosi alla religione Jaina in giovane età. Gioielliere e uomo di famiglia, Raichandbhai Mehta fu poeta, nonché grande studioso delle varie tradizioni, avversario di settarismi e ritualismi. Nella sua opera ‘Atmasiddhi’ del 1896, enunciò i sei principi della sua concezione di cammino spirituale autentico: il sé esiste; il sé è eterno; il sé è l’agente di tutti i suoi atti; il sé fa esperienza di ciò che estrinseca; lo stato di liberazione esiste; esistono i mezzi per ottenere la liberazione. Corrispondente alla realizzazione dell’atman, quest’ultima non esige, a suo avviso, come condizione necessaria un prematuro ritiro ascetico dal mondo, ma può essere conseguita anche attraverso la vita coniugale. Fu soprattutto lui a suscitare in Gandhi le riflessioni sul principio di ahiṃsā, come pure a persuaderlo a non convertirsi al cristianesimo, avvertendolo, a torto o a ragione, che “*nessuna altra religione contiene la sottigliezza e la profondità di pensiero dell’induismo, né tantomeno la sua visione dello spirito e la sua carità*”. [Citazione riportata in: Armando Alonso Piñeiro, *Crítica de la razón violenta*, Ed. Depalma, Buenos Aires, 1977; p. 126]

<sup>887</sup> Il profondo e prolungato impatto che ebbe su Gandhi la lettura dell’opera di Ruskin ‘Unto this last’ si evince sia dai suoi reiterati riferimenti a ‘Daridranarāyana’, cioè ‘Dio in forma di povero’, sia da esternazioni come la seguente, riguardanti i suoi rapporti con il governo britannico: “*Piegherei le mie ginocchia al cospetto del più povero spazzino, dinnanzi a un povero intoccabile indiano, per aver contribuito per secoli alla sua oppressione. Bacerei persino la*



Thoreau, Mazzini, Huxley nel corso degli anni di lavoro e militanza<sup>888</sup> in Sud Africa (1893-1914), uno snodo iniziale della riflessione di Gandhi sulla non-violenza può essere individuato nella redazione, insieme ad altri satyagrahi, della traduzione commentata del Bhagavad Gītā, pubblicata nel 1929 (durante il sostegno alla lotta dei contadini di Bardoli e alla vigilia della marcia del sale) con il titolo di ‘Anāsaktiyoga’, imperniata sulla rinuncia al frutto delle azioni come architrave della fede in ‘Ahimsā’, quale autosacrificio d’amore al proprio dharma, sforzo continuo di distacco interiore e metodo di purificazione fisica, energetica, verbale e mentale (non solo dalla violenza, ma anche da fretta, odio, malevolenza e menzogna) per giungere a ‘Satya’. Sebbene aspirasse, in questo orizzonte, alla piena comunione con il sé dimorante in tutti gli esseri e al libero abbandono in Quello, il Mahatma “*riflutava la classica condizione del mistico, recluso in monasteri, appartato dalle masse o assorto nella sua esclusiva e profonda meditazione, così come quella dell’intellettuale rinchiuso nella sua torre d’avorio*”<sup>889</sup>. Il neologismo ‘satyagraha’ è stata l’espressione etica e storico-politica del primordiale gesto e monito filosofico-spirituale di consacrazione al Divino, indicante la ‘forza di salda aderenza al Vero’. Laddove essa è correlata alla purezza dei fini, che abbracciano una certa concezione del cosmo, della vita, dell’umano, ‘ahimsā’ implicò per Gandhi l’estensione socio-politica, giuridica, pedagogica ed economica dei principi dello Yoga, compatibile con la laicità delle istituzioni, nonché la rettitudine dei mezzi adoperati. Persino il Mahatma, tuttavia, riteneva impossibile sia eliminare completamente la violenza<sup>890</sup>, sia tracciare un’unica linea di demarcazione rispetto alla non-violenza che fosse valida sempre, ovunque e per chiunque, come dimostra, ad esempio, la complessa evoluzione delle sue tormentate ponderazioni sulla partecipazione alla guerra<sup>891</sup>. La purezza<sup>892</sup> dell’intenzione soggettiva era, a suo avviso, il fondamento di un’azione

---

*polvere dei loro piedi, ma non mi prostrerei mai davanti al re, né tantomeno davanti al principe di Galles*”. [Citato in: Ibidem, p. 159]

<sup>888</sup> Si segnala, a tal proposito, il pregevole volume: Mohandas K. Gandhi, *Una guerra senza violenza: La nascita della nonviolenza moderna*, Libreria Editrice Fiorentina, Quaderni Satyagraha, Pisa, 2005.

<sup>889</sup> Armando Alonso Piñeiro, *Crítica de la razón violenta*, Ed. Depalma, Buenos Aires, 1977; p. 95.

<sup>890</sup> Risale, in particolare, a un articolo apparso il 4 novembre 1926 sul giornale Young India dal lui fondato uno schema illustrativo in cui Gandhi spiega che qualunque umano è costretto a uccidere altri esseri viventi per sostenere il proprio organismo, proteggere quanti sono affidati alla propria custodia, in casi estremi a beneficio stesso di quanti sono privati della vita (ad esempio, nel caso dell’eutanasia). L’imperativo è, dunque, come nella visione jaina, sforzarsi per ridurre il più possibile la violenza inevitabile.

<sup>891</sup> A dimostrazione del carattere non-assolutistico della visione gandhiana, la letteratura adduce tre tipologie di situazioni concrete, estrapolate dagli scritti del Mahatma, in cui questi non escludeva che l’individuo non-violento: partecipasse attivamente ad una lotta violenta; appoggiasse un gruppo che ricorre alla violenza in vista di una causa ritenuta giusta; consigliasse una resistenza violenta. Per altro, egli non esitò ad avanzare almeno quattro argomentazioni, valide solo nelle specifiche e temporanee circostanze di emersione, per spiegare il proprio coinvolgimento, benché disarmato, alle guerre imperiali britanniche, rispetto alle quali lo stesso Lanza del Vasto avrebbe a lungo riflettuto e preso in parte le distanze: obbligo di lealtà verso un ordinamento considerato giusto o con cui si prevede di negoziare per perorare la propria causa; imperativo di equità, allorché si realizza di aver contribuito poco o per nulla alla prevenzione della guerra o si trae, pur indirettamente, beneficio da dinamiche violente e ingiuste; stima dell’effettiva inefficacia di alternative non-violente in termini di esiguità delle forze e in vista di una maggiore riduzione di violenze nel lungo periodo; adempimento di un dovere per ottenere un diritto. In ogni caso, uno dei frangenti meno edificanti dell’intera traiettoria esistenziale di Gandhi resta l’atteggiamento sprezzante dimostrato in Sud Africa nei confronti della popolazione africana autoctona, con cui non volle che gli indiani condividessero la cella. Altrettanto interessante fu la sua analisi del dilemma tra pagare le tasse allo stato, per lasciare che i soldati del paese di nascita uccidano altri fratelli umani, e arruolarsi in prima persona, per cercare invece di controllare la violenza dall’interno e convertire i commilitoni: ebbene, fra le due opzioni Gandhi consigliava la seconda.

<sup>892</sup> A riprova del grado di purezza spirituale irradiata da Gandhi, basti pensare che all’inizio degli anni ’20, durante le iniziative a sostegno dei connazionali musulmani impegnati nel movimento Khilāfat, teso ad esercitare pressione sulla Corona Britannica per evitare la soppressione dell’Impero Ottomano, le autorità islamiche indiane autorizzarono le donne ad ascoltare i suoi discorsi senza coprirsi il volto. Ciò, ovviamente, non vuole essere affatto una giustificazione

genuinamente non-violenta: detto altrimenti, la responsabilità della decisione morale spetta essenzialmente alla coscienza e alla capacità di discernimento individuale, maturata nel corso di un'ascesi intramondana sospinta dall'amore per il Divino in ogni Sua 'creatura'. Come ha ben illustrato<sup>893</sup> Neera Chandoke, il rifiuto gandhiano della violenza emerse in un contesto coloniale particolarmente feroce, evolutosi in secoli di sistematiche brutalità da parte della potenza occupante e di attentati di singoli e gruppi locali (addestrati tra fine Ottocento e inizio Novecento anche in Russia e Irlanda). In polemica con quanti propugnavano il terrorismo in chiave anticoloniale, per mezzo di una strategia<sup>894</sup> che sarebbe poi stata ripresa, mutatis mutandis, anche da Ernesto Che Guevara a fine anni '50, Gandhi argomentò in tutti i suoi scritti a sfavore della violenza sulla base di almeno tre fondamentali proposizioni di carattere rispettivamente normativo, epistemologico ed ontologico. In primo luogo, per quanto possa sembrare urgente e inevitabile, la violenza non è mai produttiva, né pragmatica, costituendo piuttosto un accecamento insensato, una degenerazione della politica nella pigrizia e nell'immobilismo passivo dinnanzi al cambiamento, scosso solo di tanto in tanto da atti di temeraria inconcludenza. Lo stesso Frantz Fanon<sup>895</sup> avrebbe evidenziato l'impronta indelebile della violenza coloniale su governanti e società formalmente decolonizzate, eredi degli stessi metodi precedentemente combattuti; mentre lo psichiatra martinicano si rassegnò all'ineluttabilità della spirale di violenza, salda fu in Gandhi la persuasione secondo cui *"a meno che gli esseri umani non attraversino un processo di trasformazione, la società non potrà mai conquistare lo 'swaraj'. In assenza di ciò, la libertà politica non sarà altro che un'abbagliante chimera"*<sup>896</sup>. In secondo luogo, la produzione e riproduzione di violenza scaturisce dalla pretesa, quantunque per annessamento temporaneo, di possedere il monopolio esclusivo della verità; eppure, come ripeteva il Mahatma, questa *"ci sfugge nel momento stesso in cui pensiamo di avervi accesso"*<sup>897</sup>. In terzo luogo, la violenza finisce per violare la stessa dottrina non-dualista inscritta nel Sanātana Dharma, secondo cui il Paramātman, che dimora nell'ātman, o sé immortale, anche di chi perpetra atti nocivi è il medesimo Spirito Divino, Sé Onnipervadente, o Dio, presente in ogni altra forma di vita, quindi anche nella vittima: chiunque agisce o lascia esercitare violenza su qualunque altro essere vivente, anche non umano, mina alla sua stessa esistenza e integrità.

---

dell'oppressione contro le donne perpetrata, allora come oggi, in svariati contesti a maggioranza o minoranza musulmana.

<sup>893</sup> Neera Chandoke, *Negating Violence: The Gandhi Way*, in: Eva Pfösl (a cura di), *Between Ethics and Politics: Gandhi Today*, Routledge, New Delhi, 2014; pp. 72-97.

<sup>894</sup> Questa strategia di guerriglia, detta del 'Foco' ('fuoco' in portoghese), si proponeva, diversamente da quella marxista-leninista di attesa per una maturazione del capitalismo e per la mobilitazione della classe lavoratrice sotto la guida di un partito d'avanguardia, di attizzare la rappresaglia violenta di un governo occupante o comunque illegittimo mediante atti casuali di terrorismo contro suoi rappresentanti, in maniera tale che, per effetto dell'intensificarsi della tensione sociale, le masse oppresse soprattutto contadine non avrebbero avuto altra scelta che aderire alla guerriglia per sopravvivere.

<sup>895</sup> Tra i maggiori punti di riferimento per le critiche post-coloniali e decoloniali maturate in seno alle scienze sociali occidentali almeno negli ultimi tre decenni, Frantz Fanon (1925-1961) è stato uno psichiatra, filosofo politico e intellettuale panafricano francese di origini martinicane. Esponente di spicco negli anni '50 del Fronte di Liberazione Nazionale Algerino, le sue opere ('Pelle nera, maschere bianche' del 1952, 'L'anno V della rivoluzione algerina' del 1959, 'I dannati della terra' del 1961, 'Verso la rivoluzione africana' del 1964) hanno ispirato movimenti anticoloniali e antirazzisti in tutto il mondo, suscitando sino ad oggi riflessioni e sperimentazioni soprattutto sul ruolo della violenza nella lotta politica contro l'oppressione moderno-coloniale. Si veda: Sandro Luce, *Soggettivazioni antagoniste: Frantz Fanon e la critica post-coloniale*, Meltemi, Milano, 2018.

<sup>896</sup> Neera Chandoke, *Negating Violence: The Gandhi Way*, in: Eva Pfösl (a cura di), *Between Ethics and Politics: Gandhi Today*, Routledge, New Delhi, 2014; p. 88.

<sup>897</sup> Citato in: *Ibidem*, p. 82.

Uno dei più acuti, perseveranti e prolifici analisti europei tanto della concezione etica, quanto delle idee socio-politiche di Gandhi, nonché dei criteri operativi dell'azione non-violenta da lui concepiti, è stato Giuliano Pontara<sup>898</sup>. La prima distinzione fondamentale da tracciare sarebbe a suo dire quella tra non-violenza come convinzione (detta 'del forte'), dottrina politica basata sul rifiuto morale della violenza, e non-violenza come scelta tattica (detta 'del debole'), alternativa o simultanea rispetto ai mezzi violenti nell'ambito della stessa strategia. Se la prima richiede un impegno costante nella realizzazione del programma costruttivo<sup>899</sup>, con virtù guerriere (superiori persino a quelle del soldato addestrato alla violenza armata) di coraggio, abnegazione, disciplina e fede nella giustizia della causa per cui si lotta, alla seconda si può ricorrere o in assenza di un riferimento morale, quindi in vista di qualsiasi proposito, oppure quando, soppesata l'inferiorità delle proprie forze, si ricorre nella contingente impotenza alla resistenza passiva; quest'ultima si differenzia a sua volta dalla non-violenza 'del codardo', l'astensione cioè dallo scontro per mera vigliaccheria o altri motivi egoistici, rispetto alla quale persino la violenza è preferibile. La non-violenza gandhiana, in quanto contestazione permanente, è essa stessa latrice di conflitti, necessari affinché l'individuo, la comunità e la società migliorino; essa non andrebbe affatto confusa, secondo Pontara, con una postura rassegnata e supina; non basta, infatti, sottrarsi alla leva per non essere complici della guerra o di qualsiasi altra forma di violenza, terrore, sfruttamento, ma occorre dissociarsi da ogni sistema (anche sanitario, d'istruzione, mediatico, industriale, energetico, d'intelligence, ecc...) che su di essi è modellato. Alcuni lineamenti basilari di una dottrina etico-politica<sup>900</sup> inaugurata e ispirata dal pensiero e dall'opera di Gandhi, per sua stessa ammissione non esauribile in lui e molto influente anche su Lanza del Vasto e sull'Arca, possono essere così esposti:

- La relatività e la pari validità di tutte le tradizioni spirituali e sapienziali, con fede nell'unicità della Filosofia Perenne<sup>901</sup>;

<sup>898</sup> Nato nel 1932 in Trentino Alto Adige, Giuliano Pontara è un filosofo politico, tra i massimi esperti contemporanei di non-violenza a livello mondiale. Obiettore di coscienza al servizio militare, nel 1952 si trasferì in Svezia, dove ha insegnato per più di trent'anni filosofia pratica all'Università di Stoccolma, ospitato poi tra anni '80 e '90 anche in vari atenei italiani. È stato tra i fondatori nel 1993 dell'Università Internazionale delle Istituzioni dei Popoli per la Pace, con sede a Rovereto, nonché membro del Tribunale Permanente dei Popoli fondato da Lelio Basso.

<sup>899</sup> In linea generale si intende per programma costruttivo qualunque insieme coerente di proposte atte a risolvere nel lungo periodo situazioni di ingiustizia, oppressione, dominazione, violenza latente e manifesta di ogni genere. Nel caso specifico, il programma per la costruzione di una società non-violenta elaborato da Gandhi, pubblicato per la prima volta nel 1941 dopo almeno quattro decenni di riflessione, con il titolo '*Constructive Programme: Its Meaning and Place*' e basato su un precedente scritto, '*Hind Swaraj*', apparso l'11 e il 19 dicembre 1909 sul periodico '*Indian Opinion*', a sua volta riproposizione di un ispirato discorso pronunciato due mesi prima a Londra, comprendeva undici punti: 1) riconciliazione fra i vari gruppi religiosi; 2) abolizione dell'intoccabilità, poi del sistema castale, ma non della tradizionale suddivisione in 'varna'; 3) eliminazione progressiva di droghe e alcolici; 4) promozione del lavoro manuale quotidiano e domestico come strumento di elevazione morale, simboleggiato dal khaddar, la lavorazione del tessuto di cotone locale filato all'arcolajo; 5) decentramento onnicomprensivo e autonomia di villaggio; 6) Nai Talim, sistema e metodo educativo alternativo a quello moderno-coloniale; 7) istruzione degli adulti; 8) parificazione, non solo giuridica, dei sessi; 9) semplificazione della vita quotidiana nell'ambito di una più ampia visione di liberazione spirituale; 10) diffusione della lingua nazionale; 11) riduzione della sperequazione economica. [Fonti: Rocco Altieri, Introduzione a: Mohandas K. Gandhi, *Hind Swaraj: vi spiego i mali della civiltà moderna*, Centro Gandhi Edizioni, Quaderni Satyagraha n. 16, Pisa, 2009 (1909); Giuliano Pontara (a cura di), Introduzione a: M. K. Gandhi, *Teoria e pratica della non-violenza*, Einaudi, Torino, 1996 (1973); pp. LXXVII-XCVIII]

<sup>900</sup> A tal proposito, Pontara ha voluto a più riprese specificare che Gandhi non fu, secondo la nomenclatura kantiana, un 'moralista politico', che strumentalizza un linguaggio etico, oggi pressoché monopolizzato dai diritti umani, nella sua strategia di potere, ma si approssimò alla figura del 'politico morale', che reinterpreta i principi politici in maniera tale da renderli compatibili con la moralità.

<sup>901</sup> Michael Nagler ha sostenuto, a tal proposito, che Gandhi, erede degli antichi saggi brahmanici, si iscrive a buon diritto nello slittamento paradigmatico dalla 'vecchia storia', in cui si delinea un universo come materia inerte influenzata dal caso, alla 'nuova storia', sottesa a innumerevoli sapienze e scienze antiche e moderne, secondo cui l'universo non è privo di senso, ma si compone in primis di coscienza, quindi di energia e materia, con un'intrinseca tensione, nel corso

- L'assunto della capacità di esercitare il libero arbitrio per l'emancipazione e l'aspirazione alla realizzazione dell'atman: la dignità e l'integrità di ogni persona ('purusha') vivente è sacrosanta, in quanto essere spirituale che anima quella determinata forma, non necessariamente umana;
- Una filosofia e metodologia pedagogica, scevra da qualsiasi indottrinamento o accumulazione mnemonica, imperniata sul lavoro, specialmente fisico, manuale e cooperativo, visto non solo come rimedio alla disoccupazione, ma soprattutto come stimolo all'intelligenza creativa (nonché alla purificazione della mente, che governa anche i sensi d'azione);
- Un'etica pluralista e anti-discriminatoria del servizio rivolto al benessere collettivo<sup>902</sup>, 'sarvodaya', estesa a tutti gli esseri viventi e alle generazioni future, che lascerebbe, a detta di alcuni, inevasa la questione di come identificare precisamente le 'categorie sociali' più svantaggiate;
- Una visione della storia secondo cui i compimenti positivi avvengono non grazie a guerra e violenza, ma nonostante esse;
- Un'economia di piccola scala, rispettosa dell'ambiente, non assoggettata alla logica del profitto, dell'autogratificazione, del tornaconto egoistico e del privilegio, ma orientata a valori di equità, solidarietà, empatia e altruismo, che non si sostanzia in un rigido livellamento egualitario, ma nella garanzia di pari opportunità per una vita sana e frugale;
- L'abbandono della 'infatuazione per la macchina' e di un industrialismo lesivo per l'umano e la natura, pur senza ripudiare in toto la civiltà occidentale, ma disapprovandone in modo

---

dell'evoluzione, di quest'ultima in direzione della prima, nella trama di interconnessioni in cui è immersa ogni forma di vita; ne consegue, pertanto, che gli esseri umani possono, come alcuni hanno già fatto, prendere in mano il proprio destino, in un'antropovisione spirituale scevra da separazione, consumismo, punizione e senso d'insicurezza. [Fonte: Michael N. Nagler, *Gandhi, economics and the new story*, in: Freddy Cante e Wanda Tatiana Torres, *Nonviolent Political Economy: theories and applications*, Routledge, New York, 2019]

<sup>902</sup> Riteniamo interessante inserire in nota una breve digressione circa l'interpretazione, da Pontara ritenuta parzialmente erronea, che offrì Gandhi, nel corso della sua vita pubblicistica, della dottrina dell'utilitarismo, a cui opponeva il modello del 'sarvodaya'. Sistematizzata organicamente per la prima volta dall'intellettuale inglese Jeremy Bentham (1748-1832), la prospettiva utilitarista si propose sempre come riformista e liberale, non nel senso di garantire spazi, orizzontali e verticali, di non-impedimento all'iniziativa individuale, né tantomeno di tutela di diritti e libertà fondamentali, considerati anzi 'anarchical fallacies' (errori anarchici), bensì come promozione di ciò che il governo politico definisce come 'benessere comune', verso cui fa convergere i 'reali bisogni' del singolo. Il principio di utilità, inteso come 'massimizzazione della felicità', diventa perciò preponderante rispetto alla sicurezza e all'uguaglianza di pari libertà. Resta, comunque, al legislatore eletto la prerogativa non solo di determinare quali siano i bisogni da tutelare e cosa si intenda, dal punto di vista pubblico e ufficiale, per felicità, ma anche di conciliare preventivamente, mediante soprattutto la redistribuzione di beni e servizi, tanto l'interesse personale di ciascun cittadino, quanto quello delle minoranze con la maggioranza della comunità politica. A quest'ultima, inoltre, come pure a ogni identità storico-collettiva e ordine sociale costruito al di sopra di o tra soggetti, assegnava un valore meramente 'fantastico-metafisico', coacervo delle alterazioni emotive nella sfera privata di ciascuno.

Le critiche rivolte da Gandhi all'utilitarismo ne evidenziavano innanzitutto la (pre)disposizione a non escludere a priori la guerra, a ledere alle minoranze e a violare le 'leggi morali' pur di perseguire il benessere generale, limitando, per altro, quest'ultimo ideale alla mera ricchezza materiale; Pontara ha opinato, invece, a tal proposito, che obiettivo utilitarista per eccellenza è proprio la diminuzione delle sofferenze, che il piacere ricercato, anche nella corrente più edonistica benthamiana, non resta circoscritto alla sfera fisica, ma abbraccia in altre visioni, più affini a quella gandhiana, anche quella intellettuale, morale e spirituale. Ha argomentato altresì sull'assurdità di un concetto di felicità inteso come proprietà intrinseca alle azioni, come gli sembrava suggerisse Gandhi, piuttosto che come qualità della persona. Il Mahatma negava, inoltre, alla postura utilitarista qualsiasi possibilità di autosacrificio, attirando l'obiezione di Pontara secondo cui anche l'utilitarismo prevedrebbe di sacrificare la felicità del singolo, con la stessa vita in casi estremi, al fine di massimizzare il bene collettivo. L'interrogativo su chi, come, quando, dove, perché e rispetto a cosa definisca il 'benessere generale' e la sua necessità resta, tuttavia, oggetto problematico di un dibattito irrisolto. [Fonti: Virginio Marzocchi, *Filosofia politica: Storia, concetti, contesti*, Laterza, Bari-Roma, 2011, pp. 289-292; Giuliano Pontara (a cura di), Introduzione a: M. K. Gandhi, *Teoria e pratica della non-violenza*, Einaudi, Torino, 1996 (1973); pp. CXLIV-CXLVI]

particolare l'assuefazione alle comodità, indice del “*dissennato desiderio di distruggere la distanza e il tempo*”<sup>903</sup>;

- Una particolare concezione delle relazioni sociali, da improntare a virtù di gentilezza, fiducia, pazienza, compassione, disposizione al dialogo, una teoria del potere politico<sup>904</sup> e della dialettica cittadini-stato;
- Una filosofia conciliativa dei conflitti, in cui due ‘verità’ contrastanti, verificate nella prassi e adeguatamente rielaborate, sono sintetizzate e incorporate in una ‘verità’ superiore, ma imprevedibile<sup>905</sup>;
- La peculiare strategia di lotta ‘satyagraha’.

Su quest'ultimo punto, rilevante anche per comprendere la reinterpretazione dell'azione non-violenta testimoniata dall'Arca, è bene soffermarsi con particolare attenzione. Preziose risultano, in via preliminare, alcune indicazioni dello stesso Lanza del Vasto: “*L'azione non-violenta si medita a lungo, innanzitutto sull'eccellenza della causa e sulla possibilità che essa può avere di smuovere la coscienza delle persone. Il non-violento si ritrova dinnanzi ad una moltitudine di ingiustizie, di crudeltà, di abusi contro i quali potrebbe scagliarsi. Egli deve saper scegliere, saper anche attendere; deve, prima di entrare in azione, diventare l'avvocato del diavolo contro la sua stessa causa e cercare di discernere quali possono essere i torti da parte sua, anticipare il nemico che lo accuserebbe accusandosi da sé e offrire riparazione in maniera tale da avere la verità e la giustizia dalla sua parte*”<sup>906</sup>. L'organizzazione di una campagna di lotta non-violenta costituisce una scienza e un'arte molto complessa, eppure straordinariamente avvincente, che può richiedere anni di meticolosa preparazione, addestramento e organizzazione. 1) In primo luogo, essa esclude e previene l'utilizzo o la minaccia della violenza nei confronti dell'avversario, agli antipodi perciò rispetto ai metodi dello stato: presuppone, inoltre, l'esplicitazione, all'interno e all'esterno del gruppo, della forte volontà di resistere attivamente alle ingiustizie considerate e dei rischi eventuali che ciò comporta. 2) In secondo luogo, chi porta avanti una lotta ‘satyagraha’ si attiene rigorosamente alla verità, allo scopo di esercitare la forza di persuasione, senza alcuna congiura, manipolazione, montatura: “*Il nostro capitano Jo ci diceva: ‘Non conviene sacrificare la minima particella di Verità alla più grande efficacia’. Aggiungo che se la non-violenza fosse adottata per un calcolo subdolo e come un'abile manovra, non esiterei a dire che si tratta di un calcolo infame e di una furberia ignobile, una speculazione sui buoni sentimenti altrui e sulla lealtà dell'avversario*”<sup>907</sup>. Ciò implica necessariamente un'analisi completa della natura e delle cause del conflitto, quindi dei vari interessi

---

<sup>903</sup> Citato in: Armando Alonso Piñero, *Crítica de la razón violenta*, Ed. Depalma, Buenos Aires, 1977; p. 164.

<sup>904</sup> Particolarmente significative sono, a tal proposito, due affermazioni risalenti al 12 maggio 1920 e al 28 febbraio 1940, in cui Gandhi esprime l'opinione secondo cui la politica sarebbe pervasiva “*come le spire di un serpente*”. [Citato in: Giuliano Pontara, *Reflections on Gandhi: Between Ethics and Politics*, in: Eva Pfössl (a cura di), *Between Ethics and Politics: Gandhi Today*, Routledge, New Delhi, 2014; p. 42]

<sup>905</sup> La Bondurant ha ben spiegato perché il processo del ‘satyagraha’ va ben oltre il mero compromesso: “*La resistenza non-violenta deve proseguire finché la persuasione conduce il conflitto ad un aggiustamento reciprocamente accettabile. Simile aggiustamento sarà una sintesi delle due posizioni ed un riadattamento soddisfacente per le due parti in conflitto. Non vi è vittoria, nel senso di trionfo di un lato sull'altro. Né vi è compromesso, nel senso che ogni parte cederebbe su porzioni del sua posizione precedente solo per giungere ad una soluzione. Le richieste non sono ‘abbassate’, ma si punta ad un innalzamento del livello di aggiustamento, che crei una nuova, mutuamente soddisfacente, risoluzione*”. [Fonte: Joan V. Bondurant, *Conquest of Violence: The Gandhian Philosophy of Conflict*, Princeton University Press, 1987 (1958); p. 197]

<sup>906</sup> René Doumerc, *Dialogues avec Lanza del Vasto*, Les Éditions du Cerf, Parigi, 1980; pp. 40-48.

<sup>907</sup> Ibidem.

in gioco. Diventa, pertanto, cruciale comprendere il punto di vista della controparte, minimizzando i danni contro di essa. *“Nell’azione non-violenta, davanti al rifiuto pacifico o provocatorio che gli è opposto, l’avversario è dapprima furioso. Poi, sconcertato dall’assenza di risposta violenta che lo priva di qualsiasi giustificazione e disarmo la sua collera, percepisce finalmente che non può continuare; che gli piaccia o no, deve cercare un accordo. Deve negoziare; vi si rassegna, ma poi vede che non è tanto male e forse allora giunge persino a convertirsi. [...] Il grado supremo, che è il placarsi interiore dell’avversario e la sua adesione alla verità, si è talvolta prodotto come una grazia; un’ammirazione reciproca può crearsi nella lotta”*<sup>908</sup>. Gli obiettivi da perseguire devono, inoltre, risultare eticamente accettabili e puntuali, di portata circoscritta per un eventuale ripiegamento futuro; i fini prefissati e dichiarati non dovrebbero essere cambiati nel corso della lotta, senza nemmeno approfittarsi della debolezza altrui. Le azioni non-violente non devono nascondere nulla, né essere svolte nella clandestinità, ma appellarsi al pubblico dibattito, informando persino l’avversario sui passi successivi. La menzogna è bandita, se non per salvare vite in pericolo. 3) In terzo luogo, per prendere parte ad una lotta satyagraha occorre essere disposti ad affrontare i massimi sacrifici in vista degli obiettivi essenziali, pronti a subire offese anche violente, a rinunciare ai propri privilegi; è, quindi, fondamentale intraprendere un serio percorso spirituale di sottomissione dell’ego e servizio a maestri autorizzati e qualificati, che consenta di liberarsi dalla paura della morte e sviluppare impavidità, abnegazione, autodisciplina, tenore di vita sobrio. È, per altro, raccomandato dar prova di buona fede, fermezza, disponibilità all’accordo e apertura al dialogo. 4) In quarto luogo, campagne e iniziative non-violente dovrebbero contraddistinguersi per spirito di servizio e sforzo propositivo, idealmente da parte di piccoli gruppi operativi e coesi su base volontaria; non dovrebbero mancare momenti di autovalutazione e persino di collaborazione per ‘fini sovraordinati’ con l’avversario, gettando così ponti verso la sua coscienza. Con la popolazione locale si dovrebbero instaurare buoni rapporti, coinvolgendola e mobilitandola sia nella lotta, sia nella formulazione di proposte e progetti su economie alternative, energie rinnovabili, mezzi di comunicazione dal basso, difesa popolare non-violenta, educazione non-violenta. 5) In quinto luogo, è importante restare aperti al compromesso in merito a obiettivi secondari; anche per questo il satyagraha era tenuto distinto dal ‘duragraha’, atto di superficiale ostinazione slegato da un sincero rigetto della violenza. 6) In sesto luogo, cruciale risulta la cura dei dettagli e la gradualità dei mezzi: detto altrimenti, non si ricorre alla lotta diretta prima di aver tentato tutti i mezzi istituzionali (es. arbitrato, negoziato, appello all’autorità costituita e all’opinione pubblica, petizioni); la strategia satyagraha, inoltre, parte dalle tattiche più blande (es. dimostrazione, marcia) a quelle più radicali (es. picchettaggio, boicottaggio, sabotaggio, ostracismo, sciopero, ‘hartal’<sup>909</sup>), fino a disobbedienza civile di massa, digiuni, invasioni pacifiche, governo parallelo. Il repertorio di lotta e guerriglia non-violenta è a dir poco inesauribile<sup>910</sup>, praticabile in qualsiasi contesto. In ogni caso, tuttavia, essa non può prescindere da un’avanguardia altamente formata e da uno o più figure carismatiche, anche a rotazione e per scopi specifici, che guidino ispirando fiducia, determinazione ed entusiasmo. Obiettivi collaterali sono, infine, assicurarsi risorse sia per il primo soccorso, sia per le spese legali a favore dei militanti arrestati, nonché leve comunicative per espandere il sostegno sociale alla causa propugnata. La costituzione di libere comunità, non solo tribali, quali azioni non-violente permanenti, rappresenta il

---

<sup>908</sup> Ibidem.

<sup>909</sup> Si tratta di un’azione di non-collaborazione in cui all’abbandono del posto di lavoro si accompagna la chiusura inaspettata, ma coordinate di uffici e negozi.

<sup>910</sup> Cfr.: Gene Sharp, *The Politics of Nonviolent Action*, Porter Sargent, Boston, USA, 1973; Michael N. Nagler, *Gandhi, economics and the new story*, in: Freddy Cante e Wanda Tatiana Torres, *Nonviolent Political Economy: theories and applications*, Routledge, New York, 2019; p. 162.

coronamento e assicura la sostenibilità di una simile impresa, al contempo pratica e filosofica, come dimostra la preziosa testimonianza dell'Arca. Benché Gandhi la concepisse come aperta a chiunque, *“aspettarsi che il fascista, il razzista e l'intera famiglia di sfruttatori prendano l'iniziativa di una lotta nonviolenta satyagraha è altrettanto ingenuo che aspettarsi una loro improvvisa conversione al socialismo”*<sup>911</sup>.

Nella concezione gandhiana lo stato é considerato *“pernicioso per l'umanità in quanto distrugge l'individualità che è la radice di ogni progresso. Lo stato rappresenta la violenza in una forma concentrata e organizzata. L'individuo ha un'anima, ma dal momento che lo stato è una macchina priva di anima, esso non può mai essere completamente liberato dalla violenza alla quale deve la sua stessa esistenza”*<sup>912</sup>. Benché ammettesse pragmaticamente come imperfetto, ma insostituibile, un ordinamento giuridico democratico in cui la coercizione sia ridotta al minimo e i contenuti normativi siano accettati dalla stragrande maggioranza della popolazione, persuasa di contribuirvi mediante la delega parlamentare, idealmente Gandhi auspicava una situazione di 'illuminata anarchia'<sup>913</sup>, scevra da intrighi, corruzione, demagogia, burocrazia, in cui ciascun individuo si governa da sé senza essere d'intralcio al prossimo, in spirito di umiltà<sup>914</sup> e non-violenza; come più percorribile via intermedia, tuttavia, caldeggiava il cosiddetto sistema decentrato dei 'cerchi oceanici', in cui le piccole comunità produttive, veri e propri *“modelli di una società sostenibile, conviviale, frugale, ecologica, indipendente e spirituale”*<sup>915</sup>, nominano dei 'pañcayat', tradizionali consigli di cinque membri revocabili, con potere legislativo, esecutivo e giudiziario (intestatari della proprietà collettiva della terra e responsabili per tutte le attività locali basilari, quali produzione di cibo, educazione, difesa) i quali a loro volta eleggono istanze provinciali, poi regionali, infine statali: un vertice ristretto, trasparente e in costante mutamento, si sarebbe così coniugato ad una confederazione di villaggi autonomi e interdipendenti, *“esattamente come i piccoli frutti esistono all'interno del melograno”*<sup>916</sup>. Con buona pace di quanti lo hanno accusato di aver ereditato e riproposto la medesima ambizione 'conquistatrice' dell'avversario imperiale<sup>917</sup>, Gandhi non tollerava né l'ipocrisia missionaria<sup>918</sup>, né la

---

<sup>911</sup> Giuliano Pontara, Replica, in: Movimento Nonviolento, *Marxismo e Nonviolenza*, Editrice Lanterna, Genova, 1977; p. 244.

<sup>912</sup> Giuliano Pontara (a cura di), *Introduzione a: M. K. Gandhi, Teoria e pratica della non-violenza*, Einaudi, Torino, 1996 (1973); p. CLI.

<sup>913</sup> Questa affermazione, apparsa in un articolo pubblicato su 'Young India' il 2 luglio 1931, sarebbe stata ripetuta undici anni dopo, nel pieno delle concitate manifestazioni di disobbedienza civile e in concomitanza con l'approvazione della risoluzione di Wardha, con cui si esigeva la fine immediata del dominio britannico, al grido di *“andate via dall'India e lasciatela libera all'anarchia di Dio!”*, che costò a Gandhi gli ennesimi due anni di carcere. [Citato in: Armando Alonso Piñeiro, *Crítica de la razón violenta*, Ed. Depalma, Buenos Aires, 1977; p. 134]

<sup>914</sup> L'accettazione volontaria della pena in caso di disobbedienza civile costituiva per Gandhi, in base a talune sue affermazioni, un'implicita ammissione di umiltà, in quanto veicola il messaggio che l'attivista non-violento può anche essere in errore, in talaltre una dimostrazione di fierezza: *“il nostro trionfo consiste nell'essere imprigionati senza aver commesso alcun delitto. Quanto maggiore è la nostra innocenza, tanto maggiore sarà la nostra forza, e tanto più rapida la nostra vittoria. Dimostrando di temere la prigione, ci riveliamo codardi quanto il governo”*. [Citato in: Giuliano Pontara (a cura di), *Introduzione a: M. K. Gandhi, Teoria e pratica della non-violenza*, Einaudi, Torino, 1996 (1973); p. CLVII]

<sup>915</sup> Satish Kumar, *Il Cammino è la Meta*, Fiori Gialli, Velletri, 2006 [1978]; p. 344.

<sup>916</sup> Vinôbâ Bhave, *I valori democratici: La politica spirituale di Gandhi attraverso le parole del suo discepolo*, Il Segno dei Gabrielli Editori, San Pietro in Cairano, 2008; p. 99.

<sup>917</sup> Cfr.: Domenico Losurdo, *La non-violenza: una storia fuori dal mito*, Laterza, Roma-Bari, 2010; p. 88.

<sup>918</sup> Celebre è, a tal riguardo, l'episodio in cui, alle esternazioni di comunione spirituale di un missionario cristiano britannico in India, che si dichiarava come lui 'uomo di Dio', Gandhi rispose irriverente: *“io sono un uomo di Dio travestito da politico, lei è un politico travestito da uomo di Dio”*. [Fonte: Michael N. Nagler, Gandhi, economics and the

logica di asservimento delle minoranze alla presunta ‘volontá generale’, né tantomeno l’assoggettamento a leggi ingiuste; contemplava, inoltre, un patriottismo lontano da qualsiasi competitività, che sul piano nazionale si traduceva in una forma di ‘socialismo cooperativo’, mentre su quello internazionale “*lo portava a negare quel concetto di sovranità nazionale comportante un diritto assoluto di proprietà sul territorio e sulle risorse che un popolo controlla*”<sup>919</sup>, senza che ciò lo rendesse propugnatore di un estrarattivismo globale. La dedizione alla nazione indiana, come dimostrò la sua assenza ai festeggiamenti per l’indipendenza, non era affatto esclusivista, ma il punto di partenza per un’elevazione morale e spirituale non solo di tutti i sudditi dell’impero britannico, ma dell’intero genere umano: si comprende, pertanto, quanto dovettero dolergli le subdole manovre politiche, improntate al consueto ‘divide et impera’, che condussero alla secessione del Pakistan. Stando a quanto riportato da Piñeiro, di cui però non è stata trovata rispondenza negli scritti consultati, lo stesso Lanza del Vasto avrebbe analizzato le teorie politiche di Gandhi, evidenziandone alcune analogie e differenze rispetto a comunismo, nazismo e capitalismo<sup>920</sup>, laddove svariati altri autori le hanno accostate ora all’anarchismo, ora al conservatorismo<sup>921</sup> e al situazionismo, ora ad un antimodernismo romantico, ora persino al fascismo<sup>922</sup>.

---

new story, in: Freddy Cante e Wanda Tatiana Torres, *Nonviolent Political Economy: theories and applications*, Routledge, New York, 2019; p. 163]

<sup>919</sup> Giuliano Pontara (a cura di), *Introduzione a: M. K. Gandhi, Teoria e pratica della non-violenza*, Einaudi, Torino, 1996 (1973); p. CLXI.

<sup>920</sup> Comune al comunismo sarebbe stata, per Lanza del Vasto, la centralità nella dottrina gandhiana del lavoro manuale, nonché dell’uguaglianza di diritti e doveri a prescindere dalle attitudini di ciascuno. Le analogie rispetto al nazismo, invece, avrebbero incluso l’autarchia, il corporativismo, la preminenza della volontà umana sulle condizioni economiche, il ricorso all’autorità personale, la formazione di quadri e capi. Infine, del capitalismo egli avrebbe ripreso i principi della libertà politica e del rispetto della diversità di opinioni. [Fonte: Armando Alonso Piñeiro, *Critica de la razón violenta*, Ed. Depalma, Buenos Aires, 1977; p. 153]

<sup>921</sup> Individuando le caratteristiche peculiari del conservatorismo moderno-coloniale nella preservazione di ordine e stabilità, soprattutto delle sedicenti ‘tradizionali’ strutture e istituzioni economiche e religiose, nel primato della società sull’individuo, nella subordinazione della libertà e iniziativa alle ‘pacificanti’ regole e procedure statuali, ma anche nella scarsa attenzione alla partecipazione politica dal basso, riteniamo che Gandhi, relativamente al contesto indiano, fu tutt’altro che conservatore, pur salvaguardando e rivalutando alcuni aspetti della cultura locale.

<sup>922</sup> Chi accusa Gandhi di fascismo si basa soprattutto sulla sua permanenza di tre giorni in Italia occorsa dall’11 al 14 dicembre 1931, durante un giro di visite in Europa iniziato il 12 settembre con l’approdo a Londra dopo due settimane di navigazione da Bombay, proseguito poi con vari incontri e conferenze nella capitale britannica, quindi con una breve puntata a Parigi e l’arrivo in Svizzera, ospite di Romain Rolland, dove sarebbe rimasto dal 5 all’11 dicembre. L’immagine che ne dipinsero i giornali di regime, come accuratamente documentato e ricostruito da Gianni Sofri sulla base di reperimenti presso archivi diplomatici, rapporti di polizia e scambi epistolari, risulta chiaramente diversa da ciò che in realtà avvenne. In un’intricata successione di pressioni e macchinazioni confidenziali tra vari intellettuali di regime, imprenditori e intermediari, Gandhi giunse privatamente a Roma come ospite di un ex-aviatore antifascista amico di Rolland, il quale lo aveva precedentemente avvertito “*che i fascisti avrebbero cercato di operare nei suoi confronti una ‘annessione sorniona’, come già avevano fatto con Tagore*”, alludendo alla controversa visita nel ’25 del fondatore di Shantiniketan, da cui sarebbero scaturiti espliciti, reciproci e ripetuti apprezzamenti con il duce. Premunito e saldo nelle proprie convinzioni, Gandhi e il suo seguito, anche di spie inglesi e poliziotti in borghese, assistettero nella capitale alle spettacolari parate militari di bambini e giovani armati, qualificate nel diario dei suoi segretari come ‘disgustose’, preferendo i luoghi di assistenza a madri e infanti; un incontro con alcune donne, tenutosi il 13 dicembre, ma occultato dalla censura, fu la sola occasione in cui il Mahatma poté parlare pubblicamente di non-violenza. Non fu ricevuto da Papa Pio XI, ma incontrò informalmente sia Mussolini, sia altri gerarchi di partito, ma non il ministro degli esteri, che voleva evitare ulteriori disagi con Londra. La strumentalizzazione della visita di Gandhi, precisa Sofri, ebbe certamente luogo sulla stampa di regime prima e dopo la sua partenza da Brindisi, ma anche negli ambienti antifascisti, generalmente poco entusiasti dell’avvenimento ed eurocentricamente ignoranti, eccetto Capitini e pochi altri, del pensiero di Gandhi, quindi della non-violenza; non pochi antifascisti, inoltre, erano diventati esuli negli stessi paesi coloniali, tanto ‘liberal-democratici’ da opprimere il resto del mondo. Sulla nave di ritorno, Gandhi scrisse a Rolland che apprezzava di Mussolini l’amore per il popolo e del suo regime le politiche a favore dei contadini e dei poveri, l’opposizione all’iperurbanizzazione, il coordinamento tra capitale e lavoro, ma ne deprecava fortemente l’autoritarismo, presente però a suo avviso anche nelle democrazie. Giunto in India fu arrestato e durante la prigionia nel carcere di Yeravda ricevette in



### 3.1.4 La rifondazione dell'ahimsā nel pensiero di Vinôbâ Bhavê<sup>923</sup>

Vinayak Narhari Bhavê nacque l'11 settembre 1895 in un piccolo villaggio del Maharashtra, da una famiglia di brāhmana. Il lavoro dei contadini nei campi, i campanelli delle celebrazioni serali, il suono dei mulini azionati a mano, le case di fango e i canti devozionali intonati dalle donne sarebbero stati tra i piú vividi ricordi d'infanzia, marchiati a fuoco nella sua memoria e influenti sulle sue idee da adulto. Studente brillante e amante della matematica, trascorse molti pomeriggi a studiare libri di religione e politica, soprattutto di Tilak e Mazzini, presso la biblioteca centrale della città di Baroda, aggirando sin dall'adolescenza la censura del Raj britannico; fondò persino un'associazione giovanile indipendentista per la discussione di tematiche nazionali. Ispirato dalla pietà di sua madre, hindu ortodossa, decise di pronunciare il voto di celibato all'età di dodici anni. Irrideva fortemente il ceto di funzionari coloniali indiani istruiti nella madrepatria e di ritorno come 'longa manus' della Corona; decise per questo, nonostante l'insistenza del padre, di non iscriversi all'università. "*Vinayak aveva due pensieri in mente. Innanzitutto, voleva conseguire la suprema conoscenza spirituale, la Brahavidya, in secondo luogo era intenzionato a diventare un rivoluzionario politico*"<sup>924</sup>. All'età di ventun anni non si diresse, quindi, né sull'Himalaya, né in Bengala, ma verso Kashi, Benares, dove si insediò sulle sponde del Gange per studiare le śruti. Guadagnandosi da vivere con qualche lezione d'inglese e frequentando i pasti gratuiti al tempio, visse ben presto la tragica esperienza, molto significativa per un percorso di ricerca di Dio appena intrapreso, di finanziare la cremazione del suo migliore amico. Le speculazioni filosofiche ben presto lo tediaron: "*nel dualismo tra Dio e il mondo, il senso di completezza andava perduto. Dio può essere realizzato solo attraverso il mondo*"<sup>925</sup>. Impressionato da un discorso di Gandhi del 6 febbraio 1916, appena tornato dal Sud Africa e in giro per tutta l'India, in cui si dichiarava 'anarchico atipico' (per prendere le distanze dagli attentatori violenti), condannava le atrocità inglesi, la complicità delle élites ricche e la miseria della stragrande maggioranza della popolazione, Vinayak gli scrisse e ricevette in risposta un invito all'ashram di Kochrab, vicino Ahmedabad. Ansioso ed emozionato, fu sorpreso di incontrare e assistere da subito il Mahatma, intento a sciacquare le verdure per il pranzo; principio di una straordinaria amicizia e primo insegnamento sull'importanza del lavoro manuale, "*questo storico incontro in cucina si dimostrò come amore a prima vista*"<sup>926</sup>. Ribattezzato Vinôbâ, comprese che nella collaborazione con Gandhi, presso il quale volle trasferirsi e di cui apprezzò da subito la fede indefettibile nei valori morali, la purezza dei fini e dei mezzi, nonché l'indulgenza non artificiosa

---

dono il libro di Gaetano Salvemini 'The Fascist Dictatorship in Italy', che accrebbe il suo disprezzo del fascismo e, in particolare, delle crudeli persecuzioni e uccisioni perpetrate. I crimini di guerra in Abissinia e le vicende della seconda guerra mondiale indussero infine il Mahatma a definire Mussolini e Hitler, con le rispettive cerchie, come la 'feccia della terra', pur sperando sempre, in linea di principio e come per l'imperialismo britannico, in una loro redenzione. [Fonte: Gianni Sofri, *Gandhi in Italia*, Il Mulino, Bologna, 1988]

<sup>923</sup> È stato particolarmente interessante scoprire che la traduttrice in inglese dell'autobiografia di Vinôbâ Bhavê, 'Moved by Love', pubblicata postuma nel 1994, fu la quacchera Marjorie Sykes, già collaboratrice di Tagore sin dal 1928, poi di Gandhi nel '47, la quale nel '57 sarebbe stata invitata a presiedere l'avvio del comitato panindiano dello Shanti Sena, l'Esercito della Pace, che Vinôbâ voleva guidato da donne. Costei fu successivamente consulente del movimento per i diritti civili negli Stati Uniti e in Canada, fino al coinvolgimento nel monitoraggio del cessate il fuoco tra il governo indiano e gli indipendentisti del Nagaland tra il '64 e il '67.

<sup>924</sup> Arya Bhushan Bhardwaj, *Acharya Vinôbâ Bhavê: Life and Mission*, Jai Jagat Mahotsava, Gandhi-in-Action, New Delhi, 1984; p. 3.

<sup>925</sup> Satish Kumar, Introduzione a: *Moved by Love: The Memoirs of Vinôbâ Bhavê*, Paramdham Prakashan, Pavnar, India, 1994; p. 7.

<sup>926</sup> Ibidem, p. 4.

verso l'avversario, trovavano finalmente conciliazione le due grandi aspirazioni della sua vita. Nel 1917 chiese un anno di congedo per studiare il sanscrito e recuperare un miglior stato di salute, obiettivo che conseguì praticando trecento Suryanamaskara, 'saluti al sole', ogni giorno. Tornò da Gandhi presso il nuovo 'Satyagraha Ashram' di Sabarmati, dove anche membri del Partito del Congresso venivano a consultarlo, finché nel pieno dei sommovimenti seguiti al massacro di Amritsar e all'avvio della prima campagna di non-cooperazione decise di attivarsi per un breve periodo nel suo contesto natio, in concomitanza con la morte della madre; elogiandone l'operato ed ammirandone l'attitudine, Gandhi nominò Vinôbâ responsabile dell'ashram, dove questi avrebbe insegnato matematica e sanscrito. Nel 1921, su richiesta di Jamnalal Bajaj, Gandhi inviò Vinôbâ a fondare, insieme ad altri satyagrahi, un nuovo ashram a Wardha, dove fu sperimentata una disciplina ancor più serrata tesa ad accrescerne l'autosufficienza: ciascuno lavorava (in ambito di filatura, tessitura, educazione, servizio alle mucche, ausilio ai lebbrosi) e sperimentava (in agricoltura, alimentazione, industrie di villaggio) in base alle proprie capacità e riceveva secondo i propri bisogni. Poliglotta, avverso all'intoccabilità e di incredibile solerzia, Vinôbâ faceva a brandelli le lettere di encomio che Gandhi gli inviava, durante gli undici mesi all'anno in cui non si vedevano, per non istigare neanche la minima traccia di egotico orgoglio. L'Ashram divenne un luogo "dove compiti onnicomprensivi sono svolti in modo integrato"<sup>927</sup>, in vista di una ricerca al contempo spirituale e temporale, che potesse essere di esempio per la società. Gandhi suggerì al suo discepolo, diventato scheletrico a causa della dura fatica e della severa autodisciplina, di interrompere l'alacre impegno; fu, comunque, una pausa momentanea. Tra il 1923 e il movimento 'Quit India' nel '42, Vinôbâ, insieme al folto gruppo di suoi seguaci, partecipò a innumerevoli azioni non-violente (il Mahatma lo nominò persino tra i primi satyagrahi, insieme a Nehru, nella campagna, risonante a livello mondiale, di disobbedienza civile individuale lanciata tra il '40 e il '41), arrestato ben sei volte. Nel 1925 fuoriuscì dal Partito del Congresso, deluso dalla disumanità delle regole. I periodi trascorsi dietro le sbarre furono ottime occasioni per letture, traduzioni e scrittura, specialmente su Corano, Dhammapada e Vangelo; giunse, in particolare, alla conclusione che "le tecniche delle guerre violente e non-violente differiscono totalmente. Mentre chi partecipa alle prime vuole aumentare il potere distruttivo delle sue armi, in una lotta non-violenta è doveroso affinare la purezza dei propri strumenti"<sup>928</sup> e la mitezza dei propri metodi. Vinôbâ fu molto deluso il 15 agosto 1947 dalla concomitanza di partizione e indipendenza. Lo stesso Gandhi dichiarò che, se il suo pupillo si fosse impegnato nella politica istituzionale, avrebbe potuto dare un contributo essenziale al lavoro delle commissioni del Congresso in vista della riunione per il rilancio di un programma costruttivo adattato alla mobilitazione di massa prevista nel febbraio 1948; il 30 gennaio, tuttavia, il Mahatma fu assassinato. Già persuaso sulla distanza tra la non-violenza e il prudente atteggiamento di "evitare le difficoltà riducendo al minimo il tasso di cambiamento sociale"<sup>929</sup>, Vinôbâ disperò per non essere riuscito ad impedire che un suo pari riponesse ancora fiducia nell'omicidio. Alla conferenza generale tenutasi a Sevagram dall'11 al 14 marzo, non solo decise di abbandonare l'ashram, ma propose anche la formazione sia del 'Sarvodaya Samaj', sia del 'Sarva Seva Sangh', confederazione di tutte le organizzazioni attive nella realizzazione del programma costruttivo. Il primo ministro Nehru lo invitò a intervenire in sostegno della tribù dei Meo, vicino Nuova Delhi, ma i rapporti con la burocrazia e l'atteggiamento apatico, sconsiderato e, soprattutto, fautore della

---

<sup>927</sup> Satish Kumar, Introduzione a: *Moved by Love: The Memoirs of Vinôbâ Bhave*, Paramdham Prakashan, Pavnar, India, 1994; p. 7.

<sup>928</sup> Arya Bhushan Bhardwaj, *Acharya Vinôbâ Bhave: Life and Mission*, Jai Jagat Mahotsava, Gandhi-in-Action, New Delhi, 1984; p. 10.

<sup>929</sup> Vinôbâ Bhave, *I valori democratici*, Il Segno dei Gabrielli Editori, San Pietro in Cairano, 2008; p. 128.

dipendenza del popolo da parte della nuova amministrazione statale, lo indussero a ritirarsi. Per Vinôbâ il recupero della missione di Gandhi consisteva nella liberazione delle masse da ogni forma di sfruttamento e nella conquista dell'autogoverno locale; durante svariate assemblee di villaggio spiegò: *“mentre il governo può essere mantenuto con la violenza, l'autogoverno è praticamente impossibile senza non-violenza. Il termine vedico ‘Swaraj’ connota il governo di ognuno su di sé”*<sup>930</sup>. Fu in quest'ottica che il primo gennaio 1950 avviò la campagna itinerante di affrancamento dal denaro; Jayaprakash Narayan, esponente socialista e veterano anticoloniale, lo informò in quel frangente che in varie regioni del paese guerriglie comuniste d'ispirazione marxista-leninista e maoista stavano cominciando a sottrarre le terre ai ricchi latifondisti per mezzo della lotta armata. In occasione della Conferenza Sarvodaya del 7 marzo 1951, che raggiunse camminando per trecento miglia in un mese, Vinôbâ evidenziò il ruolo cruciale di rifondazione sociale al quale erano chiamati i satyagrahi e le satyagrahini del Sarva Seva Sangh, invitati da allora a rinsaldare la propria vocazione lungo cinque direttrici, convergenti nel servizio disinteressato: purificazione interiore, pulizia esteriore, lavoro manuale, tranquillità e dedizione infaticabile. Nel villaggio diseredato di Pochampalli, abitato da comunità di intoccabili, chiese il 18 aprile se qualcuno avesse terreni da offrire ai fratelli Harijan che ne erano sprovvisti: alla prima generosa donazione, anche di semi e attrezzature, il ‘Bhūdan-yajña’, il ‘sacrificio del dono della terra’, ebbe finalmente inizio. Sarebbe stato *“uno dei movimenti rivoluzionari non-violenti più importanti della storia”*<sup>931</sup>. Con fede incrollabile in Dio e nell'aritmetica, Vinôbâ continuò le sue peregrinazioni da illustre mendicante in lande martoriate dalla miseria, evitando tutti quei luoghi chiusi a paria e fedeli di altre religioni, raccogliendo così in pochi mesi decine di migliaia di ettari coltivabili, immediatamente redistribuiti, con l'aiuto del movimento Sarvodaya in espansione, tra i poveri nullatenenti. Sui proprietari titubanti si abbatteva la pressione di un'opinione pubblica sempre più convinta che *“la base dell'egoismo umano è nel possesso della terra”*<sup>932</sup>. Secondo Vinôbâ ciascun individuo era tenuto a offrire almeno in parte i propri beni e la propria intelligenza alla società. Questa avrebbe dovuto, dal canto suo, fare progressivamente a meno di tutte quelle istituzioni governative ed ecclesiali che si arrogano autorità in nome di servizi resi: *“quando i nostri doveri sono affidati ai preti e i nostri doveri sociali ai politici sembra che non abbiamo altro da fare che mangiare, bere e dormire”*<sup>933</sup>. Pian piano interi villaggi, in quello che divenne noto come ‘Gramdan’, decisero di donarsi: la visione di una ricostruzione non-violenta, su basi di compassione e non di punizione<sup>934</sup>, della società, in cui l'apparato statale sarebbe ‘morto per deperimento’, si faceva sempre più nitida. Gli individui ordinari, riteneva, sono ‘schiavi della legge’, giacché in sua presenza si comportano rettamente, ma in sua assenza seguono strade sbagliate: si deduce, pertanto, che l'utilità dell'intervento normativo statale *“non è per persone di moralità buona o per quelle di moralità cattiva, ma per quelle moralmente deboli”*<sup>935</sup>. Unica via di uscita, a suo avviso, dal flagello della logica repressiva, mai solo

---

<sup>930</sup> Arya Bhushan Bhardwaj, *Acharya Vinôbâ Bhave: Life and Mission*, Jai Jagat Mahotsava, Gandhi-in-Action, New Delhi, 1984; p. 15.

<sup>931</sup> Federico Fioretto, *Introduzione a: Vinôbâ Bhave, I valori democratici: La politica spirituale di Gandhi attraverso le parole del suo discepolo*, Il Segno dei Gabrielli Editori, San Pietro in Cairano, 2008; p. 18.

<sup>932</sup> *Ibidem*, p. 162.

<sup>933</sup> *Ibidem*, p. 75.

<sup>934</sup> A proposito delle percosse e di altre pratiche educative violente a danno dell'infanzia, Vinôbâ commentava: *“C'è un triplo errore in questo: primo, è sbagliato infliggere punizioni; secondo è sbagliato sottomettersi a una punizione; terzo è sbagliato modificare il comportamento di qualcuno mediante la paura di una punizione”*. [Fonte: *Ibidem*, p. 144]

<sup>935</sup> Vinôbâ Bhave, *I valori democratici: La politica spirituale di Gandhi attraverso le parole del suo discepolo*, Il Segno dei Gabrielli Editori, San Pietro in Cairano, 2008; p. 138.

statale, ma ai suoi occhi anche di genitori e capi religiosi, sarebbe stata “quella di abbandonare il potere, ma né quelli che lo detengono, né quelli che lo cercano si sognano mai di farlo”<sup>936</sup>: lui stesso chiedeva nelle sue preghiere di sradicare dal suo cuore qualunque desiderio di vantare influenza sul prossimo: Surya Narāyana, il Divino Supremo in forma di Sole, esclamava, “è il nostro modello: il Karma-yoga, il lavoro senza alcun pensiero alla ricompensa, è il nostro metodo. Seguendo questo cammino e con quest’ideale il mondo potrà liberarsi velocemente del potere coercitivo”<sup>937</sup>. Alla Conferenza Sarvodaya del ’54 a Bodhgaya, alla quale fu presente anche Shantidas, Jayaprakash Narayan donò la propria vita all’opera di Vinôbâ: pochi sanno, tuttavia, che, nonostante l’aspirazione comune al superamento del socialismo ecocida<sup>938</sup>, ambedue si sarebbero in seguito detti favorevoli all’impiego dell’energia nucleare per fini civili. Ciascuna delle circa sessantamila ‘repubbliche rurali’ indiane si erano ormai trasformate, a fine anni ’60, in laboratori di democrazia diretta<sup>939</sup> e autogestione popolare: “vera democrazia – sosteneva – significa che ogni cittadino è responsabile per il benessere della società, e che i talenti di ogni cittadino vengono sviluppati e utilizzati”<sup>940</sup>. Nel novembre ’56 si contavano circa ventiquattro milioni di ettari ceduti da quasi mezzo milione di donatori, talvolta però solo sulla carta. Nei villaggi aderenti al Sarvodaya Patra<sup>941</sup> le decisioni sarebbero state assunte all’unanimità, il commercio privato sarebbe stato bandito, i contenziosi risolti dagli anziani, la sanità e l’educazione riorganizzate su basi comunitarie; la stessa polizia, in un sistema decentrato e senza piú partiti o fazioni, si sarebbe a lungo andare rivelata superflua, tanto quanto le forze armate. Si prevedeva, inoltre, come nell’architettura preconizzata da Gandhi, che “ogni famiglia avrebbe avuto un rappresentante, che i rappresentanti avrebbero eletto all’unanimità un consiglio di villaggio. Le decisioni di questo consiglio sarebbero state ratificate dall’assemblea del villaggio”<sup>942</sup>. Se non esiste una collettività senza singoli, così chiunque è inevitabilmente

---

<sup>936</sup> Ibidem, p. 145. Proseguiva il discorso incensando la rinuncia di Śaṅkarācārya a trattenere la benché minima autorità, sostenendo che la sua sola ‘arma’ era l’esposizione e la spiegazione paziente fino al raggiungimento dell’altrui comprensione.

<sup>937</sup> Ibidem, p. 147.

<sup>938</sup> Cfr.: Jayaprakash Narayan, *From Socialism to Sarvodaya*, in: *Essential Writings (1929-1979)*, Konark, New Delhi, 2002.

<sup>939</sup> “La democrazia moderna è nata come protesta contro il potere dei Re e per tale ragione soffre degli stessi difetti della monarchia che ha sostituito: il vero potere rimane nelle mani di un governo centrale. [...] Tra i nostri antichi Re ci furono alcuni tiranni che oppressero il popolo in una certa misura, ma l’effetto della loro tirannia non fu così ampio. Essi non poterono controllare la vita quotidiana. Oggi, invece, non è piú possibile separare la politica dalla vita; tra il centro e gli stati si assomma il potere di controllare le faccende di ogni villaggio dell’India, i villaggi non hanno il diritto di prendere alcuna decisione”. [Fonte: Vinôbâ Bhave, *I valori democratici*, Il Segno dei Gabrielli Editori, San Pietro in Cairano, 2008; p. 74]

<sup>940</sup> Ibidem, p. 164.

<sup>941</sup> Satish Kumar, per otto anni volontario e attivista del movimento Sarvodaya e dell’Esercito della Pace, ha raccontato, in un dettaglio significativo, la strategia adoperata da Vinôbâ Bhave per rendere i satyagrahi impegnati nella lotta non-violenta autosufficienti: “Egli stabilì che tutti i sostenitori e i simpatizzanti della rivoluzione non-violenta, tutti coloro che facevano dono della terra, o che la ricevevano in dono, così come coloro che accettavano la non-violenza come un mezzo di rivoluzione sociale sarebbero stati richiesti di tenere in casa un recipiente in cui un bambino della famiglia mettesse un pugno di grano una volta al giorno. Il grano così raccolto forniva ai soldati della Pace il necessario per il loro sostentamento. Era convinzione di Vinôbâ che con l’instaurazione di quell’abitudine, il popolo avrebbe rivolto un costante pensiero a noi volontari, e ogni volta che ci saremmo recati a ricevere dalle loro mani il pugno di grano, quella sarebbe stata una naturale occasione di comunicare con la gente e di tenerla al corrente di come procedeva il nostro lavoro. ‘Patra’, che in hindi significa ‘recipiente’, venne così a far parte del nome del nostro movimento, il ‘Sarvodaya Patra’, istituito in precedenza da Gandhi”. [Fonte: Satish Kumar, *Introduzione a: Vinôbâ Bhave, La legge dell’amore: Antologia di scritti originali*, Città Nuova Editrice, Roma, 1973; pp. 15-16]

<sup>942</sup> André Bernard, *Vinôbâ, Anarchisme et Non-violence*, n. 1, aprile 1965; p. 3.

immerso in una rete di interrelazioni: individuo e società, ribadiva Vinôbâ, non sono in contraddizione, ma costituiscono due facce della stessa medaglia; la sfida maggiore era, a suo avviso, far sì che il singolo diventasse capace di autogoverno, convivenza e cooperazione non-violenta con il prossimo, non solo umano, in qualunque circostanza. Era stata la delega, insita nella modernità coloniale, a rendere l'umano dipendente, indifeso, incapace di responsabilizzarsi per mezzo dell'autocontrollo morale, quindi impaurito e bisognoso di protezione da parte di astrazioni sovraordinate: libera dallo stato, la società non sarebbe stata caotica, ma ordinata in maniera tale da dislocare l'autorità amministrativa nei villaggi. Se il potere politico, si domandava, avesse potuto realmente liberare l'umanità dai flagelli che la opprimono, perché mai Gautama Siddharta avrebbe abbandonato il regno? Considerato da alcuni conservatore e reazionario, giacché smorzante la carica insurrezionale dei braccianti, da altri riformista, il disegno non-violento di Vinôbâ, inteso in primis ad ampliare l'autostima degli ultimi, giungeva alle medesime riflessioni, dagli altalenanti toni anarchici, del suo maestro, come si evince da affermazioni del genere: *“lo stato è diventato dappertutto una macchina formidabile di tirannia e oppressione, di violenza e razzia organizzate, per mezzo del quale alcune persone governano e sfruttano la maggioranza”*<sup>943</sup>. Vinôbâ auspicava la collocazione del sistema politico nel quadro di uno stato che non escludesse a priori la possibilità di decentrarsi al punto da autodissolversi, proprio come Gandhi aveva suggerito al Congresso<sup>944</sup> una volta ottenuta l'indipendenza; una delle poche funzioni da demandare all'apparato pubblico sarebbe stato il transitorio blocco di importazioni controproducenti per le economie contadine e artigianali locali. Persino lo 'stato sociale' era ai suoi occhi causa di controllo soffocante; in merito alla sanità pubblica, in particolare, dichiarava con disinvoltura: *“se cominciamo a decidere da noi stessi che medicine dare ai nostri bambini, il lavoro del governo e la sua autorità saranno parimenti ridotti e noi avremmo conquistato una libertà in più. È mia opinione che sia una pura e semplice tirannia il fatto che il governo decida quale sistema terapeutico dovremmo usare”*<sup>945</sup>. Analogamente, l'istruzione avrebbe dovuto essere a suo avviso completamente svincolata dall'ingerenza statale. Ridotto al minimo e meramente suppletivo, il governo centrale residuale non sarebbe stato né vedico, né laico, ma 'vedantico', dove *“nessuna forma di devozione è proibita e tutte sono ritenute di pari dignità”*<sup>946</sup>. Sebbene fosse un mentore per migliaia di persone, inclusi i governanti del paese, Vinôbâ era del parere che *“l'esperienza spirituale di ognuno è, ad ogni istante, nuova, fresca e unica, sicché non può venire categorizzata, messa in piccionaia o collocata in una tradizione di setta”*<sup>947</sup>. Aperto a dialogare con qualsiasi forza partitica senza mai comprometersi con i detentori del potere, l'Ācārya non faceva leva sui disaccordi, ma nemmeno cedeva sulla purezza delle proprie posizioni; con l'obiettivo di una rettificazione della politica e di una 'unione delle anime divise' per motivi di classe, credo e casta, si esprimeva con discrezione in un periodico in hindi fondato nel '64 e intitolato

---

<sup>943</sup> Citato in: André Bernard, *Vinôbâ*, Anarchisme et Non-violence, n. 1, aprile 1965; p. 5.

<sup>944</sup> Questo si sarebbe dovuto trasformare in un 'Lok Sevak Sangh', un'associazione di servitori del popolo *“che si terranno alla larga dalla giostra del potere, che staranno all'erta e in guardia, coscienti nella propria valutazione dei fatti e pronti a sacrificarsi”*; per simile proposito, in cui tutti i politici e i governanti sarebbero diventati altruisti, devoti al bene comune e distaccati da qualsiasi tornaconto, Gandhi si prodigò fino a pochi minuti prima di essere ucciso. [Fonte: Vinôbâ Bhave, *I valori democratici*, Il Segno dei Gabrielli Editori, San Pietro in Cairano, 2008; p. 168]

<sup>945</sup> Ibidem, p. 80.

<sup>946</sup> Ibidem, p. 52.

<sup>947</sup> Satish Kumar, *Introduzione a: Vinôbâ Bhave, La legge dell'amore: Antologia di scritti originali*, Città Nuova Editrice, Roma, 1973; p. 13.

‘Maitri’ (‘Amicizia’). È facile ormai comprendere perché le esperienze del Bhūdan e del Gramdan<sup>948</sup>, strumenti per la costruzione di “una società libera ai cui membri è stato insegnato come salvaguardare la propria libertà sia contro lo sfruttamento interno che l’aggressione esterna”<sup>949</sup>, suscitassero sin dagli anni ’60 ammirazione presso ambienti social-libertari occidentali. Secondo altri osservatori, tuttavia, esse avrebbero attecchito solo in aree con preesistenti forme di proprietà collettiva, senza “portare niente di nuovo nella struttura della società, nei metodi e nei rapporti di produzione”<sup>950</sup>. È rilevante, inoltre, constatare che, durante l’intero arco della sua vita, Vinôbâ considerò la non-violenza come “una forza che sia opposta alla violenza [...] e sia distinta dalla forza della legge”<sup>951</sup>.

Stabilitosi dal 7 ottobre 1970<sup>952</sup> in uno degli ashram da lui fondati<sup>953</sup> e dopo più di settantacinquemila chilometri percorsi a piedi da un capo all’altro dell’India, assisté alla decelerazione delle mobilitazioni in sua assenza, dovuta sia agli ostacoli legali frapposti dal governo centrale, sia alla scarsa sincerità e declinante motivazione dei volontari coinvolti; non esitò, comunque, a condividere varie bozze di programma per un ordine sociale non-violento, imperniato su cinque priorità: emancipazione spirituale; consolidamento del Gram Swaraj, l’autogoverno di villaggio; accrescimento dello Śanti Sena<sup>954</sup>; costituzione di una Ācāryakul, comunità di educatori illuminati che avrebbero praticato onestamente ciò che avessero predicato; armonizzazione inter-linguistica. Il 5 novembre 1982, alla veneranda età di ottantasette anni, Vinôbâ decise di incamminarsi verso la morte smettendo di alimentarsi per otto giorni, benché continuasse raggiante “a cantare nel suo cuore

---

<sup>948</sup> Cfr.: Marc Puissant, *Vinôbâ et les mouvements Boudhan et Gramdan*, in: *Inde: non-violence d’hier et d’aujourd’hui*, Alternatives non violentes, n. 13, 1975; pp. 17-23.

<sup>949</sup> Ibidem, p. 78.

<sup>950</sup> Tiziani Terzani, *Prefazione*, in: Louis Fischer, *La vita di Gandhi*, La Nuova Italia, Firenze, 1971; p. VIII.

<sup>951</sup> Vinôbâ Bhave, *I valori democratici*, Il Segno dei Gabrielli Editori, San Pietro in Cairano, 2008; p. 176.

<sup>952</sup> Applicava a se stesso la pratica Jaina dello ‘sthanakavasi’, cioè di colui che, dopo aver rinunciato a qualsiasi avere e luogo mondano, elegge un sito di reclusione e vi resta fino a lasciare il corpo. Quella data era, inoltre, particolarmente importante in quanto lo stesso giorno di quarant’anni prima aveva intrapreso, in carcere, la traduzione in Marathi del Bhagavad Gītā.

<sup>953</sup> Definiti da Vinôbâ ‘laboratori di vita’, agricoli, artigianali e aperti al resto della società, essi in ordine cronologico furono: 1) Il Samanvaya Ashram sorto il 18 aprile 1954 a Bodhgaya, in Bihar, località prescelta per omaggiare la vita del Buddha; 2) Il Brahavidya Mandir, a Pavnar, nel Maharashtra, fondato il 25 marzo 1959, luogo di particolare approfondimento della conoscenza spirituale, affidato ad un gruppo di donne proprio per segnare la volontà di rottura con il dispotismo del dominio maschile; 3) Il Prasthan Ashram a Pathankot, in Punjab, nell’ottobre 1959, a vocazione più spiccatamente interconfessionale e di assistenza ai lavoratori migranti diretti in e provenienti dal Kashmir; 4) Il Visarjan Ashram a Indore, nel Madhya Pradesh, costituito il 15 agosto 1960, attento specialmente alle problematiche urbane e al benessere di maternità e infanzia; 5) Il Maitri Ashram a Lakhimpur Nord, nell’Assam, nato il 5 marzo 1962, fucina di idee per un connubio di ricerca scientifica e interiore, al fine di arricchire e guidare il programma costruttivo ed estirpare la xenofobia anti-cinese; 6) il Vallabha Niketan a Bangalore, in Karnataka, riaperto nel 1965 sulle ceneri del Viśvanīdam Ashram, durato dal 1959 al 1962 e frequentato anche dal giovane Satish Kumar, dedicato alla memoria dello swami che lo aveva diretto e alla cui morte era stato precedentemente chiuso. Nel 2008 vi erano ancora in India circa duemila villaggi dedicati a Vinôbâ, tra le ultime vestigia del movimento Sarvodaya e del Gramdan.

<sup>954</sup> Poteva aspirare a diventare guerriero non-violento “solo chi serve come una madre. Quando noi serviamo con l’amore di una madre e quando c’è un legame di affetto tra noi e la gente, non potremo considerare la nostra vita troppo preziosa quando [sarà] messa di fronte ad una situazione difficile. Il sacrificio sarà cosa naturale”. Lo Śanti Sena costituiva un vero e proprio metodo di difesa civile, articolato in tre aree concentriche di prossimità decrescente rispetto alla vita di villaggio: un’Armata di Servizio Devozionale, un’Armata di Pace interna alternativa alla polizia, un’Armata di Pace esterna che sostituisse l’esercito. Discepoli e discepole nel ‘satyagraha’, animatori del movimento Sarvodaya, seminavano concordia con la semplice presenza operosa tra la gente comune. [Fonte: Giorgio Ceragioli e AAVV, *Verso una Difesa Popolare Nonviolenta per l’Italia?*, Centro di Studi e di Formazione sui Diritti dell’Uomo e dei Popoli, CEDAM, Padova, 1988; p. 86]

al ritmo di 'Rām Hārī' fino all'ultimo respiro alle 9:30 del 15 novembre 1982, come un ṛṣi vedico"<sup>955</sup>.

### 3.2 Un paradigma contemporaneo di non-violenza

L'assunzione di qualsiasi responsabilità in società permeata dalla violenza significa intraprendere una lotta, quindi esercitare una o più forze: è su questo piano conflittuale, inscindibile da una vigile riflessione sul senso del confronto stesso, che l'astensione dalla violenza può operarsi. Se intesa come "organizzazione di idee e relative pratiche in un sistema di credenze più o meno coerente, che veicolano un impegno"<sup>956</sup>, la non-violenza potrebbe apparire come un'ideologia; fatichiamo, tuttavia, a comprendere, alla luce del suo ampio e profondo significato, quale 'interesse' concreto essa possa servire, se non il buon esito di azioni finalizzate all'armonia della vita nel riequilibrio volontario del potere di ognuno, finalmente capace di trascenderne il desiderio. Ancor prima della violenza, le si contrappone l'egotismo, antitesi alla superiore realizzazione dell'unità; così intesa, la non-violenza acquista il valore di "capacità umana universale di pensare, sentire, volere, comprendere, agire e apprendere verità spirituali"<sup>957</sup>. Una non-violenza faziosa, partigiana o missionaria sarebbe, in quest'ottica, un'assurdità: essa dischiude una potenza spirituale da cui discende una forza morale, che però si disintegra in presenza di ostentazione ed auto-compiacimento. La non-violenza può essere letta altresì come un principio di 'generatività', in base al quale "subire, agire, sentire, pensare, amare secondo quanto richiedono il far nascere e il prendersi cura di chi ci è affidato"<sup>958</sup>. Secondo il 'dicotomico' ragionamento del professor Antonino Drago<sup>959</sup>, tre sarebbero le scelte più importanti su cui oggi chiunque si ispiri alla non-violenza dovrebbe riflettere e accordarsi:

- Fede nella persona umana e/o in Dio oppure nella scienza<sup>960</sup>, nella ragion di stato?

---

<sup>955</sup> Arya Bhushan Bhardwaj, *Acharya Vinôbâ Bhave: Life and Mission*, Jai Jagat Mahotsava, Gandhi-in-Action, New Delhi, 1984; p. 19.

<sup>956</sup> John Bowker (a cura di), *The Oxford Dictionary of World Religions*, Oxford University Press, 1997; p. 465. La citazione prosegue sottolineando che l'ideologia si caratterizza per il perseguimento sistematico, attraverso azioni o politiche, di obiettivi che ne "escludono vigorosamente altri". Il dibattito sull'inclusione o meno delle religioni nella nozione di ideologia resta aperto, così come sulla sua restrizione a dottrine monopolistiche o prescrittive in cui il dissenso sia precluso o marginalizzato. Parfrasando de Maistre, ideologia significa instillare quei pregiudizi ritenuti utili dai detentori del potere.

<sup>957</sup> Richard Gregg, *The power of nonviolence*, Schocken, New York, 1966 [1935]; p. 12.

<sup>958</sup> Roberto Mancini, *L'amore politico: sulla via della nonviolenza con Gandhi, Capitini e Levinas*, Cittadella Editrice, Assisi, 2005; p. 287.

<sup>959</sup> Antonino Drago, *Riflessioni sulla politica non violenta occasionate dalla pandemia del coronavirus*, in: Maria Elena Bertoli (a cura di), *La nonviolenza al tempo del coronavirus*, Quaderni Satyagraha n. 37, Centro Gandhi Edizioni, Pisa, 2020; p. 129.

<sup>960</sup> Il professor Drago, in quanto storico della fisica, è tra le altre cose un esperto della relazione tra scienza e non-violenza, tema molto caro al suo maestro Lanza del Vasto. È stato interessante, a tal riguardo, scoprire che neanche un anno dopo la morte di quest'ultimo, appariva su *Nouvelles de l'Arche* un articolo in cui gli autori, due scienziati, scrivevano: "La corsa agli armamenti, che coinvolge i paesi in via di sviluppo, conduce ad un imperialismo scientifico delle nazioni tecnologicamente avanzate e genera carestia e denutrizione. [...] Nel meccanismo di questa corsa agli armamenti, gli scienziati occupano un posto essenziale, poiché è grazie alla loro competenza, che mettono consciamente o inconsciamente al servizio della militarizzazione, che nuove armi sempre più potenti, più sofisticate e mortifere sono create ogni anno. [...] In effetti tra il 40 e il 50% dei crediti di ricerca sono attribuiti al settore militare ed i ricercatori non possono proseguire nei loro lavori se non a condizione di lavorare direttamente o indirettamente per l'esercito, che può, inoltre, appropriarsi di qualsiasi invenzione per asservirla a scopi militari. Gli scienziati, quindi, [...] non possono lavarsi le mani. [...] L'intera ricerca scientifica e tecnologica è caratterizzata da un certo produttivismo, che non prende in considerazione i veri bisogni dell'umanità. [...] Tutti coloro che sono impegnati nelle lotte sono invitati a riunirsi con gli scienziati desiderosi di uscire dalla loro torre di avorio per mettere le loro conoscenze e le loro stesse attività professionali al servizio delle lotte. [...] Gli autori di questo appello sono coscienti che la competenza degli scienziati

- Etica della gestione, trasformazione e risoluzione collaborativa dei conflitti, oppure appiattimento sulla retorica dei diritti e sul suo contraltare dell'opportunismo machiavellico?
- Pluralismo di modelli di sviluppo (obiettivo primario di ogni disegno politico non-violento sin da quando Gandhi redasse nel 1909 il celebre libello 'Hind Swaraj'), oppure sottomissione a quello imperante?

La scelta della non-violenza è da operarsi, a suo parere, in primis sul piano di un modello di sviluppo ancora embrionale e in divenire, magari coniugato a rinnovate funzioni di risoluzione popolare dei conflitti armati intestini e interstatali in collaborazione con l'O.N.U., che sia però di fatto alternativo tanto al regime neoliberista e globalista occidentale, quanto ai mai tramontati eredi ed emulatores del socialismo sovietico, così come ai sistemi economico-politici in via di 'disoccidentazione', ma pur sempre accentrati, burocratizzati e 'democraticamente autoritari'. Altamente irrispettoso sarebbe liquidare sbrigativamente gli auspici del prof. Drago circa uno 'stato verde non-violento', che comunque, pur da cattolico, non crede possa essere guidato neanche dal Papa, a suo avviso attualmente al vertice di un regime politico del primo tipo.

Il politologo, teologo, filosofo e formatore francofono Étienne Chomé, da decenni studioso e sperimentatore della non-violenza evangelica e gandhiana in vari contesti culturali anche extra-europei, ha introdotto la questione nei termini seguenti: *“l'amore senza potere è impotenza. L'autorità senza sanzione è lassismo. La passività è il peggiore tra gli scenari possibili, l'impunità il terreno dei più deprecabili abusi di potere. Amare qualcuno non vuol dire lasciare che faccia del male”*<sup>961</sup>. Innumerevoli quesiti possono sorgere da un'accurata ponderazione sulla non-violenza, coesistente rispetto alla *“demoniaca passione distruttrice”*<sup>962</sup> della violenza nel corso della storia umana. Particolarmente ardua risulta, inoltre, la definizione di altri concetti attinenti, quali aggressività, potere, diritto, giustizia, nonché la disamina dell'efficacia, della fecondità e della pertinenza di mezzi alternativi alla violenza, dei dilemmi sulla legittima difesa e sulla logica emergenziale, dell'ampio ventaglio di sue declinazioni dall'intrapersonale al transnazionale. È opinione diffusa che la soglia di accettabilità, onorabilità e necessità della violenza politica e militare abbia conosciuto una vistosa retrocessione globale nel corso del ventesimo secolo, seguendo un'incompiuta e multiforme maturazione dapprima spirituale, morale e culturale, quindi psicologica, poi politica e giuridica: *“questo secolo ha espresso la malvagità collettiva nella maniera più sconvolgente che sia mai avvenuta. In effetti sono stati usati i poteri collettivi delle massime istituzioni, gli stati, per realizzare, oltre che un potere distruttivo tale da minacciare la specie umana, dittature feroci, che hanno ridotto popolazioni intere a folle, che si facevano guidare verso obiettivi incontrollati, fino a compiere massacri smisurati”*<sup>963</sup>. Nondimeno, altri commentatori ritengono che *“avversare a priori ogni tipo di violenza, anche difensiva, in un mondo che dalla violenza è ancora dominato, potrebbe comportare forme di complicità con aggressioni, stermini, genocidi”*<sup>964</sup>. L'opposizione di persone, gruppi, movimenti e comunità ispirate dall'“ideale concreto” della non-violenza ha segnato, comunque, una rottura rispetto alla fatidica ineluttabilità degli scontri nocivi.

---

*nelle loro specializzazioni non conferisce loro alcuna autorità particolare per intervenire nelle opzioni politiche”*. [Fonte: Jean Molenat e Albin Volte, *Smilitarizzazione della scienza*, Nouvelles de l'Arche, anno XXX, n° 3, dicembre 1981; p. 38]

<sup>961</sup> Étienne Chomé, *Le nouveau paradigme de non-violence*, Éd. CIACO, Louvain-la-Neuve, Belgio, 2017.

<sup>962</sup> Cfr.: Armando Alonso Piñeiro, *Crítica de la razón violenta*, Ed. Depalma, Buenos Aires, 1977; p. 16.

<sup>963</sup> Antonino Drago (a cura di), *Il pensiero di Lanza del Vasto: una risposta al XX secolo*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, 2010; p. 9.

<sup>964</sup> Gianni Sofri, *Gandhi in Italia*, Il Mulino, Bologna, 1988; p. 106.



Piuttosto che alludere ad una mera assenza o negazione, riteniamo più opportuno attingere alla ricchezza semantica del termine tedesco ‘Gewaltfrei’, che vuol dire letteralmente ‘libertà dalla violenza’, come ad indicare un peso di cui alleggerirsi: agire o subire violenza, d’altronde, “*significa sempre un crimine contro la libertà*”<sup>965</sup>. Nessuno è escluso, pertanto, dall’interpellazione quotidiana a valutare quanto l’esercizio delle forze, del potere a propria disposizione, conduca verso una dinamica edificante o in una spirale letale. Preservando la consapevolezza di non essere ‘onni-risolutiva’, la non-violenza nutre la fiducia nella possibilità per cui, grazie all’impiego dell’immaginazione creativa, una o più alternative alla violenza possano essere elaborate o trovate anche in contingenze critiche.

Lanza del Vasto, insieme alle schiere di membri dell’Arca, è stato, benché ai più sconosciuto, pioniere indiscusso della non-violenza ‘teoretica’ in Occidente, gioiello di “*saggezza da scoprire e preservare*”<sup>966</sup>. Prescindendo, ricevendo o distanziandosi dai suoi insegnamenti, le innumerevoli anime della non-violenza planetaria si sono articolate in diramazioni interpretative talvolta persino antitetiche, ma mai inconciliabili. Le possibili divergenze, alcune delle quali già rintracciabili nell’opera di Gandhi, corrispondono ad altrettante biforcazioni:

- autonoma vs. eteronoma;
- anarchica/radicale/militante vs. legalista/riformista/moderata;
- nazionalista vs. internazionalista/cosmopolita;
- tecnica/metodo/tattica vs. filosofia morale/esistenziale/convinzione;
- atea/agnostica vs. spirituale/contemplativa;
- naturale/innata vs. culturale/acquisita;
- politica vs. prepolitica/apolitica/antipolitica.

Secondo Chomé, sino al diciassettesimo secolo il concetto di ‘violenza’ non era stato adoperato da studiosi ed eruditi occidentali<sup>967</sup>; nel pensiero greco, romano, cristiano e medievale era stata persino invalsa la sua indistinzione da ‘forza’ e ‘virilità’. Designato peggiorativamente da alcuni, inneggiato da altri, a partire dagli anni sessanta del novecento, grazie soprattutto alle discussioni su democrazia, cittadinanza, diritti, libertà civili, i confini semantici del termine ‘violenza’ sono diventati sempre più sfocati. Un rapporto<sup>968</sup>, commissionato e pubblicato nel 2002 dall’Organizzazione Mondiale della Sanità, giungeva alla conclusione per cui la violenza è un macro-fenomeno del tutto evitabile, da affrontare come problema di salute pubblica. La non-violenza, di converso, suggerisce che per manifestare la disapprovazione verso una struttura o legislazione dannosa è doveroso prima di tutto trasformare se stessi, addestrandosi anche ad affrontare le conseguenze della disobbedienza; secondo il Mahatma e i suoi epigoni, infatti, una non-violenza passiva o rassegnata era praticamente inconcepibile. Proprio alla luce della sua gravidanza morale, ma non moralista, il principio di non-violenza è stato regolarmente trascurato nell’ultimo secolo dalla stragrande maggioranza degli

---

<sup>965</sup> Armando Alonso Piñero, *Crítica de la razón violenta*, Ed. Depalma, Buenos Aires, 1977; p. 20.

<sup>966</sup> Francois Vaillant, Editoriale, in: *Aux sources de la philosophie: la non-violence*, Alternatives Non-violentes, estate 2003.

<sup>967</sup> Étienne Chomé, *Le nouveau paradigme de non-violence*, Éd. CIACO, Louvain-la-Neuve, Belgio, 2017; p. 212. Lo studioso, che intercetta la prima apparizione della parola nell’opera di Friedrich Engels ‘Il ruolo della violenza nella storia’ del 1888, riporta a tal proposito un’affermazione del teologo domenicano Jean-Michel Maldamé, secondo cui gli stessi filosofi politici occidentale del Seicento non ritenevano il termine ‘violenza’ degno di menzione.

<sup>968</sup> Rapporto mondiale sulla violenza e la salute, OMS, Ginevra, 2002. La definizione di violenza qui riportata, su cui concordarono dopo tre anni di lavoro ben centosessanta esperti, è la seguente: “*la minaccia o l’utilizzo intenzionale della forza fisica o del potere contro se stessi, contro altri o contro un gruppo, che implica o rischia fortemente di provocare un traumatismo, un decesso, danni psicologici, un cattivo sviluppo o privazioni*” (p. 5).

ambienti accademico-scientisti occidentali, considerato come irrazionale, utopistico, anacronistico, irrealista, nonché di impossibile utilizzo per quanti, soprattutto in ambito diplomatico o militare, affrontano continuamente situazioni repentine di conflitto anche armato. È diffusa la congettura per cui la violenza sarebbe una forza fra tante, così come per altri non ogni forma di costrizione è violenta.

In ambito accademico, il tema della pace, in cui si cerca in tutti i modi di diluire quello ben più scomodo di non-violenza, è affrontato in maniera ampiamente transdisciplinare, includendo diritto, scienza politica, sociologia, demografia, economia, psicologia<sup>969</sup>, antropologia, storia, sanità pubblica, scienze della comunicazione e della negoziazione, filosofia e persino teologia<sup>970</sup>. La stessa ecologia sociale e politica ha connessioni molto strette con la pace, come suggerisce un'autorevole definizione della violenza: “*esercizio disumanizzato dell'istinto di lotta, mediante la distruzione della natura, la vita e la libertà degli esseri*”<sup>971</sup>. Un retto discernimento tra pace e non-violenza, nonché sulle soglie di demarcazione tra violenza e non-violenza impone, quindi, un esame sinottico, eclettico, trasversale.

La prima operazione discorsiva che ci preme compiere con autorevoli ausili è la decostruzione della sinonimia fra pace e non-violenza. Distinguiamo, innanzitutto, insieme a Drago<sup>972</sup> la pace negativa da quella positiva: la prima è una mera assenza di conflitto, condannato come un male, combattuto anche con le ‘operazioni di pace’ militari; la seconda scopre nuove dinamiche conflittuali e cerca di risolverle mediante un impegno personale. Dalla pace negativa discende la passività della delega e il paradigma securitario; dalla pace positiva scaturisce, invece, la visione attiva di un impegno responsabile e personale mediante il lavoro, conseguibile attraverso l'incessante risoluzione dei conflitti, socialmente benefici: l'aggressività negativa sfocia in distruttività e violenza, quella positiva nella non-violenza, che parte dalla più che ardua capacità di rispondere senza violenza alle

---

<sup>969</sup> Si veda: Enza Paola Cela, *Psicologia e Nonviolenza*, Edizioni Gruppo Abele, Torino, 1991. Ci preme qui sottolineare che anche l'autrice di questo pregevole compendio didattico ha sottolineato che la non-violenza implica il superamento del concetto di stato e l'autogestione da parte di piccole comunità (p. 8).

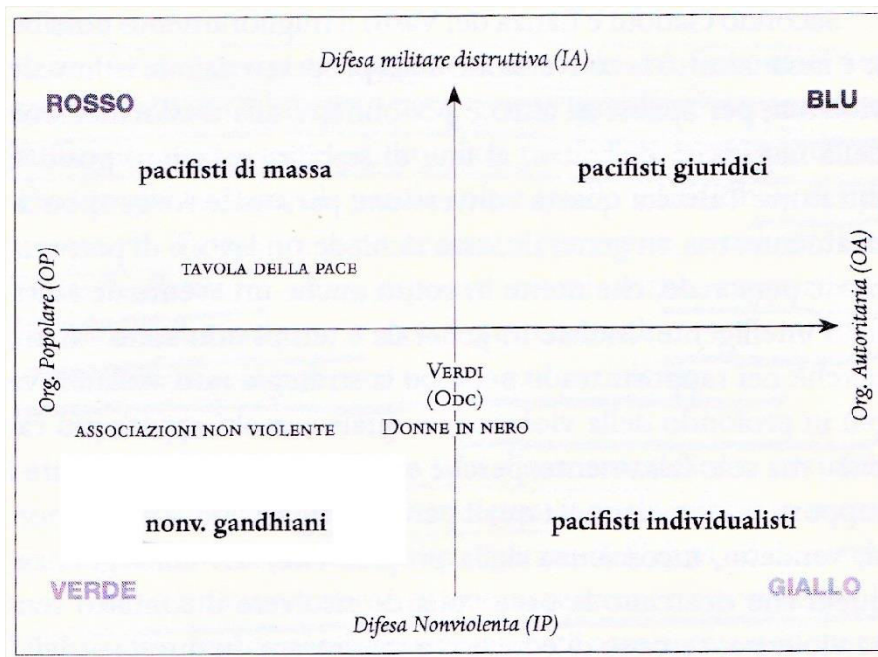
<sup>970</sup> Un'interessante tipologia del concetto di ‘pace’ è stata formulata da Wolfgang Dietrich nel decennio scorso. Essa si articola in cinque famiglie semantiche che ambiscono a coprire la ricchezza filosofica e culturale di interpretazioni della pace nella storia del pensiero umano:

- La prima è detta ‘Pace Energetica’, secondo cui il monoteismo matriarcale è una fonte di armoniosa energia primordiale: tutto è interconnesso a tutto mediante manifestazioni di energia, sulla base di una dualità di polarità cosmiche antagoniste e complementari che tendono costantemente all'unificazione. Questo genere di pace si correla altresì all'arcaica esperienza di ricevere nutrimento dalla Madre Terra.
- La seconda è la ‘Pace Morale’, fondata sul principio patriarcale di una fonte normativa di verità unica e universale: l'ottenimento della riconciliazione divina assicura il soddisfacimento dei bisogni essenziali. Impernata sull'ideale di giustizia, la pace intesa in tal modo è all'origine della polis e della pax romana, come accordo per l'ordine civile.
- La terza è la ‘Pace Moderna’, che poggia non più su morali teistiche, bensì su ragione, umanitarismo, uguaglianza, progresso tecnologico, libero commercio e federalismo. I suoi presupposti sono materialisti e meccanicisti, il suo sbocco la nozione di sviluppo e l'imperativo della sicurezza.
- La quarta è la ‘Pace Post-moderna’, destabilizzante rispetto agli insegnamenti della modernità e di tutti i suoi ‘padri costituenti’. Essa non è più al servizio del calcolo razionale, né tanto meno dello stato, ma si espande verso reti, costruzione percettiva delle strutture, sistemi, campi, caos e complessità; celebra la molteplicità di paci incomplete, piccole, mondane e non spettacolari in virtù della pluralità di verità e in aperto contrasto alla violenza strutturale e simbolica moderna. È da questo milieu che derivano i ‘Peace Research Studies’.
- La quinta è la ‘Pace Trans-razionale’, che amalgama le quattro precedenti. Suo obiettivo è trascendere i limiti della ragione. La spiritualità (soprattutto l'auto-investigazione in essa contemplata) vi è valorizzata come dimensione umana essenziale, del tutto conciliabile con la razionalità. La ricerca di equilibrio dinamico e circolare tra armonia, sicurezza, giustizia e verità ne costituisce l'impegno di vita.

<sup>971</sup> Llorenç Vidal e Eulogio Díaz del Corral, *Ideario No-violento*, Ponent, Mallorca, 1981; p. 3.

<sup>972</sup> Antonino Drago, *La non violenza come riforma della religiosità cristiana*, Aracne, 2020; pp. 32-75.

violenze altrui, puntando alla conciliazione. Uno schema riassuntivo<sup>973</sup> circa la distribuzione delle quattro principali forme di pacifismo ci sembra a tal proposito chiarificatore:



Nella sua accezione di ‘pacificazione’, la storia convenzionalmente conosciuta è stracolma di esempi su come la violenza stessa, in qualsiasi sua forma anche non militare, possa generare, organizzare e perpetuare una situazione di temporanea stasi, assimilabile perciò alla tregua. In un senso ben più ampio ed elevato, invece, il concetto di pace indica “*la pienezza, la tranquillità, il riposo dello spirito che nasce dall’armonia*”<sup>974</sup>. Seguendo la classificazione analitica su riportata, almeno quattro tipologie di metodi possono essere applicati per il conseguimento di questo obiettivo: il pacifismo di massa, corrispondente a modelli di sviluppo socialisti, coniuga un’organizzazione popolare con una difesa militare distruttiva, laddove all’estremo opposto il pacifismo individualista ricorre ad una difesa popolare non-violenta mediante un’organizzazione autoritaria; inoltre, se il pacifismo giuridico e legalista combina l’accentramento decisionale con un sistema difensivo militare, agli antipodi la non-violenza di matrice gandhiana propugna la difesa popolare non-violenta attraverso un’autorganizzazione dal basso. La varietà e la complessità delle fattispecie concrete impongono chiaramente una buona dose di flessibilità interpretativa, che non generalizzi, né essenzializzi categoricamente.

Da un punto di vista sociologico, lo studio dei conflitti può essere intrapreso sul piano microsociale (rapporti tra individui, in famiglia, a scuola, nell’impresa), su quello mesosociale (dinamiche tra gruppi di cittadini nel perimetro dei singoli stati-nazione) e su quello macrosociale (relazioni interstatali ed internazionali). In ciascuno dei tre livelli applicativi, interrelati in maniera non lineare e multidirezionale, la non-violenza mette a disposizione un potenziale trasformativo diverso. Storicamente, la sua sperimentazione è stata inaugurata dapprima sul piano mesosociale, se si pensa al dibattito sulla difesa popolare non-violenta, in fermento dopo la crisi degli ‘euromissili’. Da quella specifica congiuntura, coincidente tra l’altro con la morte di Shantidas, la non-violenza è gradualmente rifluita da un impegno incisivo anche collettivo, motivato da slanci etico-religiosi esigenti una dedizione totale, a quello più discreto di una maniera di vivere semplice e sobria, connesso ad una visione più pragmatica, che ne usufruisce come mero balsamo interpersonale.

<sup>973</sup> Ibidem, p. 44.

<sup>974</sup> Ibidem, p. 18.

Il metodo seguito nel presente capitolo si posiziona tra la retta orizzontale dell'interdisciplinarietà e quella verticale dei vari livelli di conflitto. Apprenderemo insieme al lettore che l'arte di maneggiare i conflitti, potenziali e attuali, è un ambito di ricerche non più acerbo, né del tutto svalutato.

### 3.3 Fenomenologia della violenza

La violenza, come qualsiasi oggetto di ricerca, è stata e può essere analizzata induttivamente per mezzo di descrizioni, classificazioni, generalizzazioni empiriche, oppure sintetizzata deduttivamente nella prassi a partire da un quadro teorico verificabile. La parola, innanzitutto, è la combinazione di due termini latini: 'vis', dal significato letterale di 'forza in azione', e 'latus', participio passato del verbo 'fero', portare. La 'violentia' denota, pertanto, l'abuso di una forza, laddove 'violare' ha indicato nel tempo l'atto di 'agire contro', trasgredire, penetrare senza consenso, per effrazione. La radice sanscrita di rimando, 'vayah', esprime in maniera ancor più precisa un uso non legittimo della potenza: è forte chi è capace di fare, ma è violento chi persegue un fine nocivo con mezzi altrettanto inaccettabili. Si comincia sovente la disamina di questo fenomeno dalla basilare distinzione tra 'violenza-sintomo' e 'violenza-strumento': riteniamo che la nozione di non-violenza, intesa come maniera di essere della persona umana, prima ancora che dottrina teoretica (convinzioni, comportamenti, attitudini) onnicomprensiva o prassi (metodi, tattiche, strategie) conflittuale, possa applicarsi a entrambi i piani. Ampliata nei decenni la riflessione, il ricorso alla violenza è stato letto su quattro registri differenti:

- Azione umana intenzionalmente lesiva;
- Costrizione della volontà altrui;
- Situazione di oppressione o ingiustizia;
- Trasgressione di una norma morale o giuridica.

In base alla prima accezione, solo un atto umano può essere violento: gli animali, i vulcani, gli asteroidi non sono violenti, nonostante siano letali o devastanti. La natura non è né violenta, né ingiusta: *“la pietra che cade e schiaccia una casa insieme ai suoi abitanti, il leone che ammazza e divora la sua preda sono violenti solo per l'umano che possiede già l'idea della non-violenza e che, pertanto, può vedere la violenza nella natura. Vi è non-senso solo dal punto di vista del senso”*<sup>975</sup>. Solo la coscienza del male perpetrato, da questa prospettiva pur sempre antropocentrica, ingenera violenza. È, infatti, proprio l'umano a provocarla quando realizza di non potersi affermare come controllore dell'universo, né disporre della natura a proprio piacimento<sup>976</sup>. Di avviso opposto sono, invece, quanti<sup>977</sup> ritengono che la vita si perpetua grazie a un'incessante ecatombe, che parte dal parto e dall'allattamento e si estende all'intera catena alimentare planetaria. Dibattiti interminabili, impossibili da affrontare in questa sede, potrebbero avviarsi anche sui comportamenti dei presunti 'soggetti incapaci di intendere e volere', soprattutto in merito a chi, come e perché definisce tale incapacità. Perché vi sia violenza, quindi, l'atto deve essere intenzionale, escludendo incidenti e fatalità, ma includendo la volontà di perpetuare ingiustizie socio-economiche; la precisazione non

---

<sup>975</sup> Bernard Quelquejeu, *Non-violence: religion ou éthique?*, in: *Alternatives non-violentes*, n. 64, luglio 1987.

<sup>976</sup> Konrad Lorenz, 'padre' dell'etologia moderna, si esprimeva in questi termini: *“Agli uomini piace immaginarsi separati e al di sopra della natura. È per loro increscioso sentirsi dire che parte insignificante della natura in realtà essi siano e odiano il pensiero di essere sottomessi alle sue leggi universali. Bruciarono Giordano Bruno quando insegnò che il loro pianeta non era altro che una leggera particella di pulviscolo tra innumerevoli altre più grandi”*. [Citato in: Armando Alonso Piñero, *Crítica de la razón violenta*, Ed. Depalma, Buenos Aires, 1977; p. 68]

<sup>977</sup> Cfr.: Philippe Gaudin, *La violence: une acceleration des forces*, in: *La Violence: Ce qu'en disent les religions*, Les Éditions Ouvrières, Parigi, 2002; p. 12.

esclude l'abilità sempre più raffinata dei detentori, manifesti e occulti, di potere decisionale nel nascondere omicidi ed ecocidi dietro le mentite spoglie di cause naturali. La violenza non si limita, inoltre, all'ambito fisico, ma si sostanzia anche nei danni psicologici, a causa di pressioni, ricatti, umiliazioni, controllo sulle personalità, omissioni, carenze o eccessi di cure, vessazioni, violazioni della 'privacy'. La politica moderna separa, come è noto, la sfera privata da quella pubblica: i vizi nella prima non dovrebbero intaccare le virtù nella seconda. Soprassediamo pure per un momento sul fatto che già di per sé questa separazione giustifica, anzi istituzionalizza l'ipocrisia. Questa, tuttavia, si tramuta addirittura in schizofrenia quando, per il meccanismo della 'lealtà duale', il processo si ribalta e le virtù private danno origine a vizi pubblici, come Gregg ha ben esemplificato: *"per il senso del dovere verso la nazione, un uomo che nella vita privata ha i più alti standard di rettitudine, nelle vesti di funzionario del governo o diplomatico dirà pubblicamente ed enfaticamente una bugia"*<sup>978</sup>.

Nella seconda accezione, è violento l'atto con cui ci si prefigge di ottenere ciò che né con la parola, né con il diritto, né con la morale sarebbe possibile conseguire. Esso persegue la sottomissione, prima ancora che l'eventuale eliminazione, dell'altrui libertà di scelta, giudizio, decisione: il prossimo diventa uno strumento per il proprio piano, assorbito, inglobato, trattato come una variabile interveniente e inferiore. La violazione assume, allora, il senso di intrusione forzata nell'universo personale del prossimo, quando non ne minaccia direttamente la dignità e l'integrità fisica, morale o spirituale. In base all'altrui suscettibilità, induzioni velate alla depravazione sessuale possono ottenere il medesimo effetto di messaggi elettronici indesiderati. Violenza è, secondo altri pensatori poco inclini alle parafrasi, provocare esperienze di morte reali o simboliche. Per Emmanuel Lévinas<sup>979</sup> lo sfigurarsi reciproco del volto tra antagonisti è già di per sé indicazione non solo del crollo dell'etica dell'incontro, ma ancor prima della trasgressione della proibizione cardinale di non uccidere e non lasciare uccidere. La sapienza vedica, upanišadica e puranica insegna che il più grande e grave inganno ad affliggere ogni umano è la credenza per cui sono soltanto gli altri a dover prima o poi morire. L'aporia della morte racchiude, a ben vedere, una duplice essenza di solitudine e socialità: *"pur conservando una dimensione personale e privata, essa non abolisce in alcun modo la relazione con l'altro"*<sup>980</sup>. Sin dal suo scritto 'Il Tempo e l'altro' pubblicato nel 1948, la relazione con 'l'altro' assurge secondo il filosofo ebreo a fonte metafisica dell'imperativo etico. Prima di allora, il suo orizzonte era rimasto chiuso nel solipsismo di un soggetto libero, ma anonimo e isolato, detto 'l'esistente', ancora ignaro della direzione da imprimere alla propria responsabilità morale. L'evento dirompente dell'incontro con il volto altrui accade, quindi, nelle situazioni tangibili in cui questo si manifesta. Resta comunque la morte il transito all'alterità assoluta e irriducibile, presagio dell'interruzione di qualsiasi eroismo o virilità dinnanzi a un evento inconoscibile e incontrollabile: *"nella sofferenza spinta al suo parossismo, il soggetto percepisce il limite dei suoi poteri, del suo controllo e della sua sovranità"*<sup>981</sup>. Lévinas decise di prodigarsi, quindi, per un ribaltamento della concezione della morte, sulla soglia della quale si scopre l'autentica opportunità di relazione con l'altro: il suo stesso volto diventa frontiera dell'inaccessibile, rimando costante e reverenziale,

---

<sup>978</sup> Richard Gregg, *The power of nonviolence*, Schocken, New York, 1966 [1935]; p. 135.

<sup>979</sup> Filosofo esistenzialista e fenomenologo francese di origini lituane, Emmanuel Levinas (1906-1995), dopo essere stato allievo di Husserl e collega di Heidegger, fu prigioniero di guerra in un campo nazista per cinque anni durante il secondo conflitto mondiale. Si dedicò in seguito allo studio del Talmud, finché nel '61 pubblicò la sua opera più celebre 'Totalità e infinito: saggio sull'esteriorità'. Nel corso del periodo tra il 1973 e il 1979 come insegnante alla Sorbona, fu dato alle stampe nel '74 anche il suo secondo scritto maggiore, 'Altrimenti che essere o aldilà dell'essenza'.

<sup>980</sup> Joelle Hansel, 'Tu ne tueras point': mortalité, visage et alterité dans l'œuvre d'Emmanuel Levinas, in: *Aux sources de la philosophie: la non-violence*, Alternatives Non-violentes, estate 2003; p. 18.

<sup>981</sup> Ibidem; p. 19.

proprio in virtù della sua nudità, al comandamento di non commettere quella negazione totale che è l'assassinio, anche nelle sue varianti 'lente e invisibili' di offesa verbale e vergogna inflitta (assimilate dal Talmud all'omicidio). La 'perseveranza nell'essere', innata in qualsiasi forma di vita, può rivolgersi, mediante l'interdizione dell'uccisione, dall'io alla gioia condivisa per il benessere altrui, in modo da prendersene cura, accompagnarlo nel trapasso e, nelle circostanze più radicali, sostituirsi a lui nel sommo sacrificio di sé. Si può giungere, in altri termini, alla comprensione della *"propria individualità reale, e non fantastica, quale 'io-con-l'altro', superando così la latente e mortifera tentazione narcisistica"*<sup>982</sup>. Come osservava il professor Sergio Cotta<sup>983</sup>, la sospensione della morale determinata dalla guerra e, in generale, dalla violenza si rivela come la rottura dell'umana vita di relazione. *"È la relazionalità ontologica dell'io, che non è mai senza l'altro, è io-in-relazione, a esigere e fondare l'esserci della morale quale garanzia, sul piano delle possibilità esistenziali, di codesta relazione. Senza di essa l'individuo non è più realmente se stesso, ma una semplice astrazione mentale"*<sup>984</sup>. È la pace l'originario ontologico della stessa guerra, giacché non solo persino quest'ultima si propone come obiettivo la pace, ma necessita, anche solo per estrinsecarsi, di una situazione di pace in ciascuna parte avversa. Da una *"conversione coscienziale dell'individuo, che gli faccia riconoscere in qualsiasi individuo un altro se stesso"*<sup>985</sup> deriva la certezza per cui nessun ente, in fin dei conti, potrebbe 'essere' in assenza di pace. Quest'ultimo termine, infatti, equivale nella tradizione occidentale ad armonia e concordia, dal latino 'cum-cordia', cioè 'sintonia tra cuori', o in senso lato tra le parti che compongono un medesimo ente: *"senza la pace non vi sarebbe nessuna forma di vita, non vi sarebbe nulla"*<sup>986</sup>. Il dato empirico alla base di questa surclassata prospettiva è l'incontrovertibile socialità umana e la tendenza alla benevolenza. Lo stesso io non è assoluto, né autoprodotta, ma perviene all'autocoscienza mediante un processo relazionale di incontro con l'Altro nella sua interiorità e con l'altro nel mondo circostante.

Il terzo significato accentua il senso di violenza come cristallizzazione di ingiustizie sistemiche. Le differenti opportunità di vita possono ostacolare lo sbocciare della persona umana in tutto il suo potenziale rigoglio, in un lento stillicidio di sottili giochi di dominazione, sfruttamento, oppressione: *"l'esaltazione della persona umana, dei diritti civili, della stessa libertà personale, se permette indubbi vantaggi a quanti possono effettivamente fruirne, tramite i mezzi di cui già dispongono, per gli altri rimane un mero 'flatus vocis', un'occasione di frustrazione"*<sup>987</sup>. La 'violenza strutturale', nell'accezione resa celebre da Johan Galtung<sup>988</sup> sin dal '65, poi ripresa quando era studente presso

<sup>982</sup> Sergio Cotta, *Perché la violenza? Una interpretazione filosofica*, Editrice Morcelliana, Brescia, 2018; p. 100.

<sup>983</sup> Giurista, filosofo del diritto e professore universitario, Sergio Cotta (1920-2007) si laureò in Scienza Politica a Firenze nel 1945 e partecipò da militare alla resistenza. Intraprese la sua carriera accademica a Torino come assistente di Norberto Bobbio, per poi conseguire una cattedra alla Sapienza di Roma dal 1966 al 1990. Autore di numerosi libri e saggi, studiò, in particolare, il pensiero politico di Montesquieu, Gaetano Filangieri, San Tommaso d'Aquino e Sant'Agostino. Nel 1995, anno del pensionamento, divenne membro dell'Accademia dei Lincei.

<sup>984</sup> Sergio Cotta, *La questione della pace: Elementi di una analisi teorica*, in: 'Scritti sulle fonti normative e altri temi di vario diritto in onore di Vezio Crisafulli', vol. II, CEDAM, Padova, 1985; p. 166.

<sup>985</sup> Ibidem.

<sup>986</sup> Sergio Cotta, *Filosofia della guerra e filosofia della pace a confronto*, in: 'La Pace: Sfida', Herder – FIUC, Roma, 1988; p. 693.

<sup>987</sup> Arnaldo Nesti, *Marxismo e nonviolenza: un confronto a partire dalle situazioni di violenza*, in: Movimento Nonviolento, *Marxismo e Nonviolenza*, Editrice Lanterna, Genova, 1977; p. 219.

<sup>988</sup> Cfr.: Johan Galtung, *Theories of Peace: A Synthetic Approach to Peace Thinking*, International Peace Research Institute, Oslo, 1967; *Violence, Peace and Peace Research*, in: Journal of Peace Research, anno 6, n. 3, 1969; *Cultural Violence*, in: Journal of Peace Research, anno 27, n. 3, 1990; *Peace by Peaceful Means: Peace and Conflict, Development and Civilization*, Sage, Londra, 1996; *A Theory of Conflict. Overcoming Direct Violence*, Transcend

l'università gandhiana di Varanasi in India, riproduce una situazione di deresponsabilizzazione collettiva in cui “*strutture economiche, sociali o politiche possono avere effetti più distruttivi delle bombe e dei fucili*”<sup>989</sup>. Istituzioni economiche e socio-politiche inique riflettono non solo superficiali disuguaglianze nell'accesso alle risorse, perpetuate attraverso pregiudizi e discriminazioni, ma la struttura bio-psico-fisiologica di ciascun individuo. Chi detiene più forza, ricchezza o sapere è generalmente più abile a camuffare il proprio potere distruttivo, “*mascherato sotto la vernice delle 'buone maniere', della politesse*”<sup>990</sup>; esso finisce per impregnare anche i costumi, poi interiorizzata dalle generazioni future di oppressi e oppressori: “*un'educazione per la giustizia dovrebbe prendere sul serio sia le sofferenze delle vittime, sia lo smarrimento dei beneficiari, ma senza ignorare il grande divario che li separa*”<sup>991</sup>. Intercettiamo così l'annosa questione della ‘razionalità vittimaria’, “*secondo cui è necessario, naturale, giusto, efficace, produttivo e persino sacro dare la morte, fare vittime o comunque metterle in conto come un dato inevitabile*”<sup>992</sup>.

Dalle prospettive marxiste, non immuni da simile deformazione, lo stato è concepito come un giogo apposto e controllato dalla classe dominante<sup>993</sup>. Senza alcuna menzione dello studio, di oltre ventisei anni prima, redatto da un analista indiano sul medesimo tema<sup>994</sup>, un volume collettaneo pubblicato nel '77 dal Movimento Nonviolento italiano faceva luce, grazie ai contributi di autorevoli pensatori del tempo, su connessioni e divergenze fra marxismo e non-violenza<sup>995</sup>. I curatori esprimevano nella premessa l'auspicio che la ‘sinistra’ tornasse a focalizzarsi sulla questione, già altrove sviscerata<sup>996</sup>, dell'uso di mezzi violenti o non-violenti nella transizione verso il cosiddetto ‘socialismo dal volto

---

University Press, Oslo, 2010. Si era nel '69 agli albori dei ‘Peace Research Studies’, quando Galtung riprese il concetto di ‘violenza strutturale’, intesa come limitazione alla piena espressione del potenziale umano, dal Documento di Medellin redatto quello stesso anno dalla Conferenza Episcopale latinoamericana, insieme alla promessa pronunciata da alcuni prelati di darsi ad uno stile di vita povero. Lo studioso norvegese si era distanziato dai precedenti ‘Conflict Studies’, operando la distinzione fondamentale tra ‘pace negativa’ (mera assenza di violenza fisica) e ‘pace positiva’ (presenza di giustizia o assenza di violenza strutturale). Propendendo per un approccio critico verso le pretese di neutralità della scienza sociologica, Galtung ha introdotto dagli anni '90 anche la nozione di ‘violenza culturale’, per indicare qualsiasi elemento del sistema simbolico utilizzato per legittimare violenze dirette o strutturali, rientrando nella più generale accezione di ‘insulto evitabile ai bisogni essenziali umani’: sopravvivenza, benessere, identità e libertà.

<sup>989</sup> Christian Mellon e Jacques Sémelin, *La non-violence*, Parigi, PUF, 1994; p. 17.

<sup>990</sup> Sergio Cotta, *Perché la violenza? Una interpretazione filosofica*, Editrice Morcelliana, Brescia, 2018; p. 19.

<sup>991</sup> Brian Wren, *Education for Justice*, Orbis Books, NY, 1977; p. 68.

<sup>992</sup> Roberto Mancini, *L'amore politico: sulla via della nonviolenza con Gandhi, Capitini e Levinas*, Cittadella Editrice, Assisi, 2005; p. 20.

<sup>993</sup> Di avviso simile è l'odierno ed eterogeneo ambito interdisciplinare dei cosiddetti ‘Critical Legal Studies’, secondo cui il diritto non è altro che “*violenza mascherata volta a favorire gli interessi della classe dominante*”. [Fonte: Christoph Menke, *Diritto e violenza*, Castelvecchi, Roma, 2022; p. 34]

<sup>994</sup> Kishorlal G. Mashruwala, *Gandhi and Marx*, Navajivan Press, Ahmedabad, India, 1951.

<sup>995</sup> Movimento Nonviolento, *Marxismo e Nonviolenza*, Editrice Lanterna, Genova, 1977. La raccolta si compone di una prima parte che include i contributi ad un dibattito svoltosi contemporaneamente sulla rivista francese ‘Alternatives non violentes’ e su quella italiana ‘Azione Nonviolenta’ intorno al 1974, e di una seconda parte comprensiva delle trascrizioni di alcuni interventi ad un convegno del 1975 co-organizzato dall'Istituto di Pedagogia di Firenze. Tra i dettagli più interessanti rilevati fra le righe degli atti, evidenziamo l'ammissione di Norberto Bobbio, oltremodo compiaciuto dal realismo dimostrato dagli animatori del dibattito, secondo cui l'interesse in merito al significato storico e alla filosofia della non-violenza gli sarebbe maturato grazie all'opera e ai colloqui con Giuliano Pontara.

<sup>996</sup> Si pensi, ad esempio, al prolungato dibattito tra John Dewey e Leon Trotsky negli anni '30 circa il ricorso a mezzi violenti per l'instaurazione del socialismo. [Cfr.: Leon Trotsky, John Dewey, George Novack, *Their Morals and Ours: The class foundation of moral practice*, Pathfinder Press, New York, 1969]

umano', immaginando metodi per rovesciare il capitalismo diversi sia dalla rivoluzione armata, suscettibile di tradursi in autoritarismo, sia dalla dinamica elettorale, quindi riformista, social-democratica o 'neo-capitalista'. Sperimentare forme di democrazia di base era perciò segnalato come prioritario.

Giuliano Pontara esordì constatando come la postura non-violenta maggiormente diffusa a quel tempo fosse molto diversa dal pacifismo<sup>997</sup> tradizionale di estrazione borghese; al suo interno, infatti, si incontravano ed elaboravano “*certe idee del pacifismo socialista, certi spunti della dottrina anarchica e anarco-sindacalista, il pensiero e l'esperienza di Gandhi*”<sup>998</sup>, sfidata dall'evoluzione dell'industrialismo e ispirata dalle lotte di liberazione anticoloniale. Manifestava, quindi, il parere per cui il disaccordo tra marxisti e non-violenti non fosse tanto di natura normativa, escludendo entrambe un'astensione assoluta dalla violenza in qualsiasi circostanza, quanto empirico. I primi, infatti, hanno col tempo articolato un'interpretazione 'tendenziale' delle complesse contraddizioni insite nel modo capitalistico di produzione che, se ben utilizzate dalla classe subalterna auto-cosciente, possono agevolare l'avvento del socialismo. L'assunzione della superiorità morale dei metodi di lotta non-violenta rispetto alla violenza ha, comunque, indotto il pensiero non-violento a riflettere sui casi in cui il potere distruttivo si riveste di legittimità. Distingueva, a questo punto, tre diversi tipi di violenza: quella fisica attiva, intenzionale uccisione o inflizione di sofferenze mediante la forza prettamente armata; quella omissiva o passiva; quella psicologica. Ad essi corrisponderebbero le tre varianti della cosiddetta 'non-violenza pragmatica o generica', cioè quella 'non militare', quella 'incruenta' e quella 'a-violenta' (anche parlamentare), accomunate dalla compatibilità con qualsiasi ideologia. La più specifica 'non-violenza positiva', corrispondente alla lotta 'satyagraha', presuppone invece “*una particolare concezione etica, una teoria della natura umana, una filosofia dei conflitti e la visione di una società in cui il potere e il benessere sono di tutti e che favorisce al massimo e in tutti lo sviluppo di una personalità umana che integri profondamente in sé l'idea dell'uguaglianza con quella del rispetto dell'autonomia dell'individuo, e che si apra a sempre maggiori identificazioni con le gioie e le pene altrui (invece di identificarsi con i simboli, le bandiere, i canti, le istituzioni, le regole, i ruoli)*”<sup>999</sup>. Poco conciliabile tanto con l'assunto dell'ineluttabilità della lotta fra classi,

---

<sup>997</sup> Si intende generalmente per pacifismo, termine apparso per la prima volta nel 1901, il rigetto delle guerre e dei conflitti armati, quindi la ricerca della pace; esiste tuttavia un'ampia varietà di pacifismi con presupposti storico-politici anche piuttosto diversi fra loro. Politiche adeguate, diplomazia, trattati intergovernativi e organismi sovranazionali sono alcune delle soluzioni tipicamente invocate dal pacifismo borghese al fine di sventare i pericoli di uno scontro bellico. Il pacifismo religioso, non solo cristiano, fa discendere il rigetto della guerra e della violenza da ingiunzioni sacre; molte comunità, fra loro estremamente diverse, di credenti, come gli Amish, gli Anabattisti, gli Hutteriti, i Mennoniti, i Doukhobor, gli Avventisti, i Testimoni di Geova, i Quaccheri, i Tolstojani, ma ancor prima i Valdesi, i Catari e i Fratelli Moravi, si sono opposte ripetutamente nella storia occidentale, in maniera più o meno radicale, all'arruolamento coatto, a prestare giuramento, a versare le imposte militari, costretti spesso ad emigrare per non essere giustiziati; avrebbero rinsaldato le fila dei movimenti di obiezione di coscienza in seno a vari stati-nazione moderni, in cui per la prima volta si vincolava la leva obbligatoria alla cittadinanza. Dal sedicesimo secolo con Erasmo da Rotterdam alla fine del diciottesimo con Immanuel Kant, l'ideale di una pace perpetua assunse contorni illuministici e razionalisti, configurandosi come piano dapprima per l'istituzione di una o più organizzazioni internazionali che prevenissero le guerre tra stati, poi per il rafforzamento del libero mercato come leva per la riduzione dei conflitti. Nel corso del ventesimo secolo il movimento pacifista moderato (liberale e social-democratico) ha ispirato la nascita della Lega delle Nazioni, la firma del Patto Briand-Kellogg per la messa al bando della guerra, la costituzione dell'ONU e innumerevoli iniziative volte al disarmo e alla 'difesa civile'. La critica da sempre più comune rivolta al pacifismo consiste in una visione apparentemente astratta della violenza e della guerra, concepite come slegate dalle strutture ingiuste da cui in larga parte dipendono, in primis lo stato-nazione e il capitalismo.

<sup>998</sup> Giuliano Pontara, *Definizione di violenza e nonviolenza nei conflitti sociali*, in: Movimento Nonviolento, *Marxismo e Nonviolenza*, Editrice Lanterna, Genova, 1977; p. 60.

<sup>999</sup> *Ibidem*, pp. 72-73.



quanto con il materialismo storico, simile visione procederebbe, secondo Pontara, verso la decentralizzazione politica e lo stato di diritto.

Norberto Bobbio<sup>1000</sup> evidenziava che solo una lettura del marxismo come ‘socialismo umanistico’, ma non come leninismo o stalinismo, sarebbe stata compatibile con la dottrina non-violenta, interpretata come un’etica della coscienza lontana dal realismo politico del primo. Per rendere omogenei, quindi confrontabili, i concetti, due soluzioni si presentavano: considerare entrambi come concezioni generali della società e dell’umano, oppure come forme di prassi rivoluzionaria. L’autore, ritenendo la violenza come globalmente più efficace non solo nelle lotte rivoluzionarie, avrebbe propeso in tutta la sua opera per la seconda. Nessun sistema politico, osservava, “è riuscito a dare libertà senza comprimere l’eguaglianza o a sopprimere le disuguaglianze senza comprimere la libertà”<sup>1001</sup>. Sosteneva che, oltre al ricorso a mezzi violenti (insurrezione armata e dittatura del proletariato), una divergenza altrettanto ragguardevole tra le due prospettive consistesse nei fini perseguiti: collettivisti nel caso dei marxisti, libertari per i non-violenti. Come ogni altro fenomeno, anche la violenza può essere letta nella storia della filosofia politica ‘ex principis’, cioè dalla prospettiva dei dominatori, oppure ‘ex parte populi’, a cui sottendono due etiche contrarie, ma pur sempre giustificatrici della guerra: la prima, istituzionale<sup>1002</sup>, vuole conservare la stabilità, la seconda ne ricerca il mutamento per instaurare un ordine nuovo. L’impalcatura dello stato democratico, fattibile via “di transizione verso forme più libere di società”<sup>1003</sup>, subentra a questo punto per costituzionalizzare, ossia rendere innocuo, il diritto di resistenza, esprimibile anche attraverso manifestazioni non-violente di massa. La democrazia, in altri termini, “non è altro che una continua ricerca di tecniche sempre più raffinate, sempre più complicate, per contare le teste invece di tagliarle”<sup>1004</sup>.

Alberto L’Abate<sup>1005</sup> suggerì, dal canto suo, la distinzione tra utopia e utopismo: se la prima è uno scenario ancora inesistente, ma con solide basi per concretizzarsi, il secondo non considera i condizionamenti storici, rivelandosi evasivo. Il socialismo ‘utopistico’ aveva promosso la creazione di isole esemplari di umanità futura, ma senza affrontare il problema della distribuzione del potere nella società, nella speranza poi storicamente disattesa che simili esperimenti si sarebbero propagati,

---

<sup>1000</sup> Filosofo del diritto, scienziato politico e storico delle dottrine politiche torinese, Norberto Bobbio (1909-2004) aderì nel ’28 al partito fascista, quindi si unì nel ’42 al clandestino Partito d’Azione. Dopo lunghi decenni di carriera accademica nella sua città natale e pubblicazioni, divenne nel ’79 senatore a vita, per poi ricevere numerosi dottorati ‘honoris causa’ in tutto il mondo. Propugnatore dello stato di diritto e ammiratore del ‘compromesso storico’, Bobbio fu considerato un socialista liberale.

<sup>1001</sup> Norberto Bobbio, *Marxisti e Nonviolenti a confronto*, Il Ponte, Firenze, maggio 1975.

<sup>1002</sup> Secondo Pierre Legendre (*La Fabrique de l’homme occidental*, Arte éditions, Parigi, 1996) la violenza istituzionale andrebbe compresa come il rispetto di determinati divieti, riguardanti ad esempio l’incesto, il parricidio, il matricidio, l’infanticidio, il cannibalismo, l’omicidio, la tortura, che rappresentano la base della nostra umanità.

<sup>1003</sup> Nicola Badaloni, *Considerazioni di un marxista sui rapporti tra marxismo e nonviolenza*, in: Movimento Nonviolento, *Marxismo e Nonviolenza*, Editrice Lanterna, Genova, 1977; p. 178.

<sup>1004</sup> Norberto Bobbio, *Replica*, in: Movimento Nonviolento, *Marxismo e Nonviolenza*, Editrice Lanterna, Genova, 1977; p. 252.

<sup>1005</sup> Nato a Brindisi nel 1931, Alberto L’Abate studiò scienze sociali e politiche presso l’Università di Firenze, dedicando poi le sue ricerche sia all’ambito metodologico, sia alle relazioni tra non-violenza, mutamenti e azioni sociali tra Parigi e Londra, poi divenne negli Stati Uniti allievo di Gene Sharp. Ha insegnato a Ferrara e Firenze, promuovendo fra l’altro la nascita del corso di laurea in ‘Operatori di Pace’. Ha avviato e diretto una scuola estiva di formazione alla non-violenza a San Gimignano ed ha collaborato con la Transcend University fondata in Norvegia da Johan Galtung. Pluripremiato e noto per le sue pubblicazioni in tutto il mondo, è stato per decenni impegnato nell’istituzione, nel riconoscimento e nella promozione dei corpi civili di pace. È deceduto nel 2021.

innescando mutamenti nei tessuti circostanti; anche il socialismo cosiddetto ‘scientifico’, nonostante il primato dell’efficienza, degli apparati organizzativi e dell’autorità, avrebbe peccato di utopismo, credendo che, per dar vita ad una società autogestita libera dallo stato, sarebbe bastato modificare i rapporti centrali. Marxisti e nonviolenti avrebbero, quindi, potuto fondersi in una strategia mirante al contempo alla costruzione di contropoteri dal basso e alla conquista e dissoluzione del potere dall’alto.

Maurice Debrach descrisse in breve la violenza intrinseca al modo di produzione capitalistico. Una minoranza vanta giuridicamente, per diritti di proprietà, e politicamente, per influenza su autorità pubbliche e suoi organi ideologici, il possesso dei mezzi di produzione (risorse naturali, macchinari, infrastrutture), mentre la maggioranza, composta da lavoratori legalmente liberi dipende da essi. La forza-lavoro e i mezzi di produzione generano insieme un valore, concretizzato nella merce, che è superiore alla somma dei costi necessari per mantenere i primi due fattori: si tratta del plusvalore. Il capitalista se ne appropria, reinvestendone una parte nell’attività d’impresa, fabbrica o altro, alimentando l’accumulazione di capitale. Al lavoratore, quindi, non solo è sottratta la porzione di plusvalore che ha contribuito a far ricavare, ma questo stesso plusvalore riproduce il sistema che lo sfrutta. Con la lotta economica, prima fase della lotta di classe, gli operai decidono allora di esercitare pressione per vendere la propria manodopera ad un prezzo maggiore, facendo incrementare cioè i salari, mentre la classe dominante escogita mille strategie per aumentare il plusvalore, ad esempio parcellizzando i compiti, intensificando i ritmi, accrescendo sorveglianza e disciplina. I subalterni opporranno, in questa seconda fase, sempre più resistenza sviluppando coesione e coscienza di classe, organizzandosi per rimettere in questione i rapporti di produzione, ossia l’intero sistema capitalistico. Qui la violenza istituzionalizzata mira, dunque, al profitto. Lo stato borghese, quindi, pianifica l’appropriazione del plusvalore, nei termini gramsciani di un ‘equilibrio instabile di compromesso. I padroni avrebbero potuto, a questo punto, persino rinunciare alla proprietà privata e lasciar subentrare lo stato, diventando così di fatto, anche se non più formalmente, detentrici del potere assoluto sui mezzi di produzione, risorse umane incluse. Ciò avrebbe indotto, secondo Debrach, la lotta di classe, estesa anche agli strati sfruttati della piccola borghesia, composta soprattutto da funzionari e intellettuali, a trasformarsi in una dinamica “*globale e integrare la lotta contro lo Stato*”<sup>1006</sup>. L’egemonia simbolica detenuta dall’élite dominante, forte tra l’altro del sistema d’istruzione, dei mezzi di comunicazione e dell’appoggio ecclesiastico, mina alla coscienza di classe degli oppressi, fra i quali comincia a serpeggiare persino il desiderio di identificarsi con la borghesia. È allora proprio nella conseguente strategia di coscientizzazione e contro-informazione, atta a sventare tale assimilazione, che i marxisti potranno operare al fianco dei non-violenti. Come notava Danilo Dolci<sup>1007</sup>, “*gli oppressi sanno di esserlo (come potrebbero non saperlo?), ma non vedono come possono liberarsi da questa oppressione*”<sup>1008</sup>. La non-violenza offre, pertanto, “*una pedagogia che l’estremismo rivoluzionario, per la sua impazienza e il ricorso alla violenza, rifiuta, condannandosi ad azioni minoritarie e marginali*”<sup>1009</sup>; essa potrebbe persino condurre, se espandesse

---

<sup>1006</sup> Maurice Debrach, *Lotta di classe e nonviolenza*, in: Movimento Nonviolento, *Marxismo e Nonviolenza*, Editrice Lanterna, Genova, 1977; p. 52.

<sup>1007</sup> Sociologo, attivista, educatore popolare e poeta, Danilo Dolci (1924-1997), di padre siciliano e madre slovena, suscitò tra anni ’50 e ’60 molto scalpore soprattutto negli Stati Uniti e in Nord Europa raccontando del degrado rurale e della mafia, attirando così un grande sostegno per il suo operato al fianco della popolazione povera e oppressa, specialmente pescatori, contadini e orfani. Impegnato in innumerevoli azioni e campagne non-violente, fu sistematicamente bersagliato dalle autorità pubbliche a causa delle sue ripetute denunce imbarazzanti.

<sup>1008</sup> Danilo Dolci, *Inventare il futuro*, Laterza, Bari, 1968.

<sup>1009</sup> Maurice Debrach, *Lotta di classe e nonviolenza*, in: Movimento Nonviolento, *Marxismo e Nonviolenza*, Editrice Lanterna, Genova, 1977; p. 55.

la sua portata, a defezioni in seno alla stessa borghesia, scoraggiate invece da atteggiamenti distruttivi. Criticando la consueta propensione marxista ad accettare l'arruolamento coatto nelle forze armate, Pietro Pinna<sup>1010</sup> metteva in risalto la stretta connessione fra capitalismo e militarismo, strutturante per l'intera società. Riteneva, inoltre, doveroso, riferendosi a Lelio Basso<sup>1011</sup>, impugnare i valori democratici e costituzionali, per poi volgere la lotta per i diritti civili contro un ordinamento borghese mai monolitico. Con autori come Pierre Bourdieu<sup>1012</sup> l'attenzione si sarebbe concentrata sulla composita 'violenza simbolica': il potere cioè di imporre significati socialmente legittimi, dissimulando i giochi di forza soggiacenti. Il più basilare meccanismo di instaurazione di rapporti di dominazione, in effetti, è proprio l'industria culturale forgiata dall'oligarchia plutocratica di circa diecimila individui che domina sui sette miliardi di abitanti del pianeta, generalizzando le proprie preferenze. Per effetto della 'fabbrica del consenso', di quello che Noam Chomsky<sup>1013</sup> ha chiamato l'incessante 'lavaggio del cervello in libertà', anche i dominati, come constatava già Fanon, finiscono per riprodurre gerarchie naturalizzate.

Nel quarto registro, la violenza è una nozione mutevole in base a tempo, luogo e circostanza, oltre che per l'evoluzione di norme e rappresentazioni sociali, fra cui la stessa concezione di 'diritto'. Schiere di giuristi e scienziati sociali ritengono violenta, in tale ottica, qualsiasi infrazione dei diritti umani, adottati come morale universale: non sembrano interrogarsi, tuttavia, sull'abuso intrinseco ad un corpus normativo non solo elaborato da pochi 'esperti', ma soprattutto a partire da una matrice categoriale locale propinata come universale. Anche il diritto, quindi, è stato e può essere strumento di violenza, benché 'misurata' e inconsapevole: si pensi alle atrocità commesse nei possedimenti coloniali dai centri metropolitani inneggianti alle stesse innovazioni giuridiche. Si crede ancora al mito, diversamente razzista, per cui la violenza si sarebbe gradualmente ridotta con il passaggio dai 'popoli primitivi' al 'progresso della civiltà'; ne ascrivono, in altre parole, la diminuzione al rafforzamento del tanto celebrato 'stato democratico di diritto', eternamente sfidato da minacce sempre nuove. Di contro, vi è chi vede nella violenza la conseguenza principale proprio dello stato e della sua 'missione civilizzatrice', oggi più devastante che mai. Fra costoro, l'argentino Armando

---

<sup>1010</sup> Attivista non-violento e anti-militarista ligure e primo obiettore di coscienza per ragioni politiche in Italia nel '48, Pietro Pinna (1927-2016) fu estimatore, seguace e collaboratore di Aldo Capitini, con cui organizzò la prima Marcia Perugia-Assisi nel '61. Incarcerato varie volte, fu segretario nazionale del Movimento Nonviolento dal '68 al '76 e da allora direttore della rivista Azione Nonviolenta fino alla morte. Era alla testa, inoltre, della Marcia Catania-Comiso di fine '82-inizio '83, in protesta contro l'apertura della base di missili nucleari NATO.

<sup>1011</sup> Giornalista e scienziato politico social-democratico, Lelio Basso (1903-1978) si laureò nel '25 in giurisprudenza con una tesi incentrata sul concetto di libertà nel pensiero marxista (in particolare di Rosa Luxemburg). Fu internato dal regime fascista nel '28 per tre anni sull'isola di Ponza, dove conseguì una seconda laurea in filosofia, poi per due anni nel '39 a Colfiorito. Anche in virtù della sua significativa partecipazione nella Resistenza, venne nominato come membro dell'Assemblea Costituente. In quanto avvocato penalista, fu invitato nel '66 a far parte del Tribunale Russell per giudicare i crimini di guerra statunitensi in Vietnam. Fondò negli anni '70 la Fondazione Lelio e Lisli Basso e la Lega Internazionale per i Diritti e la Liberazione dei Popoli a Roma.

<sup>1012</sup> Sociologo e intellettuale francese, Pierre Bourdieu (1930-2002) concentrò le sue pluridecennali ricerche innanzitutto sui vari e subdoli modi in cui, nonostante i proclami su pari opportunità e mobilità, il potere (con il suo sistema di privilegi) è trasferito e l'ordine sociale preservato di generazione in generazione, poi sugli effetti della prassi corporea nelle dinamiche inter-soggettive. Egli ha contribuito all'introduzione nel lessico sociologico di nuovi concetti e temi quali 'capitale culturale', 'violenza simbolica', habitus, campo, distinzione, disposizione.

<sup>1013</sup> Linguista, filosofo analitico e scienziato cognitivo statunitense, nato nel '28 e sin da giovane di orientamento anarchico e anti-imperialista, Noam Chomsky è stato autore di circa centocinquanta libri, nelle più svariate branche filosofiche e su temi connessi soprattutto a guerra, politica, propaganda di stato e mass-media. Questo è il suo sito personale: <https://chomsky.info/>.

Alonso Piñeiro<sup>1014</sup>, testimone diretto di una delle dittature più sanguinarie nella storia contemporanea, sosteneva che il ventesimo è stato il secolo in cui gli stati hanno commesso il più alto grado di violenza contro l'umano.

### 3.4 Oltre la dottrina della 'guerra giusta'

A partire dal '900 i concetti di violenza e non-violenza hanno contribuito a scardinare, in gran parte dei paesi occidentali, il plurisecolare dibattito prima filosofico-teologico, poi tradottosi nella contrapposizione tra polemologi e irenologi, su guerra e pace, *“con i suoi tentativi di evitare gli scogli del dolce idealismo delle posizioni pacifiste, ma anche del realismo amorale delle posizioni belliciste”*<sup>1015</sup>. La polemologia studia le forme, le cause, gli effetti e le funzioni della guerra in quanto fenomeno sociale, desacralizzato e depoliticizzato. La disciplina è fatta risalire convenzionalmente al pensiero funzionalista di fine anni '30 di Gaston Bouthoul<sup>1016</sup>, la cui ambizione era 'addomesticare la guerra' e qualsiasi altra forma di 'aggressività sociale organizzata' per mezzo delle conoscenze scientifiche. A suo avviso, *“il processo è comparabile alla vaccinazione: si inocula il bacillo in tempo di pace in maniera tale che il corpo sociale possa reagire e rafforzarsi, creando anticorpi e immunizzandosi. Si tratta di assumere le virtualità della guerra in tempo di pace, per mezzo di diversi strumenti istituzionali”*<sup>1017</sup>, possibilmente internazionali. La guerra è vista in polemologia come un'ottima leva di rilassamento demografico e riunificazione nazionale: non è trattata in maniera dissimile da come un medico affronta una malattia, senza alcun coinvolgimento etico o emotivo. Si elaborano 'tecniche profilattiche' per prevenire la deriva bellica, che sarà considerata irrealizzabile solo quando il fattore umano, *“sinapsi del sistema nervoso della macchina di guerra globale”*<sup>1018</sup>, cesserà di funzionare a dovere.

Le ragioni della violenza in generale e della guerra in particolare sono da ricercare, quindi, nei periodi di pace, nelle strutture mentali e materiali di vittime e carnefici. Il presagio più funesto è solitamente il venir meno della capacità di contrattare, la paralisi del dialogo. Emblematica di un simile atteggiamento è stata l'avversione dei polemologi contro il tanto detestato 'militantismo' dei 'Peace Research Studies', tacciati di dilatare la teoria critica marxista nell'esplorazione di vie per una pace positiva e duratura, oltre il susseguirsi di tregue intermittenti. Durante una riunione dell'UNESCO risalente al '75, gli stati membri adottarono una risoluzione a tal proposito dirimente (18 C/II.1): *“la pace non è unicamente l'assenza di conflitto armato, ma implica essenzialmente un processo di progresso della giustizia e del rispetto reciproco tra i popoli”*. L'arte della pace, irriducibile all'etichetta 'irenologica' apposta dai polemologi, avanza verso l'orizzonte di una

---

<sup>1014</sup> Nato il 21 agosto 1934 in Argentina, Armando Alonso Piñeiro è stato un celebre linguista, filologo, storico e giornalista, direttore di diverse riviste (anche su temi militari) e presidente di vari istituti nazionali (Consejo Argentino de Estudios Económicos, Jurídicos y Sociales; Observatorio Argentino de Comunicación Social; Academia Argentina de Arte y Ciencias de la Comunicación) e pluripremiato (Premio Internazionale Gandhi nel 1969) autore di oltre novanta pubblicazioni, invitato decine di volte a eventi e conferenze in tutti i continenti. La sua opera più celebre è stata 'Critica della ragione violenta', data alle stampe nel 1977. È deceduto il 7 novembre 2020.

<sup>1015</sup> Étienne Chomé, *Le nouveau paradigme de non-violence*, Éd. CIACO, Louvain-la-Neuve, Belgio, 2017; p. 14.

<sup>1016</sup> Sociologo francese di origini tunisine, specializzatosi sullo studio del fenomeno della guerra dopo un dottorato in economia, Gaston Bouthoul (1896-1980) fondò nel '45 l'Istituto Francese di Polemologia a Parigi insieme a Louise Weiss (1893-1983), femminista, documentarista e parlamentare europea, estendendo poi negli anni '70 questo campo di ricerche anche agli incidenti stradali. Autore di molte opere accademiche, fu dell'avviso, in particolare, che lo stato-nazione moderno fosse più benigno delle monarchie antiche.

<sup>1017</sup> Étienne Chomé, *Le nouveau paradigme de non-violence*, Éd. CIACO, Louvain-la-Neuve, Belgio, 2017; p. 37.

<sup>1018</sup> Anatol Rapoport, *Colloquio di Polemologia*, Louvain-la-Neuve, Belgio, marzo 1971.

realizzazione umana integrale. Tanto i movimenti pacifisti, non-violenti e antimilitaristi, quanto i 'Peace Research Studies' sarebbero, tuttavia, carenti di un fondamento antropologico teso a dimostrare il primato assiologico della pace sulla guerra. Nemmeno il positivismo, che aveva affrontato la questione della pace nel quadro di una visione della storia come progresso inarrestabile, quale trionfo del sapere scientifico e della società dei produttori sui ceti privilegiati e militari, sarebbe riuscito a fornire una valida teoria scientifica, né una realizzazione concreta e duratura di pace, men che meno nelle vesti democratiche: *"le democrazie sono risultate altrettanto bellicose delle monarchie e la scienza ha fornito anche ad esse le armi più micidiali"*<sup>1019</sup>.

Sin dal '65 alcuni 'think tank' e centri di studio anglosassoni, in primis l'Università di Londra, cominciarono timidamente ad interessarsi alla gestione, trasformazione e risoluzione dei conflitti, in relazione soprattutto alla 'teoria dei giochi'. Fino ad allora, soprattutto su influenza della scuola di Talcot Parsons, il conflitto era stato considerato un male sociale da estirpare. Antesignani del nuovo approccio possono essere considerati sia il tedesco Georg Simmel, sia la quacchera statunitense Mary Parker Follett: entrambi, infatti, avevano sottolineato il ruolo benefico del conflitto nel contesto sociale<sup>1020</sup>, al contempo rischio e occasione per la democrazia partecipativa. Evitarlo finisce per equivalere ad una sua gestione fallimentare, se non ad una vera e propria abolizione della diversità: in breve ad un'aberrazione. Qualsiasi conflitto può essere, quindi, governato lungo la faglia dominazione/sottomissione, mediante il compromesso e il dialogo non provocatorio, oppure in una progressiva fraternizzazione e integrazione creativa. Per affrontare propositivamente un conflitto è sempre necessario, comunque, un previo addestramento nei periodi di calma, l'impiego di strumenti adeguati e un lasso temporale sufficiente perché le tensioni fra le divergenze si allentino. Per Simmel il conflitto non era altro che una forma di socializzazione come altre, talvolta persino più stabilizzante: se la vita è una continua lotta tra forme vecchie e nuove, se ogni associazione avviene grazie ad una contestuale dissociazione, così qualunque azione sociale, inesorabilmente votata all'originalità, discende da una miscela di unione e discordia. Senza conflitto, insisteva, nessun gruppo può perpetuarsi, dal momento che la società stessa è un flusso e riflusso incessante di dissensi incrociati e intrecciati, che solo la coercizione può districare o far coagulare. Gli esponenti di questa corrente sociologica hanno visto nel conflitto ulteriori effetti non trascurabili: genesi e rafforzamento della struttura e della coesione interna in un gruppo; consolidamento dell'identità e delimitazione delle frontiere tra appartenenze diverse; frapposizione della distanza necessaria per riconoscere e organizzare le differenze; valvola di sicurezza per impedire esplosioni da saturazione di violenza repressa; individuazione di problemi irrisolti e bisogni inespressi; denuncia<sup>1021</sup> di ingiustizie; sintomo di cambiamenti ricercati e rivendicazioni inascoltate; stimolo all'inventiva. Le scienze politiche ritengono il conflitto un volano di libertà, elemento costitutivo di una democrazia intesa essenzialmente come organizzazione delle differenze: esso è un momento 'critico', di scelta, quindi al tempo stesso pericolo e occasione per i vari soggetti o strati popolari coinvolti.

La distinzione tra conflitto e violenza è tra le pietre miliari di ogni introduzione alla non-violenza. Il primo deriva dal latino 'conflictus', che vuol dire 'urto, scontro'. Confliggere è evidentemente 'naturale': solo per mezzo di opposizioni avviene la crescita, l'acquisizione di indipendenza.

---

<sup>1019</sup> Sergio Cotta, *Filosofia della guerra e filosofia della pace a confronto*, in: *La Pace: Sfida*, Herder – FIUC, Roma, 1988; p. 684.

<sup>1020</sup> Si era mosso nella stessa direzione anche: Lewis Coser, *Le funzioni del conflitto sociale*, Feltrinelli, Milano, 1967 [1956].

<sup>1021</sup> Affinché in una lotta non-violenta l'attenzione resti focalizzata sull'oggetto della contesa e non sull'avversario, è opportuno che la denuncia dell'ingiustizia scatenante sia corroborata da analisi accurata, argomenti solidi, dati numerici precisi e verificabili.

Ovunque sussiste una differenza vi è conflitto, a cominciare dagli anfratti più reconditi dell'interiorità; solo per suo tramite possono svilupparsi complementarietà e arricchimento reciproco. Esso è 'normale', quindi scontato, 'neutro', utilizzabile cioè in qualsiasi modo, e 'normativo', in quanto impone regole che rendono possibile una gestione senza violenza (ma non necessariamente non-violenta) del disaccordo. La negoziazione, che solitamente segue ad un conflitto, è la pulsazione dell'arte di vivere insieme. Secondo una prospettiva teorica che da Boulding<sup>1022</sup> giunge a Wieviorka<sup>1023</sup>, il conflitto, canalizzabile in istituzioni e simboli, costituirebbe addirittura l'esatto opposto della violenza. Esso denota, infatti, un semplice confronto tra divergenze, che può risultare nello scontro separativo se mal gestito, nella falsa armonia, nella pace apparente della fuga, oppure nella trasmutazione propositiva di una relazione in cui ogni impulso di dominazione viene alla fine neutralizzato. Secondo gli autori, un 'corpo sociale' si ammala se abolisce il conflitto, sostanza altamente infiammabile. Senza che sia silenziato, quindi, è saggio creare il miglior ambiente possibile per un dialogo edificante. In caso contrario, la violenza sarà accantonata, accumulata e rimandata sino alla deflagrazione futura; quando le divergenze si congelano, invece, la relazione si atrofizza. Riti e divieti possono deviarne le momentanee esplosioni, ma laddove questi siano iniqui esse sfociano nell'irrigidimento della violenza strutturale, caratterizzata, diversamente da quella diretta, da qualità opposte rispetto a immediatezza, discontinuità, sproporzione allo scopo, non-durevolezza e imprevedibilità. Insieme ai tentativi di sventare la degenerazione dei conflitti, è altrettanto necessaria una via di confronto controllato, magari in spazi e momenti separati, non necessariamente istituzionali, perché le divergenze possano convergere. Le prime avvisaglie possono dimostrare che *"la violenza è spesso una lunga storia di conflitti evitati e incontri mancati"*<sup>1024</sup>. Quanto più devastante sarà lo scontro, tanto minori risulteranno i margini di trattativa.

Anche a livello personale, volontà, coraggio e intelligenza possono rinsaldare le proprie risorse interiori già prima delle ostilità, esacerbate proprio dalla vigliaccheria. I conflitti intrapersonali, come i dilemmi esistenziali, e quelli interpersonali, come i diverbi, discendono da violenze di tipo individuale; i conflitti strutturali, dal piano della famiglia a quello globale, scaturiscono da violenze sistemiche; i conflitti riguardanti cultura, identità e credenze derivano, invece, da violenze simboliche. Nei tre casi, il conflitto si sostanzia sempre come 'prius' cronologico e ontologico della violenza. Sin dalla dottrina eraclitea, per cui lo scontro fra contrari è principio di armonia nel divenire cosmico, Πόλεμος, dio della guerra, era il padre dell'intera creazione. La distinzione semantica fra conflitto e guerra, in effetti, è molto più recente di quanto comunemente si pensi, risalendo all'inizio del ventesimo secolo. Si comprende, pertanto, perché il retaggio di tale accostamento sia così difficile da rigettare nell'inconscio collettivo occidentale. Avendo compreso che le radici di ogni guerra affondano negli intervalli di calma apparente, viene da chiedersi se, maneggiando i conflitti in maniera non-violenta, è realistico prefigurarsi una kantiana pace perpetua, ma senza intrusioni degli ideologi della wilsoniana 'pax democratica', autori e consiglieri dell'agenda del 'nuovo ordine mondiale', secondo cui la pace è invece assicurata da una serie ininterrotta di guerre. La deriva securitaria odierna è talmente naturalizzata che classi e ceti diversi convengono sull'opportunità di adoperare gli strumenti informatici e telematici di 'cyberwar' per prevenire in modo onnipervasivo qualunque presunta minaccia a ciò che i governi definiscono come sicurezza e ordine pubblico, spacciando sfrontatamente i servizi di 'intelligence' per agenzie non-violente. Simile manovra, per quanto raramente ben intenzionata, non solo ignora la deriva totalitaria

---

1022 Kenneth Boulding, *The Organizational Revolution*, Greenwood Press, 1953.

1023 Michel Wieviorka, *Les vertus paradoxales du conflit*, in: *Sciences Sociales* n. 47, 2005; p. 27.

1024 Étienne Chomé, *Le nouveau paradigme de non-violence*, Éd. CIACO, Louvain-la-Neuve, Belgio, 2017; p. 49.

verso cui le liberal-democrazie<sup>1025</sup>, e in particolare l'infausta 'dig-Italia', avanzano da alcuni decenni, avvalendosi di strumenti di controllo tentacolare come gli 'smartphone', vere e proprie 'scatole nere' ambulanti in grado di registrare audio e video a comando e a distanza, nonché di essere 'geolocalizzate' ovunque anche se spente, ma sottostima anche i seri danni psicologici (ad es. manie di persecuzione e complessi di megalomania) arrecati dalla manipolazione delle comunicazioni personali, dalle 'congiure del silenzio', dalla censura, nonché dalla violazione sistematica della privacy di sospetti sovversivi (sinonimo per lo stato di 'criminale') da parte di delatori, 'giusti testimoni' e persuasori occulti<sup>1026</sup>. Il sadico passatempo dello spionaggio intrusivo può proseguire anche dopo che il soggetto legalmente perseguitato si è accorto, da ripetuti indizi e coincidenze fin troppo fortunate, dell'insolente presenza.

Inserita, dunque, tra gli equivalenti politici della guerra<sup>1027</sup> la non-violenza si pone aldilà della violenza, pur restando al di qua del conflitto, che può facilmente "*diventare fonte di nuova vita se maneggiato in maniera creativa*"<sup>1028</sup>; la chimera di un mondo scevro da tensioni, che risale, secondo alcuni, al desiderio inconscio di tornare a fondersi simbioticamente nel grembo materno, non trova sbocchi nella non-violenza.

### 3.5 Sguardi sul potere

Il concetto di 'potere' è assai più complesso e tagliente di quelli precedentemente considerati, giacché rimanda a qualcosa di 'oscuro', di inammissibile, da mantenere 'dietro le quinte'. Innumerevoli autori contemporanei, in primis Michel Foucault (1926-1984), hanno evidenziato come una sua analisi rigorosa sia ascisa al rango di questione centrale per tutte le scienze sociali occidentali dagli anni '70 in avanti. Da allora molte ricerche si sono concentrate sul tema specifico delle diverse forme di violenza, manifestazioni cioè di potere distruttivo, fra cui le più morbide sono spesso le meno innocenti. La tradizione del 'realismo politico'<sup>1029</sup> sostiene che nelle dinamiche fra e all'interno dei gruppi il potere può essere sfidato e limitato solo da un contropotere, essendo gli appelli etici appunto 'impotenti'. In ambito sociologico, lo studio della violenza riguarda essenzialmente gli abusi di potere. L'attore sociale non è un burattino, preda passiva di strutture psichiche, economiche o

---

<sup>1025</sup> Parafrasando la ligia esposizione di Joan Bondurant, è possibile rintracciare gli ideali operativi della liberal-democrazia nel riconoscimento del cambiamento, nella fiducia in libere associazioni, nel ruolo strumentale e secondario dello stato, nella superiorità della volontà cooperativa sulla forza, nella tolleranza della diversità. Sue traduzioni sono state altresì un regime di libertà politiche e civili, la discussione parlamentare, nonché l'uguaglianza al cospetto della legge, ma anche 'dittatura della maggioranza', delega, dissidi partitici, rivoluzione in caso di usurpazione di potere, insistenza sull'utilizzo di macchinari e strumentazioni di supporto. Peccato solo che oggi gli esempi di totalitarismo democratico abbondino: si pensi, ad esempio, che nell'aprile 2022, non a caso pochi giorni dopo le mobilitazioni di massa del movimento 'Extinction Rebellion' per la cessazione immediata degli investimenti pubblici in fonti energetiche non rinnovabili, il governo britannico proponeva in parlamento un disegno di legge secondo il quale chiunque, ovunque e in qualunque momento sia invitato, per un qualsiasi motivo, da agenti di polizia a spostarsi dal luogo in cui si trova e non lo faccia, come accade in molte azioni non-violente, rischia oltre diecimila sterline di multa e qualche anno di carcere. Ma di questo sulla stampa nazionale o internazionale, ovviamente, si parla ben poco.

<sup>1026</sup> Cfr.: Emanuele Severino, *Téchne: Le radici della violenza*, Rizzoli, Milano, 2002; pp. 257-260.

<sup>1027</sup> Cfr.: Walter Lippmann, *The Political Equivalent of War*, in: Atlantic Monthly, agosto 1928; p. 181.

<sup>1028</sup> Hansulrich Gerber, *The Spirit and Logic of Violence*, in: AA.VV., *Religion and Violence: an Inter-religious exploration*, The Ecumenical Review, vol. 55, n. 2, aprile 2003; p. 148.

<sup>1029</sup> Nella sua plurimillenaria e classica accezione, il cosiddetto 'realismo' interpreta la politica come campo di relazioni di potere tra individui e gruppi, soprattutto organizzati in stati, mossi da interessi egoistici, in una lotta per la sopravvivenza e l'autoaffermazione in un mondo di risorse scarse, con ricorso alla violenza e all'inganno. [Fonte: Giuliano Pontara, *Reflections on Gandhi: Between Ethics and Politics*, in: Eva Pfösl (a cura di), *Between Ethics and Politics: Gandhi Today*, Routledge, New Delhi, 2014; pp. 42-69]

antropologiche, né la condotta umana è il prodotto meccanico della remissività alle pressioni sistemiche: un minimo di libertà residuale perdura sempre, incidendo eventualmente sull'azione collettiva. Per secoli la filosofia politica occidentale ha vincolato la nozione di potere a quella di sovranità statale; oggi questo collegamento può dirsi abbondantemente superato. La detenzione e l'esercizio del potere, si è compreso, non sono mai stati mero appannaggio delle classi dominanti: chiunque, non solo il 'principe', ha potuto, può e potrà avvalersi in qualche modo delle proprie forze, abilità, conoscenze. Nella 'post-moderna' società policentrica è, pertanto, apparsa con sempre maggior evidenza l'azione di miriadi di micro-poteri in collisione incessante fra loro. L'osservazione di questa 'microfisica del potere' si è allora soffermata sui quotidiani e infinitesimi movimenti di potere fluido, a partire dagli ambienti sociali a permanenza obbligata o altamente regolamentata (burocrazia, carceri, ospedali, scuole, esercito, centri di 'accoglienza', ecc...).

In linea generale, le discipline sociali occidentali definiscono il potere come la capacità individuale o collettiva di imporre la propria volontà al prossimo, determinando un cambiamento anche in caso di sua obiezione o resistenza. In un'accezione positiva, la categoria rimanda a svariate qualità solitamente apprezzate, come la libera scelta, il senso di responsabilità, la capacità di offrire e donarsi. È piuttosto l'accentramento di tali facoltà in una ristretta cerchia a generare un pantano di sommersa ingiustizia, a cui ciascuno può però, volendo, arrecare interferenza e disturbo. L'immensa portata della nozione di potere può essere sintetizzata in tre aspetti: normativamente, esso concerne il peso e il ruolo in un quadro giuridico; nelle negoziazioni, esso è leva di scambio strategico; nelle comunicazioni, esso convoglia influenze relazionali.

- Nel primo caso, l'individuo detiene un potere istituzionale in virtù del proprio status, derivante dall'incarico all'interno del gruppo di riferimento: l'accesso al contesto istituzionale sarà, pertanto, la sua fonte principale di accumulazione di potere. Ne consegue che una personalità nei settori economico-industriale, politico e militare, colonne portanti di qualsiasi stato, perde potere se decade dal suo ruolo sovraordinato. Nei gruppi gerarchizzati, l'autorità è conferita ad un'istanza responsabile, che decide, regola, comanda e sanziona in quanto legittimata a dirigere; essa *“delimita il campo di esercizio delle relazioni di potere. Fissa il quadro e le regole del gioco di base, le condizioni alle quali i membri possono negoziare fra loro, le costrizioni che si impongono a tutti”*<sup>1030</sup>.
- Nel secondo caso, l'individuo A ha potere sull'individuo B se: ottiene il compimento di qualcosa che, senza il proprio intervento, l'altro non avrebbe mai fatto; incide in maniera opposta rispetto agli interessi della controparte; fissa i termini dell'intesa in maniera favorevole ai propri obiettivi. Disporrà, in altri termini, di maggiore potere contrattuale. In seno alle organizzazioni è frequente trovare interstizi di incertezza tra ruoli e gradi in cui i margini di libera manovra e manipolazione diventano non solo possibili, ma anche notevolmente incisivi, in termini, ad esempio, di selezione delle informazioni o tempistiche: avranno allora più potere gli individui capaci di controllare, in maniera più o meno subdola, sistematica e premeditata, le fonti di incertezza più rilevanti nel funzionamento complessivo.
- Nel terzo caso, il potere relazionale riguarda l'ascendente personale e la capacità di resistere all'influenza altrui, per mezzo di procedure socialmente accettate o del mero processo comunicativo.

### 3.6 La non-violenza fra etica della convinzione ed etica della responsabilità

---

<sup>1030</sup> Étienne Chomé, *Le nouveau paradigme de non-violence*, Éd. CIACO, Louvain-la-Neuve, Belgio, 2017; p. 55.



Rievocando la basilare tripartizione di Max Weber (1864-1920) delle forme di autorità in potere tradizionale, carismatico e razionale-legale, diversi studiosi<sup>1031</sup> hanno descritto almeno cinque leve di accumulazione dell'egemonia sociale: 1) la legittimità normativa e il mandato legale, che impongono l'obbedienza ai sottoposti; 2) la propensione a gratificare, ricompensare, offrire vantaggi e favori; 3) l'esempio e il carisma; 4) le conoscenze, le competenze, le abilità e la gestione delle informazioni; 5) il possesso di determinate risorse scarse, a cui altri attori vorrebbero accedere per soddisfare i propri bisogni, generando rapporti di asimmetria e dipendenza tanto più acuti, quanto meno sostituibile è il bene conteso.

Nell'ambito della vasta opera scientifico-politica weberiana, il binomio tipologico fra 'etica della convinzione' (anche detta dell'intenzione, dell'interiorità o dei principi) ed 'etica della responsabilità', cruciale ai fini del presente lavoro, risale alla conferenza pronunciata il 28 gennaio 1919 presso la Libera Unione degli Studenti di Monaco di Baviera, passata poi alla storia con il titolo 'La politica come vocazione'<sup>1032</sup>. Osservazioni e riflessioni maturate nel corso della sua vita, destinate a erigere i pilastri della dogmatica giuridica occidentale, suggerirono a Weber che la forma di stato 'tecnicamente' più adatta per i grandi apparati amministrativi del suo tempo fosse una monarchia parlamentare d'impronta socialdemocratico-borghese, ad alta burocratizzazione. La cerchia più stretta di giovani seguaci che lo attorniava, tuttavia, si componeva in prevalenza di 'liberali di sinistra' e socialisti. *"La politica era da lui considerata – al pari dell'economia, della scienza, dell'arte, dell'erotica e della religione – come un ordinamento autonomo della vita, che non può essere determinato esclusivamente né da interessi di classe e di ceto, né dall'ideale della fratellanza. La coppia di concetti che contraddistingue, nella sua analisi, la vita politica [...] è la dicotomia onorevole-vergognoso"*<sup>1033</sup>. I valori politici non erano da lui concepiti quali costanti universali, bensì come elementi culturali particolari: un'ingerenza eccessiva nella sfera politica tanto dell'economia, quanto della morale ne avrebbe inevitabilmente inficiato l'autonomia. Benché riconoscesse che il legame con valori etici non può mai sparire del tutto, *"la politica è pur sempre dominata dalla prassi della potenza. Chi fa uso della potenza [...] fa un patto con potenze diaboliche"*; queste ultime, d'altronde, *"si celano in ogni uso della forza, anche legittima"*<sup>1034</sup>, ragion per cui il politico per vocazione deve sviluppare la capacità di sottrarsi alla loro azione corruttrice.

Traendo spunto anche dalla bipartizione luterana tra regno spirituale e mondano, Weber faceva distinzione, pertanto, fra due grandi insiemi di virtù etiche, che un'educazione politica meritevole avrebbe dovuto a suo avviso incentivare simultaneamente: l'etica della convinzione ('Gesinnungsethik') e l'etica della responsabilità ('Verantwortungsethik'). Secondo quest'ultima, l'azione umana assume significato solo se genera un effetto, cioè in termini di nesso causale con il mondo empirico. Si impone, pertanto, una comprensione 'oggettiva' delle possibili conseguenze di un'azione, così come il riorientamento calcolato degli elementi che incidono sul suo svolgimento ed esito, fino a conseguire il risultato desiderato. Da questa prospettiva, una questione etica si riduce ad una procedura tecnicamente corretta, limitando il 'libero' agire alla mera scelta di mezzi idonei. Ponendo enfasi sul rapporto logico di causalità di cui qualsiasi attore sociale saprebbe avvalersi,

---

<sup>1031</sup> John French e Bertram Raven, *The bases of social power*, in: Dorwin Cartwright (a cura di), *Studies in social power*, University of Michigan Ann Arbor, Institute for Social Research, 1968 [1959]; pp. 150-167.

<sup>1032</sup> Oltre che dal testo originale, in traduzione italiana per ignoranza della lingua tedesca, fonte del presente paragrafo è stata l'autorevole 'Stanford Encyclopedia of Philosophy'.

<sup>1033</sup> Wolfgang Schluchter, *Introduzione a: Max Weber, La politica come professione*, Einaudi, Torino, 2004; pp. XIII-XIV.

<sup>1034</sup> *Ibidem*, p. XV.

Weber non osava spingersi oltre la mera prescrizione di coerenza fra l'azione e le sue conseguenze, né si dilungava sull'integrità delle intenzioni motivanti.

Sotto la lente dell'etica della convinzione, al libero individuo spetta il compito di discernere in autonomia e piena coscienza non solo tra i mezzi, ma anche tra i fini di ciascuna azione: la personalità, a suo dire, ritrova la propria 'essenza' nell'intima e perseverante relazione con valori ultimi e significati esistenziali. I criteri adoperati per vagliare i mezzi non possono in quest'ottica coincidere con quelli invalsi nella scelta dei fini, rimandando inevitabilmente a differenti tipi di razionalità. Venendo meno qualunque ambito di conoscenza oggettivamente accertabile, il soggetto dovrà allora costruirsi propositi 'ex-nihilo': *"in fin dei conti, l'intera vita, laddove non si dipana come un evento naturale, ma è consapevolmente guidata, si rivela una sequenza di decisioni ultime attraverso cui l'anima – come in Platone – è l'artefice del proprio destino"* (Weber 1917/1949, 18).

Nella sterminata letteratura sociologica, filosofica e politologica ispiratasi agli scritti di Weber, si è consolidata fra i suoi epigoni l'opinione per cui il divario tra le due tipologie di etica sarebbe incolmabile: esigendo consonanza tra valori morali e azione politica, l'etica deontologica della convinzione non potrebbe mai trovare conciliazione con quella della responsabilità, che sarebbe invece puramente pragmatica. Lo stesso sociologo aveva ammesso il 'contrasto abissale' fra le due: gli imperativi della coscienza morale e quelli dell'opportunità politica, la libertà interiore della prima e il campo esteriore di manovra della seconda, difficilmente coincidono. Tuttavia, nell'ambito di una completa formazione politica, Weber non propendeva espressamente per nessuna delle due; coglieva con chiarezza l'acuta tensione fra consequenzialismo logico e deontologia, ma ne caldeggiava la riconciliazione: applicando rigorosamente il primo, la seconda avrebbe orientato l'agenda. Non essendo interessato a risolvere il dissidio analitico in termini di 'decreti etici', ricercava piuttosto una 'fisionomia morale' in cui configurare l'auspicato connubio tra realismo e idealismo. Definì questa idealtipica personalità come 'politico per vocazione' (Berufspolitiker), in cui un'appassionata aspirazione a ideali sovra-mondani si coniuga all'asettico calcolo di fattibilità. Non sembra, a questo punto, attendibile l'opinione di quanti hanno sostenuto che Weber non desse alcuna importanza al ruolo della politica quale argine alla violenza, come si evince dal passo seguente: *"l'universale esperienza che la violenza genera sempre dal suo seno la violenza, che la violenza contro l'ingiustizia conduce alla fine non alla vittoria di una giustizia più alta, ma di una forza e di una astuzia maggiore [...] promuove la sempre più radicale richiesta dell'etica della fraternità, di non fronteggiare il male con la violenza"*<sup>1035</sup>. È, infatti, proprio per il senso di responsabilità rispetto alle conseguenze dei propri atti che la singolarità non-violenta rinuncia alla violenza: si assume delle responsabilità storiche in fedeltà a certi valori. Nel contesto specifico di ciascuna azione non-violenta, quindi, la responsabilità diventa morale e la morale responsabile. Uno dei maggiori contributi di Gandhi al dibattito sulla sociologia weberiana sarebbe stato, secondo Pontara<sup>1036</sup>, dimostrare da un lato che nella prassi è possibile estendere un'etica individuale valida anche a dinamiche tra gruppi, dall'altro che si può rinunciare alla violenza senza ritirarsi dalla politica. Le stesse intuizioni del professore tedesco culminavano, d'altronde, nella constatazione per cui *"l'etica della convinzione e l'etica della responsabilità non sono opposti assoluti. Esse sono tra loro complementari e solo se combinate producono il vero essere umano, capace di nutrire una 'vocazione per la politica'"*. (Weber 1919/1994, 368)

Il progetto politico immaginato da Weber non riguardava, dunque, l'analisi formale dei massimi principi morali, né le virtù sostanziali di uno sperato orizzonte teleologico. Mirava piuttosto

---

<sup>1035</sup> Max Weber, *Economia e società*, vol. I, Ed. Comunità, Milano, 1961; p. 580.

<sup>1036</sup> Cfr.: Giuliano Pontara (a cura di), Introduzione a: M. K. Gandhi, *Teoria e pratica della non-violenza*, Einaudi, Torino, 1996 [1973]; pp. XXXVI-XL.

all'emersione di un carattere che facesse volontariamente convergere virtù contrastanti, in direzione di una 'personalità totale' (Gesamtpersönlichkeit): uno specialista capace di autocritica, che per di più nutre ideali propugnati liberamente. Una descrizione del genere raggiunge il culmine di un'antropologia filosofica in cui passione e razionalità siano abilmente coordinate dalla ferma forza di volizione individuale. Da questa angolatura, la virtù politica celebrata da Weber non risiede tanto nello slancio valoriale soggettivo, né tantomeno in una distaccata integrità intellettuale, bensì nell'impegnativa ricerca di compartecipazione in un'anima unificata, capace anche di scegliere tra valori irriducibili e non armonizzabili. Constatando anch'egli l'illusorietà di qualsiasi aspirazione a una vita scevra da conflitti, Weber approdava ad una conclusione ben poco affine alla postura non-violenta: *“la delusione condurrà alla fine o all'adattamento al mondo oppure alla fuga”*<sup>1037</sup>. Osservatore disincantato della 'gabbia d'acciaio' dei moderni processi di razionalizzazione, propose verso un'individualistica ascesi intra-mondana, tradottasi poi in una sorta di elitismo laico; disprezzando *“ogni narcotico spirituale [...], dalla mistica fino all'espressionismo”*<sup>1038</sup>, suggerì che l'educazione morale, dall'infanzia all'età universitaria, si svolgesse in associazioni esclusive ed estremamente selettive. Scettico verso il coevo pacifismo cristiano, aveva già sottolineato, nella conferenza 'La scienza come vocazione' del 1917, il principio di avallatività (intesa come attestazione dell'eterogeneità tra sfera dei fatti empirici e sfera della validità) della postura scientifica, aldilà di ogni culto dell'esperienza vissuta e della personalità. La sua teoria dei valori, tuttavia, si reggeva su due ulteriori assunti: l'allargamento della valutazione a valori non etici e la collisione tra sfere valoriali. L'insegnante accademico, quindi, pur dovendo astenersi dalla propaganda in favore di qualsivoglia principio, nella consapevolezza che *“il lavoro intellettuale comporta una vita piena di rinuncia”*<sup>1039</sup>, avrebbe dovuto dedicarsi instancabilmente alle cause prescelte.

Legge incontrovertibile della gestione del potere era per Weber l'uso della forza razionalmente dosata, alternativo sia all'incitazione alla grossolana violenza risolutiva, sia alla visione di quanti *“coltivano una illusoria politica dei principi, per lo meno quelli appartenenti alla sinistra radicale, [...] guidati dalla speranza in una liberazione dell'umanità che dovrebbe essere realizzata mediante azioni dirette”*<sup>1040</sup>. Pur detestando la prima categoria, popolata da sedicenti esperti e duri vanagloriosi dal pugno di ferro, aveva in alta stima i secondi, che *“ponendosi al servizio di un compito sopra-personale [...] cercano un sostegno interno. Di rado però – generalizzava semplicisticamente – affrontano la realtà della vita. Ciò non vuol dire che siano sempre condannati al fallimento. Quando essi trovano una conferma oggettiva in virtù della loro 'missione' e accettano di essere coinvolti nelle sorti della potenza”*<sup>1041</sup>, riconfermano allora la propria auto-limitante vocazione politica. Questa si caratterizza per tre atteggiamenti a suo dire virtuosi: *“accontentarsi dell'adempimento di un compito assegnato, riconoscere fatti anche personalmente scomodi, posporre la propria persona al compito da realizzare”*<sup>1042</sup>. È possibile cogliere, in simile ritratto, le sfumature del genio di Gandhi,

---

<sup>1037</sup> Wolfgang Schluchter, *Introduzione a: Max Weber, La politica come professione*, Einaudi, Torino, 2004; p. XXI.

<sup>1038</sup> Wolfgang Schluchter, *Introduzione a: Max Weber, La politica come professione*, Einaudi, Torino, 2004; p. XXIV.

<sup>1039</sup> Ibidem, p. XXXV.

<sup>1040</sup> Ibidem.

<sup>1041</sup> Ibidem.

<sup>1042</sup> Ibidem.

che a detta di autorevoli osservatori incarnava l'idealtipo delle weberiane qualità<sup>1043</sup>, in cui “*la politica non è piú un'accumulazione di potere, ma la ricerca dell'etica nella vita pubblica*”<sup>1044</sup>. Tanto da costui, quanto dal suo discepolo Lanza del Vasto, infatti, “*la nonviolenza è stata costruita contemporaneamente su due versanti: quello della ricerca personale, per una vita interiore che andasse a fondo delle tradizioni religiose; e quello della costruzione dal basso di una nuova società che sapesse lottare efficacemente contro le strutture sociali negative*”<sup>1045</sup>. Entrambi seppero prevedere tanto la trappola di “*un'etica della convinzione che ignora le necessità di un'azione responsabile*”<sup>1046</sup>, quanto la fallacia teorica e metodologica di ogni giustificazione della violenza, bellica o meno, su basi di mero ‘calcolo costi-benefici’, per supportare la quale “*occorrerebbe una ‘razionalità olimpica’ [...] in grado di calcolare e prevedere tutti gli esiti delle nostre azioni su una scala spaziale planetaria e su una scala temporale comunque lunga. La natura complessa e globale dei problemi sociali, quale ad esempio la difesa, rende questo compito pressoché impossibile. Anche restringendo il campo di indagine ci si trova di solito di fronte a problemi in cui dobbiamo decidere ‘in condizione di ignoranza’*”<sup>1047</sup>.

Ben oltre i timidi pacifismi moderati<sup>1048</sup>, la non-violenza esorta ad una trasmutazione sociale in cui esclusioni e discriminazioni, all'origine delle ingiustizie e talvolta della violenza diretta, siano palesate e ridotte al minimo. In una direzione simile si erano dipanate le riflessioni di Karl Otto Apel, tese a ritrovare una possibile conciliazione fra le due etiche; questi aveva visto nella solidarietà la chiave di volta di un'etica della co-responsabilità e del dialogo inclusivo, in cui l'obiettivo primario fosse la costruzione del consenso mediante il riferimento ad una ‘comunità comunicativa ideale’. Ancor prima il filosofo cristiano Jacques Maritain aveva avanzato, sin dal '33, una possibile soluzione<sup>1049</sup> antimaterialista al dilemma weberiano, in bilico tra l'inazione e il disfattismo. Le istituzioni statuali andavano a suo parere sostituite da un regime temporale che, sebbene imperniato su un patto civico, fosse ‘a base autenticamente spirituale’, garante dello sviluppo e delle libertà umane. Rifacendosi, anche rispetto alla sua approvazione della legittima difesa militare, alla dottrina tomista e preferendo al termine ‘non-violenza’ quello di ‘forza’, ne definiva due varianti antitetiche:

<sup>1043</sup> Cfr.: Giuliano Pontara, *Reflections on Gandhi: Between Ethics and Politics*, in: Eva Pfössl (a cura di), *Between Ethics and Politics: Gandhi Today*, Routledge, New Delhi, 2014; p. 43.

<sup>1044</sup> Neera Chandoke, *Negating Violence: The Gandhi Way*, in: Eva Pfössl (a cura di), *Between Ethics and Politics: Gandhi Today*, Routledge, New Delhi, 2014; p. 90.

<sup>1045</sup> Antonino Drago, *I quattro flagelli di Lanza del Vasto: le sue categorie politiche e intellettuali*, in: Antonino Drago (a cura di), *Il pensiero di Lanza del Vasto: una risposta al XX secolo*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, 2010; p. 140.

<sup>1046</sup> Cfr.: Alain Refalo, *La non-violence est aussi une force*, in: *Aux sources de la philosophie: la non-violence, Alternatives Non-violentes*, estate 2003; p. 46.

<sup>1047</sup> Giovanni Salio, *Sulla efficacia della DPN*, in: AAVV, *Verso una Difesa Popolare Nonviolenta per l'Italia?*, Centro di Studi e Formazione sui Diritti dell'Uomo e dei Popoli, CEDAM, Padova, 1988; p. 100.

<sup>1048</sup> L'estesa letteratura in merito distingue almeno tre tipologie di pacifismo: come progetto contrario al bellicismo, esso condanna moralmente la guerra e gli apparati militari, ma può arrivare a negare l'idea stessa di difesa; come generica non-resistenza al male; come assolutizzazione della pace, prioritaria al punto da giustificare persino la vigliaccheria. Occorre, comunque, precisare che il caleidoscopio pacifista, limitandoci agli ultimi due secoli in Occidente, ha incluso posizionamenti piú radicali rispetto alla summenzionata tripartizione analitica, con autrici quali ad esempio la ‘pragmatica’ sociologa e suffragetta statunitense Jane Addams (1860-1935), vincitrice del premio Nobel per la pace nel 1931, il cui pacifismo militante fu intriso di attivo impegno, anche conflittuale, per un ‘tessuto di relazioni’ volto alla cooperazione, alla giustizia sociale, alla democrazia: ‘progresso’ significava per lei crescente benessere degli individui piú vulnerabili.

<sup>1049</sup> Jacques Maritain, *Du régime temporel et de la liberté*, in: *Oeuvres complètes*, vol. V, ed. Saint-Paul, Parigi, 1982 [1933].

la forza carnale, che colpisce, costringe, infligge dolore; la forza spirituale, che supporta, è equanime, riceve su di sé la sofferenza e, soprattutto, coltiva la pazienza.

In una raccolta di saggi evocativa della celebre tragedia di Sofocle<sup>1050</sup>, Giuliano Pontara ha esaminato, con acume e contezza della vasta letteratura sul tema, il rapporto fra etica e politica. Secondo la trama, dopo la morte del re Edipo, sul trono di Tebe avrebbero dovuto alternarsi i suoi due figli Eteocle e Polinice; quest'ultimo, tuttavia, organizzò ben presto un gruppo di rivoltosi, sostenuti da una città nemica. Ebbe così inizio un'atroce guerra intestina tra i due fratelli, culminata nella loro morte, l'uno infilzato dalla lancia dell'altro. Creonte, loro zio materno, assunse la reggenza, ma era ancora insidiato dalla fazione di Polinice; come drastica misura punitiva e violando le consuetudini, ne vietò la sepoltura pena la morte, ma Antigone, sua nipote e promessa nuora, disobbedì e gettò della terra sulla salma dell'amato fratello. La giovane venne, quindi, murata viva in una caverna, dove si impiccò; prima il figlio, poi la moglie di Creonte si tolsero a quel punto la vita. Secondo il tragediografo, era quella la sorte di chi trasgrediva alle eterne e immutabili leggi non scritte; Pontara, invece, avvia la sua analisi proprio dalla diversa concezione del nesso etica/politica espressa dai protagonisti. Creonte rappresenterebbe l'attore politico amorale, quindi l'etica della responsabilità, Antigone la paladina dei valori immutabili validi per qualsiasi agire umano, cioè l'etica della convinzione; eppure, ad una riflessione più approfondita, la complessità della situazione può suggerire anche la conclusione opposta: mentre il re si erge a paladino di un'etica della convinzione imperniata sul primato dell'ordine statale, la dissidente si pone al cospetto dei suoi concittadini come responsabile non tanto della sepoltura di un cadavere, quanto della possibilità di abbattere un regime iniquo. In una prima interpretazione, presupponendo che vi siano principi oggettivi e che la validità etica consista nell'adesione ad essi, Pontara evidenziava in che modo l'assunto per cui i soggetti operanti nella sfera politica non avrebbero lo stesso libero arbitrio di chi segue la propria etica in quella privata, risulta del tutto erroneo, benché vi siano certamente scelte che possono costare in certe circostanze il potere ai suoi detentori; riteneva, pertanto, vero il contrario e cioè che *“un aumento di potere politico comporta un aumento della libertà di scelta, e forse proprio in forza di ciò maggiore responsabilità morale”*<sup>1051</sup>. In una seconda interpretazione, Creonte si arroga e impone l'obbligo, stavolta morale, di preservare il bene della città-stato di cui è sovrano, anche a discapito del singolo che, per seguire la propria coscienza, altrettanto morale, disobbedisce e genera 'anarchia'. Il discrimine, pertanto, diventa qui il grado di forza insita in ciascun genere di morale: secondo la tesi del 'nazionalismo etico' è sempre lo stato a dover prevalere nella definizione del 'benessere collettivo del popolo'. L'argomento più spesso addotto a tal proposito è quello contrattualista: un gruppo di individui, per interessi comuni o controllo di uno stesso territorio, si accordano per istituire un'autorità giuridicamente legittima (di solito un re o la maggioranza) alle cui decisioni sottostare. Una sua variante è detta 'egoismo etico', secondo cui ciascuno aderisce al contratto sociale solo perché, con la massimizzazione del 'bene dello stato', anche il proprio tornaconto è assicurato. Si intravede, a questo punto, la duplice difficoltà da un lato dell'esclusione nella formulazione del contratto sociale di tutti quegli attori che la maggioranza considera 'minorati' (bambini, pazienti psichiatrici, persone con maggiori intralci alla deambulazione rispetto ad altre, 'migranti', gitani, ecc...), dall'altro dell'inclusione anche delle generazioni future, al cui benessere non tutti sono interessati. Un accenno all'opera di John Rawls<sup>1052</sup> è, a questo punto, pertinente: per essere giusto a livello intra-nazionale, un certo sistema socio-economico deve imperniarsi,

---

<sup>1050</sup> Giuliano Pontara, *Antigone o Creonte: Etica e politica, violenza e non-violenza*, Edizioni dell'Asino, Roma, 2011.

<sup>1051</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>1052</sup> John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, 1971.

nell'ambito di un'etica pubblica costruita consensualmente in maniera tale che *“a ogni membro sia riconosciuto il piú ampio sistema di eguali libertà fondamentali”*<sup>1053</sup> senza calpestare quelle altrui, sul principio di ‘differenza’, strutturato cioè in base alla garanzia di pari opportunità e di quelli che il gruppo sociale piú svantaggiato considera ‘beni primari’. Solo a questo punto le parti contraenti procedono ad accordarsi anche sui principi di giustizia internazionale, fra cui quello di guerra per legittima difesa e rispetto della sovranità altrui; dalla formulazione di questa teoria, piú attenzione sarebbe stata prestata nella politica globale agli aiuti umanitari come forma di redistribuzione delle risorse ai gruppi sottoprivilegiati in altri paesi. Un'altra tesi su cui spesso poggia il nazionalismo etico è il dovere di gratitudine nei confronti di tutti i connazionali che, con i loro sacrifici, sforzi e contributi, avrebbero contribuito al benessere goduto da ciascuno; ciò, tuttavia, tace sul secolare sfruttamento sia interno, sia di altri popoli ed esseri viventi che è quasi sempre all'origine degli agi moderno-coloniali. Antigone, invece, sembrerebbe anteporre, in una ‘logica da clan’, l'obbligo etico di prendersi cura di familiari e amici a quello di osservare le prescrizioni del governo, pur accettandone il castigo. Eppure, non solo l'identificazione simpatetica è mutevole in base a rapporti sociali e/o educazione, ma le possibilità di manifestare altruismo non si esauriscono necessariamente in chi è piú prossimo, celando talvolta un bisogno di accrescere la propria autostima. In una terza interpretazione, infine, Creonte può essere visto come un freddo esponente della classica ‘realpolitik’, mentre Antigone incarna o chi rifiuta la politica, oppure chi vuole con l'esempio moralizzarla e privarla dei mezzi violenti; suo velato intento sarebbe indurre lo zio nel primo caso ad abbandonare il potere, nel secondo caso a convertirsi alla non-violenza e porre fine alla spirale sanguinosa.

### **3.7 Comunicazione vera: aldilà della violenza 'irrispettosa'.**

La definizione di qualsiasi concetto è sempre determinata, almeno in parte, dall'impiego che il soggetto enunciante prevede di farne. Nel caso della violenza, ogni disciplina scientifica predilige una sfaccettatura diversa sulla base dei bisogni specifici: fenomenologia, meccanismi, cause, significati, obiettivi, effetti, prodotti. È opinione diffusa che la violenza erompa quando:

- L'aggressività degenera in misfatti, senza trovare sbocchi espressivi;
- Le leggi e le sanzioni non proteggono a sufficienza;
- La cooperazione soccombe alla competizione nella rivalità fra interessi divergenti.

I principali rimedi convenzionalmente ritenuti idonei per sventare simili scenari sono rispettivamente l'intelligenza emotiva e l'empatia, il quadro di diritto e la negoziazione efficace. In ambito occidentale, gli studi sulle cause dell'aggressività umana non si esauriscono nell'emersione della moderna psicologia, ma abbracciano altresì discipline mediche (neurologia, genetica, endocrinologia) e psicosociali. La criminologia e l'antropometria, mai del tutto tramontate, hanno per secoli provato a conoscere e anticipare, con sperimentazioni su cavie umane, i vari gradi di predisposizione al crimine in base ai tratti somatici dei condannati. La loro tendenziosa correlazione tra rifiuto delle istituzioni e disfunzioni genetiche è stata da tempo sconfessata<sup>1054</sup>, attirando innumerevoli critiche anti-deterministe, non da ultima l'evidenza per cui le scienze, non solo occidentali, non sono mai state neutre, obiettive o apolitiche: troppo spesso, infatti, *“la facilità con cui idee scientifiche sono accettate e rapidamente ammesse come ‘scienza’ non dipende né dalla loro chiarezza, né dalla loro*

<sup>1053</sup> Virginio Marzocchi, *Filosofia politica: Storia, concetti, contesti*, Laterza, Bari-Roma, 2011, p. 353.

<sup>1054</sup> Si veda: Pierre Clément, Nelly Blaes, Anne Luciani, *Le mythe tenace du chromosome du crime*, Raison Présente, n. 54, 1980.

*giustizia*”<sup>1055</sup>, bensì dalla capacità di risolvere problemi sociali in maniera economica, cioè profittevole per le élites. Rilevante a tal riguardo è la Dichiarazione di Siviglia, redatta in seno all’UNESCO nel 1986, in cui si delegittimò ‘scientificamente’ qualsiasi spiegazione biologica della violenza e della guerra, viste invece come prodotto dei contesti culturali<sup>1056</sup>. Simile conclusione discende soprattutto dalle ricerche della scuola di Jean-Pierre Changeux nel campo della cosiddetta ‘epigenetica’, la cui ipotesi centrale è l’idea per cui il sistema nervoso centrale si conforma in base al suo funzionamento. La ridondanza dell’eredità genetica neuronale, caratteristica dello sterminato bacino di potenzialità di apprendimento, si riduce progressivamente con l’istruzione e la specializzazione delle conoscenze acquisite; sul processo, inoltre, incidono svariati fattori personali, educativi e culturali, quali gli squilibri ormonali, le frustrazioni, le fantasticherie su minacce presunte, l’estrazione sociale. Ne consegue che, orientando la riproduzione sociale delle strutture simboliche in senso non-violento, anche l’aggressività mortifera potrebbe essere arginata.

Se l’aggressività è comunemente riconosciuta come energia vitale connaturata all’umana condizione, discendente dall’istinto gregario di battersi per la sopravvivenza e la perpetuazione della specie, alla violenza e alla guerra è, invece, sottratto qualsiasi alone di naturalezza e fatalità. Chi detiene o esercita maggior potere politico, d’altronde, cerca di equiparare i due concetti, per delineare un regime discorsivo ufficiale in cui qualunque proposta, pressione e lotta per un cambiamento effettivo sia depotenziata. Il naturalismo ‘istintivista’, inaugurato da Konrad Lorenz, iniziatore dell’etologia, sostiene che l’aggressività è un retaggio animale innato, comprensivo di meccanismi inibitori che impediscono agli esemplari della stessa specie di massacrarsi a vicenda. Il dramma della violenza risiede, pertanto, nella riduzione premeditata dell’innata capacità umana di inibizione, per mezzo della costruzione di un arsenale di ‘armi culturali a distanza’, in primis per mezzo di internet, infinitamente più nocive di quelle riscontrabili in qualunque animale, che pongono l’aguzzino al riparo dalla “*completa realizzazione emotiva*”<sup>1057</sup> di situazioni che, se vissute direttamente, stimolerebbero le sue naturali inibizioni contro l’omicidio. Come ha ben riassunto Pontara, “*attraverso l’impiego giornaliero della violenza gli individui che la usano tendono ad assuefarsi ad essa con la conseguenza che, da una parte, essi divengono sempre più insensibili alle sofferenze che causano, dall’altra, attraverso un indebolimento delle inibizioni nei confronti di essa, gli stessi individui sono portati ad accettare forme sempre più vaste e anche gratuite di violenza*”<sup>1058</sup>. Diverse scuole di pensiero<sup>1059</sup> ritengono, tuttavia, che l’analogia lorenziana fra società umane e animali, con livelli di coscienza sostanzialmente irriducibili, non abbia alcun fondamento scientifico. Altre voci ancora hanno cercato di mediare fra l’animalizzazione del comportamento umano e la scissione netta dal regno animale.

Il determinismo biologico di Lorenz è stato ampiamente messo in discussione, soprattutto dalle teorie culturaliste-ambientaliste e comportamentiste, che ascrivono la violenza innanzitutto al milieu di emersione, quindi a cause prettamente psico-sociali legate al contesto familiare, scolastico, occupazionale. Nel ‘Saggio sulla distruttività umana’ risalente al ‘74, Erich Fromm dichiarava il

---

<sup>1055</sup> Albert Jacquard, *Inventer l’homme*, Éd. Complexe, Parigi, 1984; p. 90.

<sup>1056</sup> La dichiarazione affermava altresì che i geni sono solo uno dei numerosi fattori comportamentali, che gli atteggiamenti aggressivi non mirano necessariamente a dominare o prevaricare, che il cervello non è di per sé violento, che qualsiasi spiegazione mono-causale della guerra è infondata, tanto quanto la condanna del pessimismo biologico.

<sup>1057</sup> Konrad Lorenz, *L’aggression*, Champs Flammarion, Parigi, 1969: p. 233.

<sup>1058</sup> Giuliano Pontara, *Marxismo, violenza e nonviolenza*, in: Movimento Nonviolento, *Marxismo e Nonviolenza*, Editrice Lanterna, Genova, 1977; p. 158.

<sup>1059</sup> Cfr.: Pierre Karli, *L’homme agressif*, Seuil, Parigi, 1986.

dibattito sulle origini della violenza superato: tanto il determinismo biologico, quando il comportamentismo, infatti, dipingono l'umano come una marionetta stratonata ora dall'istinto, ora dal condizionamento esterno. Invitava, pertanto, a distinguere tra un'aggressività benigna, di natura difensiva, ed un'aggressività maligna, tesa all'offesa e all'appropriazione indebita. Concludeva che il sentimento di piacere derivante dall'esercizio della violenza, agita o subita, è una peculiarità prettamente umana<sup>1060</sup>. Molto prima di lui, Sigmund Freud aveva colto nell'aggressività addirittura una fonte di godimento, nominandola istinto di morte, assimilata alla profonda tendenza inconscia insita in ogni essere vivente di ritornare allo stato inorganico. Dopo gli anni '20, le sue riflessioni giunsero all'idea per cui le pulsioni opposte, ma complementari di θάνατος ed ἔρωσ, derivanti dai principi empedoclei di φιλία (amicizia) e νέκος (discordia), sono la fonte di ogni manifestazione aggressiva: la prima è all'opera soprattutto nel lavoro e nel sadomasochismo<sup>1061</sup>, mentre la seconda rimanda alla pulsione sessuale di riproduzione per l'autoconservazione e prospera unione amorosa. Nei momenti di lucidità o furia annientatrice le due forze si sostengono e rafforzano a vicenda. Negli anni '30, in uno scambio epistolare con Albert Einstein, Freud non esitava a parlare di 'pacifismo naturale' e a definire la guerra come una 'psicopatologia collettiva', inscindibile da xenofobia e spirito di corpo: essa miscela il piacere dello sterminio a perversioni estetiche. Un esempio potrà rendere l'idea di simile 'banalizzazione del male'. Quasi quindici anni fa' circolava sulla rete informatica un cortometraggio animato ambientato nella cabina di comando di un ufficiale pluridecorato delle forze armate, il quale attraverso un sofisticato apparato di telecamere e schermi osservava una dinamica che intanto si svolgeva altrove: un soldato semplice, con elmetto, zaino e fucile, era invitato a salire su una scala molto alta, che conduceva ad un trampolino sospeso nel vuoto; una volta in cima, gli veniva ordinato di lanciarsi. Qualcuno, poi, fotografava il cadavere precipitato al suolo, inviava l'immagine al gerarca, ripuliva la chiazza di sangue e accoglieva una nuova recluta ignara. Anche questa risaliva e poi si buttava giù, schiantandosi nello stesso punto, ma in una posizione diversa. La stessa orribile scena si ripeteva senza interruzioni più e più volte. Il generale, allora, accumulato il numero desiderato di fotografie, le faceva scorrere in sequenza per mezzo di un programma al computer, dando l'impressione che un solo corpo si rianimasse; ne imitava a quel punto anch'egli i movimenti in una macabra danza della morte.

Benché Freud non abbia mai considerato la guerra auspicabile, alcune correnti a lui ispiratesi hanno ritenuto che reprimendo θάνατος i divieti di omicidio e violenza diventerebbero ancora più appetibili alla trasgressione, a causa di una presunta irriducibile, inestirpabile e universale propensione umana alla violenza: il conflitto bellico avrebbe assunto, in questo modo, i connotati di sfogo delle pulsioni distruttive. La sua discepola Melanie Klen avrebbe specificato che l'integrazione delle opposte tendenze psichiche, sin dalle angosce persecutorie del poppante, è necessaria perché l'io cresca e viva integro. Anche secondo Nicola Jeammet, amore e odio dovrebbero riuscire ad armonizzarsi in una relazione vivente; la violenza, in cui l'altro è oggetto, strumento, ostacolo, pericolo, si distingue dall'odio, sentimento che pur nell'atto di detestare lega in una comune umanità. Lo stesso Jacques

---

<sup>1060</sup> Cfr. Eric Fromm, *Man for Himself*, Rinehart, New York, 1947.

<sup>1061</sup> Un lungo e impegnativo dibattito filosofico politico potrebbe essere a tal proposito avviato. Ci limitiamo qui a ricordare che il sadomasochismo è l'esempio più evidente, ma non privo di equivalenti malcelati in altri ambiti personali e sociali, di scardinamento della comune opinione per cui la lesione fisica o psichica sarebbe (stata) sempre e in qualunque circostanza ricevuta e dalla vittima come un male. Il piacere di infliggere e/o subire dolore o sofferenza resta, comunque, una possibilità squisitamente umana, al pari della guerra e della tortura. Lo psicologo inglese Edward Glover pubblicò nel 1933 lo studio intitolato 'War, Sadism and Pacifism' (Allen and Unwin, Londra), in cui sosteneva che sadismo e masochismo sono le ragioni fondamentali di qualsiasi guerra, in presenza delle quali questo flagello non potrà mai essere sradicato. Autori contemporanei, specialmente di orientamento 'queer', intendendo la violenza come esercizio non consensuale di potere sul corpo o sulla mente altrui, ritengono che nel sadomasochismo non si estrinsechi tale fattispecie.



Lacan approfondí l'intricato rapporto amore-odio, riservando un ruolo cruciale al linguaggio, all'uso della parola. Declinó, pertanto, la 'nocenza' in tre modi: intenzione, aggressione, induzione per costrizione; abbinata a tre registri fisico/corporeo, immaginario e simbolico, queste tipologie segnano quelli che considerava i complessi costitutivi dell'io: svezzamento, intrusione, Edipo<sup>1062</sup>. La violenza è, quindi, inseparabile da angosce esistenziali, da relazioni antiche in cui può ritrovare slancio il processo identitario; discende, infatti, da sedimenti interiori di minacce e paure arcaiche, da una riserva inesauribile di energia vitale non sessualizzata di pura autoconservazione, che non è assimilabile né all'odio, né all'amore, ma che viene riassorbita nella libido. Quando è liberata, tale primigenia carica di violenza può avere un impatto incommensurabile sull'inconscio collettivo, sull'educazione e sui rapporti sociali; essa può anche scaturire da ferite latrici di colpevolezza e pudore, inficiando ad esempio sul piano fisico il lavoro dei 'neuroni-specchio', che a livelli più sottili della struttura umana favoriscono il processo dell'empatia. Dalla frustrazione al cospetto di ingiustizie insopportabili può innescarsi una collera profonda che sfocia in aggressione violenta, ragion per cui, al fine di evitare esiti simili, è auspicabile soddisfare il più possibile i bisogni espressi. L'evidenza del quotidiano, comunque, mostra che non sempre l'insoddisfazione sfocia in violenza, ma che anzi l'accezione comune di 'età adulta' denota proprio la capacità di reintegrare e trasformare la frustrazione accumulata. Il dibattito porterebbe lontano. Altri psicologi hanno argomentato che nella nozione di 'aggressività' non rientra qualsiasi propensione all'attacco non provocato: quando essa è statica può detonare, ma quando si conserva dinamica diventa indistinguibile dalla combattività, che invece è altamente desiderabile. Non tutti i dizionari, però, operano tale cruciale distinzione. Assimilata alla combattività, infatti, l'aggressività permetterà di espletare funzioni sociali essenziali quali aderire ad un gruppo, circondarsi di amici, nutrire un senso di appartenenza, elaborare progetti di vita, stringere alleanze. Anche secondo la scuola psicologica della Gestalt l'aggressività rappresenta una forza vitale della massima importanza. Etimologicamente, la radice verbale latina 'ad-gradí' significa 'avanzare verso', ma solo in un secondo momento il termine ha assunto il significato di 'marciare contro'. L'incedere in direzione di qualcuno è diventato così sinonimo di 'pro-gressione'. Su tali premesse, il termine 'aggressività' può caricarsi di due accezioni opposte: quella violenta denota animosità, volontà di ostentare la propria potenza, il proprio odio, distruttivo al punto da arrecare pregiudizio, disintegrare, disaggregare, invadere l'integrità fisica o psichica altrui, fino a debilitare, ferire o uccidere; quella benefica, invece, è segno di vitalità, vigore, spirito d'impresa, avventura, iniziativa, sete di libertà, coraggio di affrontare minacce e pericoli, ambizione, perseveranza, tenacia, sano desiderio di vittoria. Se, dunque, per la dottrina che da secoli oppone guerra e pace la violenza è costitutiva della natura umana, in quanto motore della storia, fatale, fondante e inevitabile, il paradigma contemporaneo di non-violenza sostiene che solo l'aggressività è da considerarsi come una forza naturale, ma non la violenza, di cui qualsiasi apparente buon uso umano risulterebbe illusorio. Secondo l'ipotesi di Piero Giorgi<sup>1063</sup>, la violenza tra umani sarebbe apparsa solo dopo l'avvento dell'agricoltura e dell'allevamento stanziale di bestiame, volano per lo sviluppo del capitalismo, della città e dello stato, lasciando così intendere, paradossalmente, che le organizzazioni socio-economiche basate su nomadismo, raccolta e caccia<sup>1064</sup>

---

<sup>1062</sup> Per una spiegazione dei tre complessi secondo la teoria psicanalitica di Lacan, si veda l'articolo apparso nel dicembre 2012 sul blog 'Le Conflit', reperibile al seguente collegamento: <https://www.leconflit.com/article-complexe-au-sens-lacanian-113646183.html>.

<sup>1063</sup> Piero Giorgi, *La violenza inevitabile: una menzogna moderna. Origini culturali della violenza e della guerra*, Jaca Book, Milano, 2008.

<sup>1064</sup> Non è inutile sottolineare l'abisso che intercorre tra l'antica o odierna caccia per la sopravvivenza e il macabro passatempo di uccidere animali per sport o peggio per fini 'scientifici' di riequilibrio della fauna selvatica.

potessero ritenersi non-violente, in quanto “*non avevano stratificazione sociale o capi, dividevano tutto quello che si procuravano da mangiare, possedevano pochissimi oggetti personali, risolvevano in modo nonviolento i conflitti d’interesse, non praticavano la guerra e avevano un rapporto spirituale raffinato con la natura e i propri simili*”<sup>1065</sup>: si potrebbe evocare il connubio tra vita semplice e pensiero elevato, se non emergesse la ritrosia ad assecondare l’idea contraddittoria di una fantomatica compatibilità tra non-violenza e uccisione di animali. Ricerche e dati paleontologici, quindi, “*confermano che la dimensione umana ideale si trova nelle piccole comunità organizzate attorno alla cultura della solidarietà fra uguali*”<sup>1066</sup>. Non è stato mai automatico, insomma, che l’aggressività si traducesse in distruttività. Anche il secondo Pellegrino dell’Arca avrebbe osservato al riguardo: “*c’è spesso da parte della famiglia o della società una contro-educazione che esacerba le paure, inventa nemici, banalizza l’omicidio. Il sistema competitivo e repressivo vi si aggiunge, per isolare ciascuno nella sua angoscia. Questi molteplici traumatismi e condizionamenti rendono molto difficili le relazioni di fiducia e di uguaglianza, ma favoriscono quelle di dominazione, soggezione, profitto e violenza. [...] L’azione non-violenta presuppone la credenza nel valore assoluto di ogni essere umano, nell’esistenza della coscienza e nella possibilità per ciascun individuo di cambiare*”<sup>1067</sup>.

Diversi approcci sono stati elaborati dalle varie correnti psicologiche per affrontare i conflitti nocivi; dal più crudo e abietto della psicoturgia, che può ingiungere la castrazione di stupratori recidivi, alla sublimazione delle pulsioni sanguinarie attraverso meccanismi di ‘transfert’ e sfogo agonistico, ad esclusione però dei videogiochi violenti. Mentre l’aggressività è al contempo limite e componente dell’amore, la violenza determina un drastico cedimento del linguaggio, della conversazione e, ancor prima, del ‘discorso interiore’. La consapevolezza di lasciare tracce nelle intelligenze e memorie altrui può essere un ottimo incentivo per essere introdotti agli strumenti comunicativi, come sanno molto bene ad esempio le persone ‘migranti’ che, giunte in un paese di accoglienza, decidono di apprendere la lingua. Le varie proposte terapeutiche riflettono la postura epistemologica delle rispettive scuole di provenienza: psicologi e pedagogisti cognitivisti, rifacentisi a Jean Piaget, agiranno sulle credenze e sulle rappresentazioni mentali, consci dei complessi processi di decantazione della conoscenza; quelli comportamentisti mireranno alla modifica delle pratiche esteriori attraverso tecniche di decondizionamento e abbassamento della soglia di irritabilità, senza agire però sulla guarigione dalle psicosi; i cognitivo-comportamentisti, che combinano i due metodi precedenti, si concentreranno sull’eliminazione dei sintomi e delle conseguenze dell’aggressività deleteria, mediante interventi<sup>1068</sup> calibrati caso per caso; gli psicanalisti, dal canto loro, indagheranno le radici subconsce, connesse specialmente alla sfera sessuale. Le scuole psicologiche moderne ritengono generalmente che alla base della violenza attiva o passiva vi sia sovente una stima di sé molto bassa, nonché l’esposizione, più o meno diretta e volontaria, a messaggi visivi o auditivi impregnati di distruttività. Tutte, quindi, “*preconizzano l’educazione come il miglior vaccino per proteggersi dalla violenza, per la qualità della vita domestica e una sana strutturazione*

---

<sup>1065</sup> Piero P. Giorgi, *Antichità e modernità nel pensiero politico di Vinôbâ*, in: Vinôbâ Bhavé, *I valori democratici*, Il Segno dei Gabrielli Editori, San Pietro in Cairano, 2008; p. 217.

<sup>1066</sup> Ibidem, p. 218.

<sup>1067</sup> Pierre Parodi, *Débat sur l’action non-violente*, in: *Nouvelles de l’Arche*, anno XXXVI, n° 3, gennaio-febbraio 1988; pp. 33-40.

<sup>1068</sup> Si annoverano fra di essi l’arresto del pensiero attraverso la meditazione, l’auto-osservazione, il controllo della respirazione, la relativizzazione delle catastrofi, la desensibilizzazione sistematica, la focalizzazione sensoriale, il rilassamento, l’ipnosi.

dell'ambiente"<sup>1069</sup>: detto altrimenti, l'infanzia e l'adolescenza, così come qualsiasi altra categoria sociale definita dal potere come vulnerabile, marginale o deviante, dovrebbero essere accompagnati e premuniti, piuttosto che condannati alla libertà vigilata. Il ricorso alle terapie familiari, che fanno chiarezza sulla storia transgenerazionale e sui nessi di interdipendenza nel nucleo affettivo, è ritenuto efficace, così come la promozione di una comunicazione compassionevole con se stessi e con il prossimo. Quest'ultima raccomandazione è basilare, ad esempio, nelle scuole di psicologia umanista ispirate da Carl Rogers e dal suo approccio incentrato sulla persona umana: una 'terza via' fra psicanalisi e comportamentismo. L'empatia vi è intesa come capacità di immedesimarsi nella condizione altrui, nel tentativo di esperire emozioni simili, "come se il mondo dell'altro fosse il nostro, ma senza mai dimenticare la qualità del 'come se'"<sup>1070</sup>. Rogers lavorava sul potenziale di auto-attualizzazione del 'cliente' (non più 'paziente'), che sarebbe stato in grado, grazie all'accoglienza piena del proprio vissuto doloroso, di risolvere da sé il problema. Il suo epigono Abraham H. Maslow, ideatore di un celebre schema piramidale<sup>1071</sup>, sosteneva che una riduzione della violenza si sarebbe ottenuta migliorando la soddisfazione dei bisogni essenziali delle persone: riteneva, quindi, il riconoscimento di un bisogno più importante del suo eventuale soddisfacimento. Con questo assunto in mente, Thomas Gordon avrebbe elaborato uno stile di comunicazione efficace ed accessibile al vasto pubblico, incardinato sul rispetto delle necessità di ciascuno, per una risoluzione dei conflitti che non contempra perdenti. Su questo stesso solco, Marshall Rosenberg si è dimostrato ancor più pragmatico dei suoi mentori, divulgando i principi della 'comunicazione non-violenta'. Benché nel suo famoso saggio<sup>1072</sup> faccia esplicito riferimento a Gandhi, il suo manuale di tecniche persuasive ed 'empatia indotta' è stato da allora spesso e volentieri adoperato da soggetti e per obiettivi ben poco non-violenti. Riteniamo, comunque, opportuno esporre in breve la riflessione dello psicologo statunitense, rilevante per la congiuntura attuale tanto in seno alle comunità dell'Arca, quanto in società 'democratiche' crivellate da abusi ed esercizi violenti di potere. Rosenberg definisce, innanzitutto, la compassione come flusso di doni scambievoli tra cuori. La comunicazione non-violenta, imperniata su rispetto e ascolto attivo, può aiutare a ristrutturare la maniera in cui ciascun individuo si esprime ed interagisce con il prossimo, attraverso la focalizzazione dell'attenzione su quattro aspetti interrelati: ciò che osserviamo; ciò che sentiamo; ciò di cui abbiamo bisogno; ciò che chiediamo per arricchire la nostra vita. Essa può svolgere, pertanto, una funzione versatile di mediazione e risoluzione dei conflitti. Dare e ricevere motivati dalla compassione è considerata l'essenza della natura umana. Tuttavia, infiniti sono i modi in cui la comunicazione riesce a ferire, 'alienando la vita' e deresponsabilizzando da pensieri, parole e azioni lesive di cui non si intende riconoscere l'esclusiva paternità: giudizi moralistici dicotomizzanti, utilizzo di paragoni, pretese sono solo alcuni esempi. Primo passo per avviare un processo comunicativo non-violento, fondamentale per prevenire qualsiasi percezione di critica (deleteria quando nell'altro prendono il sopravvento impulsi autocentrici incontrollati), è dissociare constatazioni da valutazioni. Segue il suggerimento di evitare generalizzazioni stereotipiche, che possono essere ricevute come vessatorie. Un secondo passo di notevole importanza è da compiere nella sfera dei sentimenti. Accettare la propria vulnerabilità, distinguendo e distaccando la propria

---

<sup>1069</sup> Étienne Chomé, *Le nouveau paradigme de non-violence*, Éd. CIACO, Louvain-la-Neuve, Belgio, 2017; pp. 77-78.

<sup>1070</sup> Carl Rogers, *On Becoming a Person, A Therapist's View of Psychotherapy*, Londra, Constable, 1961.

<sup>1071</sup> Alla base della piramide di Maslow figurano I bisogni fisiologici (fame, sete, sopravvivenza, sessualità, riposo, habitat), seguiti poi dal bisogno di sicurezza, di appartenenza (essere amati, ascoltati, compresi), di stima (sentimento di essere utile, valorizzato, premura di conservare la propria identità) e, infine, al vertice il bisogno di realizzazione (sviluppo e concretizzazione delle proprie conoscenze e valori).

<sup>1072</sup> Marshall B. Rosenberg, *Nonviolent Communication: A Language of Compassion*, Puddle Dancer Press, Encinitas CA, USA, 1999.

emotività da affermazioni, interpretazioni e giudizi esterni, può aiutare a risolvere efficacemente i conflitti. Terza componente cruciale è l'esame dei nostri bisogni, da cui deriva la realizzazione per cui ciò che il prossimo fa o manifesta non sarà mai l'origine del nostro stato d'animo, bensì una stimolazione sempre superficiale. Quando, ad esempio, un interlocutore esprime un messaggio negativo, quattro risposte sono per Rosenberg possibili: incolpare se stessi; accusare l'altro; restare in ascolto delle proprie sensazioni; accogliere e sforzarsi di comprendere le cause del disappunto altrui. Quando si dispensano diagnosi, critiche o speculazioni, nella stragrande maggioranza dei casi il prossimo si difenderà e contrattaccherà; perché si conformino ad un dialogo compassionevole, gli individui interagenti sono invitati, quindi, a maturare la consapevolezza della connessione tra bisogni e sfera affettiva. Nello sviluppo di una solida sovranità interiore, infatti, ogni persona percorre almeno tre fasi: l'iniziale schiavitù emotiva, in cui vale la credenza di essere responsabili per i sentimenti altrui; il rigetto sprezzante, in cui si stenta ad ammettere la propria compassione verso il prossimo; la liberazione, in cui si realizza la piena responsabilità per la propria, ma non l'altrui, condizione animica. Un quarto aspetto rilevante riguarda il reciproco arricchimento umano: è consigliato, ai fini di una comunicazione non-violenta, essere trasparenti sia con se stessi, sia con gli interlocutori in merito a cosa cerchiamo in loro. Giacché il messaggio inviato non è mai identico a quello recepito, è bene imparare a comprendere se l'intenzione implicita è stata o meno colta. Facilmente si confondono richieste e pretese, specialmente quando l'altro teme di essere punito per mancata osservanza. Cruciale in simili circostanze è specificare verbalmente che l'obbedienza sarà accettata solo se del tutto volontaria. La comunicazione non-violenta, infatti, non mira, nelle intenzioni del suo ideatore, a plasmare le coscienze altrui in base ai propri parametri, ma ad instaurare relazioni umane basate sull'onestà, in cui i bisogni di tutti vengano rispettati. Nell'empatia si dischiude la comprensione, per quanto vaga e almeno in parte congetturale, pur sempre rispettosa di un vissuto altrui, limitando al minimo condizionamenti dovuti a proiezioni e ansie parentetiche. Lasciare l'espressione dell'interlocutore libera da qualsiasi ostacolo diventa così il proposito capitale. Per donare empatia, tuttavia, è necessario anche riceverne; talvolta, affinché una ferita si rimargini da una crisi, può essere utile ritirarsi, sfogarsi o interrompere la routine. Aspirare all'empatia consente di affrontare con più equanimità un rifiuto, rianimare una discussione arenatasi, decifrare i silenzi. Scatenare accuse o punizioni è, invece, altamente controproducente; l'interlocutore non è affatto responsabile per la nostra rabbia. Saggezza induce, quindi, a fermarsi, respirare, identificare ed esternare pacatamente i propri bisogni insoddisfatti. Quando lo scambio comunicativo diviene impossibile o inopportuno, come in situazioni di pericolo o emergenza, il ricorso protettivo alla forza, mai rivolto all'inflizione deliberata di sofferenze, può essere necessario; è piuttosto il suo (ab)uso punitivo a generare ostilità, riluttanza e demotivazione, arrestando l'attenzione alla superficie delle conseguenze esterne e non al valore intrinseco di un'azione. Entrare in autentica empatia con la propria interiorità può, inoltre, prevenire stati depressivi e impulsi distruttivi. Ogni azione non inconsulta, in effetti, discende da una scelta, ragion per cui è cruciale imparare a conoscere gli orizzonti del proprio volere. Se prodigarsi in complimenti può talvolta dissimulare intenzioni manipolative, la comunicazione non-violenta incoraggia l'espressione di apprezzamenti per soli scopi celebrativi; ciò consente non solo di identificare atti e parole altrui di beneficio, nonché bisogni soddisfatti e piaceri provati, ma anche di dissipare qualunque accidentale complesso di superiorità o falsa modestia. Molto prima di Rosenberg, lo stesso Lanza del Vasto aveva redatto, per i lettori del bollettino dell'Arca, un vademecum<sup>1073</sup> che potremmo considerare un vero e proprio antesignano della comunicazione non-violenta. Proponeva sei consigli pratici su come intavolare un dialogo in

---

<sup>1073</sup> Lanza del Vasto, *Des vérités dites en face: de l'incontinence, du jugement, de la veracité*, in: *Nouvelles de l'Arche*, anno III, n° 6, marzo '55; pp. 84-94.

merito a questioni che potrebbero risultare spiacevoli o sgradite agli interlocutori: parlare senza collera; mai rimproverare il prossimo per difetti comuni; fare appello alla coscienza dell'altro affinché si corregga da sé; non danneggiare, né ingigantire l'amor proprio altrui, senza umiliazioni, né adulazioni; mai criticare caratteristiche impossibili da correggere; mai proporsi come esempi da seguire.

Il rimedio alla rottura violenta di ogni scambio dialogico è, in conclusione, l'instaurazione di una 'comunicazione vera' tra soggetti che, con sguardo autocritico e avendo sviluppato in primis verso se stessi le qualità di dolcezza, benevolenza e compassione, si rispettano senza 'cosificarsi' mutuamente. Tale processo riflessivo consente di aggirare la trappola del falso altruismo, in cui crede di amare il prossimo chi non ascolta sufficientemente se stesso. Alle porte del nuovo millennio, lo psicologo Boris Cyrulnik introduceva<sup>1074</sup> nel dibattito sulla comunicazione empatica il concetto di 'resilienza', per indicare l'attitudine di qualsiasi persona traumatizzata a riprendere il cammino di vita, in particolar modo attraverso la verbalizzazione delle esperienze vissute. Altri, come Jean-Jacques Crèvecoeur, avrebbero integrato psicologia e scienza alchemica, riferendosi esplicitamente al processo di trasmutazione e sublimazione dei piani di energia nella struttura umana.

### 3.7 Quadro di diritto: aldilà della violenza 'illecita'.

Nella classica visione stato-centrica del diritto, la violenza insorge quando si sfaldano le regole a tutela del singolo. L'ordinamento giuridico resta, però, male equipaggiato per individuare e prevenire violenze simboliche e lesioni all'integrità psichica, di cui è anzi molto spesso il malcelato artefice. Esso interviene, infatti, solo quando l'atto nocivo è stato già compiuto, avvalendosi così degli strumenti preventivi dei servizi di intelligence come 'surrogato di chiaroveggenza'. Da un punto di vista giuridico, quindi, costituisce violenza qualsiasi violazione della legge; se interpella il codice penale siamo al cospetto di un delitto. Le legislazioni citano, comunque, raramente il termine 'violenza'<sup>1075</sup>, preferendo 'crimine' o 'danno'. Nelle controversie civili è ritenuta violenta la costrizione della volontà altrui al fine di indurre a contrattare, ad impegnarsi in un patto, a rinunciare ad un diritto. La forza della legge, strumento di diritto positivo, ha l'indubbio merito di arginare, almeno in linea di principio, l'imposizione della legge del più forte. È credenza diffusa, infatti, che grazie allo sviluppo giuridico, giudiziario e penale, all'intervento e al ricorso di istanze superiori e imparziali preposte alla soluzione delle liti, le violenze interpersonali si siano di gran lunga ridotte nel corso dei secoli. Codici, tribunali e giudici detengono, come è noto, il monopolio della coercizione fisica, il potere cioè di imporre decisioni presentate e accettate come 'giuste' impiegando la 'forza pubblica'. Secondo Paul Ricoeur, "*sottomessi alla giurisdizione della legge, i conflitti sono posti a buona distanza dalle passioni, dagli interessi e dai fanatismi*"<sup>1076</sup>. Auspicabilmente fondata sulla morale, la legge protegge dall'arbitrio incontrollato, in quanto testo oggettivo (leggibile), legittimo (risultato di un processo democratico) e generale (uguale per tutti). Ridurre interamente il diritto alla violenza significherebbe, da un punto di vista simile, "*presupporre una fantasticata condizione originaria di libertà sempre benigna e pacifica, una libertà innocente in assoluto, calando sulla quale [...] il diritto non potrebbe che assumere valenza repressiva e violenta*"<sup>1077</sup>.

<sup>1074</sup> Cfr.: Boris Cyrulnik, *Ce merveilleux malheur*, Odile Jacob, 1999.

<sup>1075</sup> A proposito del reato di 'violenza privata', il primo comma dell'articolo 610 del codice penale italiano recita: "*Chiunque, con violenza o minaccia, costringe altri a fare, tollerare od omettere qualche cosa è punito con la reclusione fino a quattro anni*".

<sup>1076</sup> Paul Ricoeur, *Le juste, entre le légal et le bon*, in: *Esprit*, settembre 1991; p. 5.

<sup>1077</sup> Sergio Cotta, *Perché la violenza? Una interpretazione filosofica*, Editrice Morcelliana, Brescia, 2018: p. 124. Poco dopo il professor Cotta definiva il rifiuto di qualsiasi istituzionalizzazione come 'angelismo', senza considerare che la

Tuttavia, ritenendo che la violenza prospera nell'incertezza, persiste l'aspirazione al controllo assoluto, al 'panoptikon', regime di totale prevedibilità. Almeno tre sarebbero, quindi, le funzioni specifiche della sanzione, 'alter ego' della legge: socio-politicamente, essa preserva l'integrità del gruppo di riferimento; psicologicamente, contribuisce a ridurre il senso di onnipotenza e a liberare il reo dal senso di colpa; moralmente, si rivela un potente fattore di responsabilizzazione, inducendo a non scivolare nella recidività. Il vincolo di cittadinanza nello stato di diritto trascende i legami di sangue e preserva i rapporti civili; il dirigente politico diventa, quindi, garante del bene comune, regolatore dei conflitti per eccellenza. Ai fini di una sana cooperazione, promuoverà un clima di sicurezza, un quadro normativo che sventi la competizione distruttiva o, ancor peggio, la dominazione. Le scienze umane occidentali ritengono, benché non all'unisono, che nel corso della loro evoluzione le società hanno accresciuto gradualmente la propria capacità di far retrocedere la violenza indiscriminata; essa è in realtà sempre meglio dosata, ma non scompare mai del tutto. Un esempio positivo del processo di arretramento della violenza è senz'altro la progressiva scomparsa dell'educazione repressiva negli istituti scolastici. I paesi scandinavi<sup>1078</sup> sono stati, in questo campo, un'avanguardia indiscussa. I rodati metodi pedagogici autoritari non consideravano l'educazione se non un mero addestramento all'obbedienza familiare e sociale. Questo genere di 'pedagogia nera' si prefiggeva l'obiettivo di spezzare ogni accenno di volontà autonoma. In molti paesi occidentali, nonostante la messa al bando della violenza nelle scuole, dove anche un lieve schiaffo è ormai considerato un abuso intollerabile, essa continua ad essere praticata in casa, dove le punizioni corporali su bambini e adolescenti restano metodi ammissibili, sebbene generalmente in calo. Olivier Maurel, fondatore dell'Osservatorio sulla Violenza Educativa Ordinaria in Francia e amico di lungo corso dell'Arca, commentava così nel 2001: *“La tolleranza nei confronti della violenza educativa ordinaria è il terreno fertile di ogni maltrattamento. Inflitta alla maggioranza dei bambini durante gli anni in cui il loro cervello si forma, la violenza educativa ordinaria li prepara a diventare essi stessi violenti, fosse anche solo per imitazione, e a trovare normale che i conflitti si risolvano con la violenza. La proibizione di qualsiasi forma di violenza nell'educazione dei bambini è una tappa indispensabile perché l'umanità cessi di vedere la violenza come una soluzione. Essa può essere considerata la violenza prima, socialmente accettata, che rende possibili tutte le altre forme di violenza”*<sup>1079</sup>, generazione dopo generazione. Nel 2013, trentatré paesi avevano vietato per legge, ma non penalizzato, le violenze educative ordinarie; il numero è salito a quarantatré due anni dopo. Tali misure hanno un chiaro valore dissuasivo e inviano un implicito messaggio di sicurezza alle potenziali vittime. Agendo su prevenzione e reinserimento, la Svezia è diventata per la 'comunità internazionale' un modello: in trent'anni le sue carceri si sono svuotate quasi per metà. Apprendiamo, allora, che dietro ogni disegno di legge si cela la scelta tacita di quale società riprodurre e in che direzione mobilitare l'opinione pubblica. Non denunciano nulla di nuovo, quindi, quanti sottolineano l'incidenza delle campagne di sensibilizzazione e disinformazione sulla struttura mentale.

---

medesima illazione potrebbe essere rivolta, a rigor di logica, anche a chi indulge nella giustificazione delle proprie violenze per motivi di legittima difesa, mantello di onorabilità indossato opportunisticamente.

<sup>1078</sup> In Svezia, per citare solo il caso più eclatante, le autorità governative proibiscono qualsiasi forma di violenza educativa nelle scuole superiori sin dal 1928, poi dal 1979 in ogni grado, inclusa la sfera privata, ma ad eccezione dei ragionevoli interventi protettivi da parte degli adulti in caso di pericolo per l'incolumità dei bambini. È sorprendente osservare, guardando alle statistiche, come in quello stesso anno il 70% della popolazione svedese si dicesse sfavorevole alla proibizione dei castighi fisici, mentre vent'anni dopo, grazie alle politiche di prevenzione del crimine attraverso l'educazione e l'occupazione, non più del 10% avrebbe conservato la stessa opinione, soprattutto individui di sesso maschile picchiati da bambini.

<sup>1079</sup> Olivier Maurel, *La fessée, questions sur la violence éducative*, Éd. La Plage, 2001.

È invalso il convincimento per cui, grazie alla diffusione della filosofia e prassi non-violenta, si sarebbe verificato uno slittamento dall'obbedienza come valore in sé alla responsabilità, talvolta anche disobbediente. Jürgen Habermas ha evidenziato questa idea in uno scritto del '93 sull'integrazione repubblicana<sup>1080</sup>. L'obbedienza sarebbe garantita dalle autorità costituite, ritenute pilastri dell'ordine sociale: ne consegue che la collettività ha primato sull'individuo, il quale interiorizza il dovere di piegarsi alle regole convenzionali per timore di punizioni. Il rispetto diventa assoluto in un clima diffuso di sottomessa conformità, focalizzato per altro sulla difesa dell'onore e sulla trilogia 'patria-nazione-stato'. Sotto la stella della responsabilità, invece, l'autonomia e lo spirito critico impediscono qualsiasi 'formattazione' nella docilità, favorendo una maggiore consapevolezza dei meccanismi belligeri con la riappropriazione in primis del diritto di libera informazione: all'individuo è allora restituito il primato sulla collettività, mentre le istituzioni perdono ascendente ideologico. Il rifiuto del silenzio complice e dell'atteggiamento supino dinnanzi alla macchina di guerra si coniuga così all'obiezione di coscienza al 'servizio' militare, al presagio di una cittadinanza libera e solidale, a democrazie partecipative affrancate dalle catene identitarie nazionaliste. Gli studi contemporanei sull'obiezione di coscienza, intesa come atteggiamento essenzialmente etico e non come mera leva di pacificazione sociale, rientrano nel più vasto campo di riflessioni sulla non-violenza. Essa è, innanzitutto, una manifestazione d'amore verso il prossimo nella sua identità di persona spirituale incarnata in forme non sempre e solo umane, aldilà di ogni altra qualificazione linguistica, socio-politica o giuridica. L'obiezione di coscienza ha, quindi, una vocazione fortemente unificante nella celebrazione della diversità, mirando a superare qualsiasi dicotomia amico/nemico. Nel dilemma di scegliere tra due o più doveri, che scaturisce spesso dall'inadeguatezza e dall'ingiustizia dell'ordinamento temporale, culmina uno dei principali paradossi della vita morale, sia essa laica o religiosa. Il conflitto interiore ed esterno tra coscienza e legge diventa, in quest'ottica, uno dei campi di battaglia per la vocazione non-violenta, spinta così a rinnovare costantemente il proprio impegno. L'obiezione di coscienza, tuttavia, non può essere categorica, sia perché le circostanze empiriche sono imprevedibili, sia perché non è sempre semplice comprendere chi e perché sia la parte avversa; la probabilità di cadute e urti le impone flessibilità. Da un punto di vista etico, ideologico e politico, essa è indice della riaffermazione di un valore infranto o assente nel comando che innesca la disobbedienza, implicando sia la negazione del modello sociale di cui la norma violata è espressione, sia la costruzione di una società non-violenta. Parafrasando Capitini, si può intendere per violenza qualsiasi manipolazione dell'umano o della natura per renderli strumento di un bene riservato a pochi. Il maestro umbro affermava nel '49 che per salvare la società dall'autodistruzione era raccomandabile passare dalla gravitazione intorno allo stato allo slancio verso l'infinita liberazione interiore: ne sarebbe disceso, riteneva, un profondo senso di tolleranza e solidarietà sociale, una cosmovisione e un'antropovisione nuova, un anelito alla 'patria universale'<sup>1081</sup>. La non-violenza diventa, pertanto, assunzione della sofferenza derivante dalla lotta per la pace, riproducendo la visione ottimistica di liberi individui capaci di autocontrollo e autonomia, in cammino lungo percorsi spirituali autentici e rigorosi. Le 'volontà pure', tanto esecrate dai giuristi, se rettificate in senso anti-egotico e armonizzate con sensibilità e intelligenza, non conducono automaticamente né alla prevaricazione, né alla minaccia di violenza, ma possono generare tra loro un'intesa così profonda da prescindere persino dallo scambio verbale.

Svariati autori hanno ricollegato il paradigma della responsabilità non-violenta all'emersione della democrazia e alle conquiste in ambito di equità sociale dal secondo dopoguerra in avanti. Gli effetti

---

1080 Jürgen Habermas, *L'intégration républicaine. Essais de théorie politique*, Fayard, Parigi, 1993.

<sup>1081</sup> Per una pregevole ricostruzione del pensiero socio-politico di Aldo Capitini, si rimanda a: Rocco Altieri, *La rivoluzione nonviolenta: per una biografia intellettuale di Aldo Capitini*, Biblioteca Franco Serantini, Pisa, 1998.

psicologici generati dalle resistenze ai regimi nazi-fascisti in vari paesi europei sarebbero stati estremamente benefici quanto all'elevazione morale dell'intero popolo. Contestualmente, una nuova nomenclatura giuridica è apparsa; il Tribunale di Norimberga, ad esempio, introdusse tre nozioni giuridiche prima di allora inesistenti: crimini di guerra, contro l'umanità e contro la pace. Sottesa a tale innovazione vi era la consacrazione del diritto-dovere di rigettare l'omertà e la complicità rispetto a comandi ingiusti. Nel 1950, Theodor W. Adorno pubblicava, a tal riguardo, un magistrale studio empirico dedicato alla personalità autoritaria, che si reggerebbe, a suo avviso, su solchi psichici scavati sin dall'infanzia. Conoscere le cause cosce e inconscie dell'obbedienza indiscriminata aiuta, quindi, a far luce sulla natura stessa del potere. In un esempio di cui potrebbero facilmente abusare quanti sognano un'umanità costantemente incollata con le terga alla sedia e la mente allo schermo<sup>1082</sup>, lo stesso Rousseau aveva paragonato il potere alla capacità dimostrata da Archimede Pitagorico di attirare enormi navigli nel porto restando comodamente sdraiato sulla spiaggia.

Hannah Arendt, 'professoressa di pensiero politico', come preferiva definirsi, in alcuni commenti del '69 in merito al processo ad Adolf Eichmann di sette anni prima, equiparava l'istinto di sottomissione alla volontà di potenza: facce, a suo dire, della stessa medaglia. La sua teoria politica, rappresentata, ma non esaurita, dalla celebre opera del '51 'Le origini del totalitarismo', merita qui una concisa trattazione. Leitmotiv delle sue riflessioni è la convinzione, consolidatasi dal secondo dopoguerra, per cui la dominazione costituisce una manifestazione erronea e falsificante del potere, il cui esercizio è anzi garanzia di un arretramento della violenza<sup>1083</sup>. Per millenni e ovunque nel mondo, il potere è stato concepito come efficacia del comando impartito. Gli affari pubblici non possono ridursi a suo avviso ad una mera questione di dominazione. Il potere, infatti, "*corrisponde all'attitudine umana ad agire, e ad agire in maniera concertata. [Esso] non è mai una proprietà individuale; appartiene piuttosto a un gruppo e continua ad appartenergli finché questo gruppo non è diviso*"<sup>1084</sup>; suo prius logico è, quindi, l'azione declinata al plurale, decisa insieme in maniera non gerarchica per mezzo della parola. Viceversa, la violenza risulta per l'autrice del tutto incapace di instaurare un potere politico, potendo essere 'giustificata' in vista di un obiettivo futuro, ma mai 'legittimata' dal passato. Quanto all'autorità, essa non deve avvalersi né della costrizione, né della persuasione, reggendosi piuttosto sul riconoscimento e sul rispetto incondizionati: solo disprezzo e ridicolizzazione le sono ostili. La Arendt riabilitò quindi il concetto di 'autorità', che intendeva come 'capacità di accrescere', dall'antica civiltà romana: energia persistente dell'atto fondativo dell'Urbe. Da questa stessa fonte sarebbe dipesa a suo avviso la coesione della trilogia autorità-religione-tradizione ormai in declino. Qualunque potere necessita, comunque, di una legittimazione, che lo renda così durevole; senza l'impulso essenziale di un atto fondativo consensuale, introdotto nella storia da un non meglio specificato gruppo, il potere è destinato a restare precario, fugace, virtuale. È per simili considerazioni che la studiosa riteneva auspicabile trovare formule adatte a 'costituzionalizzare' persino la disobbedienza civile.

Nel '74 il ricercatore Stanley Milgram condusse una serie di delicati esperimenti che gli consentirono di comprendere le ragioni per cui persone ordinarie, poste all'interno di un quadro gerarchico formale, si rivelano pronte a comportarsi come i peggiori torturatori. Sottomessi ad un'autorità

<sup>1082</sup> Cfr.: Marco della Luna e Paolo Cioni, *NeuroSchiavi*, Macro Edizioni, Cesena, 2021.

<sup>1083</sup> Non è mancato chi ha avanzato, a tal proposito, l'ipotesi, a nostro avviso semplicistica, secondo cui la Arendt avrebbe concepito il potere come "*essenzialmente non-violento*". [Cfr.: Bernard Quelquejeu, *La nature du pouvoir selon la Arendt*, in: *Aux sources de la philosophie: la non-violence*, Alternatives Non-violentes, estate 2003; p. 33]

<sup>1084</sup> Hannah Arendt, *Sur la violence*, in: *Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine*, Calmann-Levy, Parigi, 1972; p. 135.



indiscussa, cominciano a vessare i loro concittadini (colleghi o condiscipoli), mostrando un agghiacciante disimpegno affettivo, in apparenza scevro da qualsiasi piacere sadico. Sbarazzandosi in tal modo del senso di responsabilità, i protagonisti finiscono per perpetrare le nefandezze più impensabili. Tre anni prima un altro psicologo, Philip Zimbardo, aveva realizzato il famigerato esperimento della prigione di Stanford, incentrato sulle dinamiche di potere tra secondini e carcerati nelle prigioni militari statunitensi. Simili contributi hanno dimostrato, in sintesi, che allorché un'autorità è ritenuta legittima, il contenuto di un suo ordine importa molto meno dell'ordine stesso. Non è un caso se Freud suggeriva ironicamente che l'umano, piuttosto che gregario, è un vero e proprio 'animale da orda'. L'augurio è che 'orda' e 'ordine' condividano soltanto un'assonanza fonetica. La gerarchia, inoltre, crea spesso una situazione di ingiustizia ammantata da pacificazione: se la vittima si identifica con l'oppressore, la sua sofferenza è sottovalutata, nascosta o persino negata. Jacques Sémelin, tra i maggiori analisti francesi della non-violenza, da lui vista come una 'maniera di agire' motivata dai riferimenti dottrinali più vari, riteneva che nei meccanismi della violenza organizzata è sempre latente una psicosi collettiva, che desensibilizza e decolpevolizza la pratica dell'assassinio, di cui l'obbedienza sarebbe anzi l'ingrediente principale; molto più pericolosa dell'inavvertito conformismo, essa diventa persino motivo di vanto. Senza alcun disconoscimento della più che nobile abnegazione che migliaia di medici e infermieri hanno dimostrato in innumerevoli ospedali, nell'italica penisola e altrove, durante la presunta crisi pandemica iniziata nel marzo 2020, le considerazioni appena menzionate possono aiutare a comprendere i motivi per cui è stato accettato con tanta facilità la selezione sistematica su chi dovesse vivere o morire in seno ai reparti di terapia intensiva, dove si lasciava senza respirazione assistita, ma in ossequio ai 'protocolli', pazienti considerati come 'non prioritari', presso istituti ospedalieri totalizzanti, caratterizzati da catene di comando essenzialmente autoritarie. Negli anni '70, Gérard Mendel studiò il riflesso condizionato, radicato nell'infanzia, che produce la sottomissione all'autorità, individuandolo nella cronica dipendenza psico-affettiva dai genitori dovuta alla paura dell'abbandono. Esposti a violenza educativa e in mancanza di 'testimoni lucidi' a cui rivolgersi, è molto facile crescere nella glorificazione della crudeltà, finché in età adulta la giustificazione dei massacri più indicibili diventerà possibile. Non è inconsueto rendersi conto di come, al fine di prevenire nei propri figli tendenze 'delinquenziali', molti genitori finiscano per aizzare alla delinquenza proprio mediante metodi educativi violenti. Alice Miller ha osservato, a tal proposito, come nella bambina maltrattata si inneschino almeno due reazioni concatenate: il traumatismo subito e l'odio provato vengono respinti, rimossi, mentre il genitore repressivo, idealizzato, finisce per instillare in lei un senso persino di gratitudine per i maltrattamenti subiti. Violenza e autolesionismo, quindi, si rivelano intimamente legati. Non sorprende neanche lo sfogo su terzi innocenti, come in tutte le varianti di razzismo. Il processo di somatizzazione della violenza può generare, per altro, malattie molto gravi, a riprova di quanto il corpo, nelle sue componenti fisica, energetico-emotiva e mentale, esprima sempre un disagio accumulato. Arduo è, in effetti, trovare una chiave ermeneutica con cui indagare sui cicli di violenza subita e agita attraverso proiezioni inconsce. Molti psicologi hanno risposto con la duplice raccomandazione di dar voce al 'bambino interiore' e non esitare a condannare i comportamenti violenti dei genitori. La causa della tirannia, sostengono, si annida in una crescita tormentata dai soprusi in famiglia: le frustate paterne subite dal piccolo Adolf Hitler, che lo avrebbero ispirato nell'abbaglio 'eugenetico' di una gioventù tedesca invincibile, ne sono un esempio estremo. Ai margini delle storie ufficiali, per altro, ritroviamo innumerevoli racconti di esaltazione e assoluzione dei boia da parte dei prigionieri: strategia psicologica per sopportare meglio le sevizie patite. Quando l'autorità si rende onnipotente, come nel caso di un'amministrazione (non solo penitenziaria), dipendenze e senso di impotenza si foraggiano a vicenda: detto altrimenti,

“quando ci si ritrova totalmente sottomessi ad una forza, è meglio immaginarsela buona”<sup>1085</sup>. Una volta interiorizzata la resa alla costrizione, il condizionamento dell’autosvalutazione rende più inclini o transigenti verso la violenza; in essa convergono paradossalmente tanto la celebrazione dell’eroe, che dona la propria vita per gli altri, quanto l’esaltazione dell’antieroe, che sottrae invece la vita altrui in nome di una causa superiore. Eppure, nonostante i richiami di bandiere nazionali e rivoluzionarie, il rischio di essere uccisi ha sempre spaventato meno della prospettiva di essere costretti a uccidere.

Nel corso dei secoli, è avvenuto un passaggio dalle ‘guerre sante’, attuate su prescrizione divina, alle ‘guerre giuste’ combattute per la difesa della patria, dei diritti, della democrazia. Benché la cultura militarista sia ancora molto influente, il rifiuto di prender parte alla guerra non è più demonizzato, né liquidato sbrigativamente come tradimento: ne è anzi riconosciuto il significato di ‘fedeltà alla vita’. La stessa espressione ‘guerra giusta’, come è stato acutamente osservato<sup>1086</sup>, ha perso qualsiasi coerenza logica, fino a scadere in un vero e proprio ossimoro: la giustizia, infatti, può essere concepita solo tra esseri umani ancora in vita, non tra nemici abbattuti in trincea o da una ‘stanza dei bottoni’. Pilastro della dottrina della ‘guerra giusta’<sup>1087</sup> è stato per secoli l’uso spietato, ma legittimo della violenza omicida per il mantenimento dell’ordine sociale. Dopo la ‘tribù-matria’ e la ‘città-patria’, durante un’era greca in cui si considerava la democrazia come superamento dei legami clanici, è oggi il concetto stesso di ‘nazione’ ad essere decostruito<sup>1088</sup>. Con l’introduzione del celibato per i chierici, i quali per ottemperare all’ufficio sacramentale non possono più dispensare benefici a eredi di sangue, le gerarchie ecclesiastiche cattoliche sottrassero alla famiglia il ruolo di fondamento sociale, contribuendo così alla costituzione dello stato moderno-coloniale: il regno impersonale della legge. Dal diciottesimo secolo, si assisté poi alla ‘risorgenza’ del cosmopolitismo, ormai lontano dalle antiche origini ciniche, reinterpretedo in chiave illuminista: lealtà fu accordata all’intero genere umano, lasciando il luogo di nascita in secondo piano. Specialmente l’antimilitarismo radicale, non solo europeo, si è da allora contrapposto alle varie forme di patriottismo guerrafondaio: “*la pretesa di una grande potenza o di una grande ‘civiltà’ di poter decidere in modo sovrano le sue spedizioni punitive è sul piano delle relazioni internazionali l’analogo di quello che il colpo di stato rappresenta all’interno di un singolo paese. In questo senso, l’interventismo democratico e umanitario è il contrario della democrazia (e della pace)*”<sup>1089</sup>. Da quando la deterrenza bipolare si è conclusa e i dispensatori di aiuti umanitari e piani di aggiustamento strutturale percorrono il globo camuffati da cooperanti allo sviluppo, i confini morali tra l’onore della carità, con cui “*l’io si apre totalmente all’altro sotto il segno del dono e del per-dono*”<sup>1090</sup>, e il disonore della morte inflitta si sono notevolmente intorbiditi<sup>1091</sup>.

---

<sup>1085</sup> Isabelle Filliozat, *Victime et bourreau: une même prison*, in: *Alternatives Non Violentes*, n. 84, 1992; p. 55.

<sup>1086</sup> Jacques Perget, *À propos de la ‘guerre juste’, du bon emploi du recours à la force*, in: *Topique*, n. 102, gennaio 2008; pp. 7-16.

<sup>1087</sup> Tra gli autori occidentali contemporanei che hanno studiato e riabilitato, in senso laico, pluralista e pragmatico, la dottrina della guerra giusta, una figura di spicco è senz’altro lo statunitense Michael Walzer (1935), che nel saggio ‘Just and Unjust Wars’ del 1977 analizzava sia le ragioni etiche che possono condurre ad una guerra, detta perciò ‘umanitaria’ se agita in difesa di popoli oppressi o minacciati, sia quelle che pongono limiti alle atrocità durante lo scontro bellico.

<sup>1088</sup> Cfr.: Antonio Mancini (a cura di), *Comunità e nazioni: L’attualità di Benedict Anderson*, Carocci, Roma, 2022.

<sup>1089</sup> Domenico Losurdo, *La non-violenza: una storia fuori dal mito*, Laterza, Roma-Bari, 2010; p. 262.

<sup>1090</sup> Sergio Cotta, *Perché la violenza? Una interpretazione filosofica*, Editrice Morcelliana, Brescia, 2018; p. 193.

<sup>1091</sup> Cfr.: Mark Duffield, *Guerre postmoderne: L’aiuto umanitario come tecnica politica di controllo*, Il Ponte Editrice, Milano, 2013.

Dall'imperativo di obbedire si è passati, quindi, al dovere di obiettare per motivi di coscienza, non solo religiosi. Agli antipodi rispetto alla vigilia della prima guerra mondiale, in seguito al secondo conflitto, si è consolidato anche al di fuori dei confini occidentali un ampio e variegato fronte antimilitarista, di cui non è possibile ricostruire la storia in questa sede. Basti rammentare che la coscrizione obbligatoria è nata insieme agli stati-nazione, poi consacrata dalla rivoluzione francese, e che i primi casi di dissenso risalgono alle iniziative isolate di aderenti a chiese dissidenti, fra cui Anabattisti, Mennoniti, Quaccheri<sup>1092</sup>, Doukhobor. I paesi cattolici, invece, sembrano essersi astenuti molto più a lungo dei contesti protestanti dal riconoscimento di un'alternativa viabile alla leva militare. A tal proposito è stato interessante scoprire, dietro espressioni ripetute per inerzia, che la locuzione 'obiezione di coscienza' fu usata per la prima volta pubblicamente in Inghilterra alla fine del diciannovesimo secolo, per designare l'opposizione massiccia a un progetto di legge con cui il governo intendeva imporre vaccinazioni obbligatorie a tutti i bambini<sup>1093</sup>.

In Italia le prime riflessioni pubbliche sulla possibilità di una rivoluzione non-violenta, culturale e permanente, risalgono al dibattito apertosi sulle colonne del giornale cristiano 'Adesso', tra il direttore Primo Mazzolari<sup>1094</sup>, Umberto Vivarelli<sup>1095</sup> e i 'Partigiani della Pace': la violenza rivoluzionaria era scartata in quanto "*troppo costosa per i poveri e perfino pericolosa per il loro futuro di libertà e giustizia*"<sup>1096</sup>. Nel 1965, tre anni dopo il primo caso di obiezione di coscienza da parte di Giuseppe Gozzini, i cappellani militari espressero una condanna unanime; solo don Lorenzo Milani (1923-1967) osò dichiarare con sommo scandalo, in una 'Lettera ai giudici' apparsa il 12 febbraio sul quotidiano fiorentino 'La Nazione', che l'obbedienza non era più una virtù, ma un invito al peccato; giacché la 'responsabilità solidale', aggiungeva, aveva costituito un principio di notevole importanza anche nel diritto romano, sarebbe stato agevole avallare giuridicamente un servizio alla

---

<sup>1092</sup> Mentre avveniva l'invasione e la conquista di Abya Yala sin dalla fine del quindicesimo secolo, in Europa si levavano voci, scarsamente registrate dalla storia ufficiale, che invocavano un 'nuovo mondo spirituale'. I Quaccheri furono tra queste, sin dalla fondazione della Pennsylvania nel 1682, durata poi fino al 1756. Con il loro notevole esempio storico di disobbedienza civile, in termini sia di opposizione alla guerra inglese contro le colonie francofone, sia di convivenza pacifica con le popolazioni native, benché alcuni autori ritengano che lo stesso William Penn comprò e possedette schiavi. Allo scoppio della seconda guerra mondiale e fino agli anni '60, furono tra i pochi, insieme al MIR e al Catholic Worker, a disapprovare pubblicamente la guerra psicologica condotta dalle autorità governative statunitensi e strutturanti l'intera organizzazione sociale.

<sup>1093</sup> Cfr.: Étienne Chomé, *Le nouveau paradigme de non-violence*, Éd. CIACO, Louvain-la-Neuve, Belgio, 2017; p. 103.

<sup>1094</sup> Sacerdote, partigiano, scrittore antifascista e pacifista cremonese, don Primo Mazzolari (1890-1959) è tra le figure più importanti della dottrina sociale cattolica nella prima metà del XX secolo, al punto da anticipare e ispirare alcune istanze dottrinarie e pastorali del Concilio Vaticano II, con particolare riferimento alla 'Chiesa dei poveri', al pluralismo, al 'dialogo coi lontani', alla distinzione tra errore ed erranti. Fu sostenitore sin da giovane seminarista della libertà di coscienza del credente persino rispetto al Papa e di una 'vera democrazia del Cristo'. Fondò nel '49 la rivista 'Adesso' e pubblicò anonimamente nel '55 lo scritto non-violento e anti-militarista 'Tu non ucciderai'.

<sup>1095</sup> Definito 'prete anarchico' (cfr.: <https://www.peacelink.it/storia/a/6407.html>), Umberto Vivarelli (1919-1994) è stato un sacerdote cattolico, predicatore televisivo e oppositore tra anni '50 e '60 della coscrizione obbligatoria e della dottrina della 'guerra giusta', propugnatore di un'interpretazione del Vangelo come rivoluzione non-violenta al fianco delle persone emarginate.

<sup>1096</sup> Umbero Vivarelli, *Nonviolenza come rivoluzione culturale permanente*, in: Movimento Nonviolento, *Marxismo e Nonviolenza*, Editrice Lanterna, Genova, 1977; pp. 213-216. La citazione prosegue in termini molto attuali: "*Non credo alla sostituzione del potere. In termini cristiani il potere è sempre demoniaco, in termini politici il potere è sempre oppressivo. [...] Oggi viviamo in una società nella quale opera una immensa strategia di integrazione delle libertà nel sistema oppressivo. Dalle sconfinata zone dove agonizza la libertà sfruttata (la base popolare, gli ultimi, gli esclusi che non sanno, non contano, non decidono) il potere schiuma, seleziona e aggrega una libertà privilegiata per farne strumento di conservazione del sistema. Così si perpetua, a gradi sempre crescenti, la complicità, il consenso, il sostegno, la continuità gestiti dai vertici del potere dominante. Senza frantumare questo esteso, tentacolare, raffinato meccanismo di confisca e di oppressione della libertà non si fa vera rivoluzione*".

nazione che non prevedesse il ricorso alle armi. Il sacerdote morì poco prima di essere condannato, ma il direttore del giornale scontò quattro mesi di carcere.

Il paradigma della non-violenza suggerisce, dunque, da un punto di vista giuridico, che la disobbedienza a leggi, strutture, situazioni, decisioni palesemente discriminatorie o ingiuste è moralmente superiore a qualsiasi acritica accondiscendenza al potere altrui, che scaturisce essenzialmente dalla convenienza della docilità. Se più dannosa del desiderio di comandare si rivela talvolta l'ostinazione ad obbedire, anche il contrario può essere vero: la disobbedienza fanatica può deresponsabilizzare. A partire da metà anni '60 le strategie di resistenza civile<sup>1097</sup> e difesa non-violenta acquistavano pian piano credibilità e plausibilità a livello internazionale, anche grazie alle concitate tournée di Shantidas in tutto il mondo, con risvolti inaspettati. Nel '66, ad esempio, l'alto comando delle forze armate francesi pensò bene, su pressioni interne, di eliminare dai codici militari il termine 'sottomissione', introducendo persino il divieto di rispettare ordini ingiusti. In quello stesso frangente, i due piloti dei velivoli che sganciavano gli ordigni destinati alle sperimentazioni atomiche a Mururoa, atollo nel Pacifico, furono degradati, radiati ed espulsi dopo un atto di insubordinazione. Più di un secolo prima, il 26 gennaio 1848 Henry David Thoreau (1817-1862) aveva tenuto, durante l'accesa contestazione dello schiavismo sudista e della guerra contro il Messico, la famosa conferenza 'Resistenza al governo civile', cambiata poi dall'editore in 'Sul dovere di disobbedienza civile': già testimonianza di integrità della coscienza morale, essa fu proposta per la prima volta anche come metodo di lotta politica<sup>1098</sup>. Il conte Lev Tolstoj (1828-1910) ne avrebbe ripreso alcuni decenni dopo il pensiero, studiato poi su suo suggerimento anche da Gandhi nelle carceri sudafricane. L'espressione 'disobbedienza civile' si è diramata nel ventesimo secolo in almeno due accezioni principali: se per il Mahatma essa indicò dal 1919 la non-collaborazione, totale o parziale, con gli organi di un governo ritenuto abusivo, Martin Luther King (1929-1968) vi vide la mera inosservanza di leggi ingiuste. Laddove, quindi, l'approccio del pastore afrodiscendente è stato riformista, l'applicazione in senso gandhiano ha conservato una pregnanza ben più sovversiva, proiettata non solo alla sfida di una potenza imperialista, ma al superamento della forma di 'stato' moderno-coloniale. Per entrambi i maestri di non-violenza, comunque, è la legge, in quanto "*espressione della volontà dell'autorità politica suprema de facto*"<sup>1099</sup>, a doversi fondare sulla coscienza morale e non viceversa: quando ciò non accade, chi solitamente si conforma all'ordinamento è legittimato eccezionalmente a disobbedire. La sottomissione volontaria alla pena derivante dalla violazione di una legge ingiusta, che parrebbe a prima vista un controsenso, può essere giustificata, ad esempio, per dimostrare buona fede, accattivarsi l'opinione pubblica, accettare umilmente la possibilità di essere nel torto. Pontara ne individuava varie tipologie ricombinabili: "*individuale o collettiva; commissiva o omissiva; diretta o indiretta; pubblica o clandestina; aperta o*

---

<sup>1097</sup> Secondo alcuni pareri, l'espressione 'resistenza civile' non sarebbe necessariamente sinonimo di non-violenza; essa denoterebbe processi socio-politici di mobilitazione e manifestazione collettiva di dissenso, protesta o insoddisfazione contro situazioni o decisioni di cui le istituzioni pubbliche sono responsabili, durante il quale il ricorso, deliberato o meno, a mezzi scevri da violenza può generare le forme più disparate di conflittualità. Deduciamo, quindi, che può essere condotta una resistenza civile anche per fini violenti.

<sup>1098</sup> Non va, comunque, dimenticato, come puntualizzava Fofi nell'introduzione all'edizione italiana dell'opera di Thoreau, che questi la scrisse undici anni prima della difesa e commemorazione di John Brown, il coraggioso antischiavista che avrebbe tentato nel 1859, con un esiguo gruppo di seguaci, di assaltare un arsenale dell'esercito al fine di armare gli schiavi e insorgere; il piano sarebbe fallito e il Capitano Brown 'giustiziato'. Thoreau lo dipinse come modello di chi, per la giusta causa della soppressione dello schiavismo, non aveva esitato a ricorrere alla violenza. [Cfr.: Goffredo Fofi, *Il dovere di insorgere*, Introduzione a: Henry David Thoreau, *La disobbedienza civile – Apologia per John Brown*, BUR, Milano, 2016 (1849)]

<sup>1099</sup> Giuliano Pontara, *Antigone o Creonte*, Edizioni dell'Asino, Roma, 2011; p. 64.

*segreta; violenta o nonviolenta; passiva o non passiva*<sup>1100</sup>. Numerose correnti sociologiche e politologiche si sono interrogate negli ultimi decenni sulla legittimità di questa dirompente manifestazione di resistenza di massa, nelle società cosiddette ‘democratiche’ e non. Per Rawls, la disobbedienza civile corrisponde a quella tipologia di “*atti pubblici, non-violenti, decisi in coscienza, politici, contrari alla legge, tesi a cambiare leggi o politiche governative*”<sup>1101</sup>, mentre secondo Pontara essa può opporsi anche a decisioni di organizzazioni private. Il contributo dello stesso Habermas, espresso undici anni dopo, non sarebbe stato dissimile<sup>1102</sup>: costituisce disobbedienza civile qualunque atto pubblico o simbolico, illegale, basato su principi morali, non-violento, teso al dialogo e forte del sentimento di giustizia popolare. Essa rappresenta il più importante fondamento etico della democrazia, la cartina di tornasole della maturità di una cultura politica. Un decennio dopo, anche María José Falcón y Tella aveva stilato una lista di caratteristiche<sup>1103</sup>: infrazione cosciente e volontaria al diritto positivo; atto pubblico; movimento collettivo; mezzi non-violenti; assunzione del rischio di sanzione; finalità di rinnovamento; orientamento a principi etici superiori. Nel 2004 José Bové e Gilles Luneau, già attivi nelle lotte sul massiccio del Larzac, avrebbero individuato le seguenti qualità distintive: atto personale e responsabile, conscio dei rischi e disinteressato; resistenza collettiva; metodo non-violento; trasparenza; ricorso come ‘extrema ratio’. Già il talento letterario di Bertold Brecht aveva anticipato simili riflessioni, con due noti aforismi: “*quando l’ingiustizia diventa diritto, la disobbedienza diventa dovere*” e “*chi lotta può perdere, chi non lotta ha già perso*”. La forza dello stato poggia, insomma, sull’obbedienza passiva dei cittadini, che possono però decidere coralmemente di organizzarsi per non oltrepassare la soglia di complicità con l’abuso.

La non-violenza suggella, inoltre, il passaggio dall’autoritarismo alla ‘retta autorità’. Se nel primo caso il potere è un attributo indiscutibile del capo, che inferiorizza, strumentalizza, controlla e rende dipendenti i sottoposti a propria discrezione, senza nemmeno ricercarne l’appoggio, ma esigendone la sottomissione con il pugno di ferro, la minaccia e il timore reverenziale (‘potere su’), nel secondo caso l’autorità diventa uno strumento con cui stimolare il potenziale istitutivo di un gruppo, sulla base di procedure orizzontali impersonali e di un potere credibile e percepito come utile (‘potere per’). Già nel ‘42, Alexandre Kojève (1902-1968) aveva analizzato le quattro figure tradizionali dell’autorità: padre, capo, maestro, giudice. I moti del sessantotto avrebbero scompaginato il cosiddetto ‘patriarcato’, sfociando nel rigetto di qualsiasi autorità. Da allora in ambito legislativo indubbi sono stati i progressi in senso non-violento: dall’esclusiva potestà paterna, ad esempio, si è passati alla responsabilità genitoriale, riabilitando la posizione della madre. Non solo in ambienti anarchici, comunque, l’autorità conserva il connotato di ‘maschera mistificatoria’ del potere istituzionale oppressivo, rendendo così inammissibile che il prezzo della libertà individuale ricalchi “*la trasformazione statale della violenza in forza al servizio della legge*”<sup>1104</sup>.

Esacerbando simile avversione, si è giunti persino a vedere qualunque attività educativa come un’intollerabile pressione anti-emancipatoria di ‘raddrizzamento’, in una caccia agli abusi di potere mai interrottasi. Nondimeno, le esperienze pedagogiche libertarie hanno dimostrato talvolta grossi

---

<sup>1100</sup> Ibidem, p. 71.

<sup>1101</sup> John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, 1971; p. 405.

<sup>1102</sup> Cfr.: Jürgen Habermas, *La force et le droit*, in: *Écrits politiques*, Cerf, 1990.

<sup>1103</sup> María José Falcón y Tella, *Civil Disobedience*, Brill, Leiden, Paesi Bassi, 2004.

<sup>1104</sup> Philippe Gaudin, *La violence: une accélération des forces*, in: AA.VV., *La Violence: Ce qu’en disent les religions*, Les Editions de l’Atelier, Parigi, 2002; p. 20.

limiti pratici, dimenticando che l'autorità può servire anche a: scoprire la varietà attraverso l'alterità; comprendere le proprie potenzialità; mediare nell'integrazione delle regole circostanti. Da questo punto di vista, non qualsiasi costrizione è una violenza, ma diventa illegittima quando non applica una legge equa o ben adattata, non contribuisce a regolamentare, né si pone al servizio del contratto sociale e del quadro di diritto. L'autorità è letta, quindi, come un fondamento umano, indispensabile elemento di quel minimo grado di disciplinamento necessario per la sopravvivenza dall'infanzia a un'età avanzata: se il potere occupa lo spazio, l'autorità governa il tempo. Crescere, d'altronde, vuol dire sentirsi 'autorizzati' ad agire autonomamente; non esisterebbe alcuna libertà, pertanto, nel silenzio della legge, senza un'istituzionalizzazione che redistribuisca in maniera ottimale ruoli e gerarchie in seno alla collettività. Lo stesso discorso vale, comunque, anche per gruppi umani più piccoli dello stato-nazione. Come alternativa al comando autoritario, per altro, la non-violenza caldeggia lo sviluppo della collaborazione e della discussione democratica fra 'associati-rivali', che possono così definire consensualmente le condizioni di ammissibilità delle decisioni. Soprattutto dal '68 in poi, è diventato palese che una posizione di potere, pubblico o privato che sia, non basta a conferire autorità. Mentre l'autoritarismo non può sussistere senza deterrenza o rappresaglia, se l'abbandono della relazione educativa denota un'illegittimità sofferta, una sana autorità educativa si caratterizza per l'influenza volontaria, in specifici campi del sapere, esercitata deliberatamente sul prossimo trattato come soggetto, al fine di conseguire obiettivi benefici per tutti gli attori dell'interazione. L'educazione non-violenta, "*in cui parenti ed educatori non ricorrono alla violenza, né la valorizzano nei rapporti tra bambini, umani, animali e natura, gira le spalle a tutti i sistemi che esaltano la forza, i suoi derivati come la virilità machista e la disciplina militare*"<sup>1105</sup>; essa, pertanto, non si propone mai di inculcare (termine altamente tossico, dal significato letterale di 'far entrare a forza, premendo con il calcagno'), promuovendo piuttosto lo sviluppo di una coscienza critica. Gli studenti possono essere così esortati a diventare ricercatori attivi, sempre propensi al superamento costruttivo dei disaccordi. Si può concludere, quindi, che un'autorità forte e durevole non si basa sull'obbedienza cieca, ma sul reciproco riconoscimento: si comprende allora perché il senso originario di 'ob-audire' sia proprio prestare ascolto, affinare in sostanza le doti comunicative.

È possibile condividere l'autorità senza il timore di perderla, attraverso negoziazioni efficaci in vista di decisioni comuni che ottimizzino le sinergie. Un esercizio di potere egualitario è, in quest'ottica, il metodo più indicato: autogestione, co-governo, sociocrazia<sup>1106</sup> sono concetti recenti ispirati all'antica constatazione per cui relazioni interpersonali significative premiano sempre. Per evitare l'autocrazia e le insufficienze della rappresentanza elettorale, un governo sociocratico su piccola scala, insieme agli spunti offerti dalla cibernetica e dalla teoria dei sistemi, può assicurare una partecipazione più nutrita, dando la possibilità di autodeterminarsi e disfarsi dello spettro di inconcludenti lotte di potere tra singolarità egotiche. Sociocrazia e pratiche consimili dimostrano, in linea con la non-violenza, che anche la formulazione della 'coesistenzialità' nel quadro di diritto in seno a tribù e villaggi può essere oggetto di negoziazione: l'evoluzione giuridica interna alle comunità dell'Arca ne è stata, come abbiamo visto, un esempio lampante. Alla luce di tali considerazioni, si comprende anche perché come chiave di volta di molte deontologie professionali odierne sia stata adottata esattamente

---

<sup>1105</sup> Roland Breton, *La violence et son contraire dans la libération de l'Inde*, in: *Violence, contre-violence, non-violence anarchistes*, Rivista Réfractations n. 5, primavera 2000; pp. 87-88.

<sup>1106</sup> La sociocrazia cerca di integrare al contempo i bisogni degli individui e dell'organizzazione a cui appartengono, adoperando metodi senza voto basati sul principio dell'unanimità e del consensus. La democrazia, invece, si riferisce ad una massa di individui vagamente accomunati da alcuni valori morali.

la responsabilità, anche detta ‘polo-tu’, complemento del ‘polo-io’ di libertà individuale. Come scriveva Lévinas nel ‘94, “*la responsabilità è la suprema dignità dell’unico*”<sup>1107</sup>.

### 3.8 Negoziazione efficace: al di là della violenza ‘sconveniente’.

La violenza, intesa come gioco di potere e dominazione, può essere prevenuta in ambito socio-politico mediante la scienza strategica della negoziazione efficace. Suo assunto centrale è l’esistenza, come fattore universale, di una corrosiva volontà di potere, passibile di trasformazione in un nudo desiderio di dominazione. È opinione consolidata che il potere, ottenuto con o senza violenza, non concede nulla senza pretendere prima o poi qualcosa in cambio. Raymond Aron era dell’avviso, a tal riguardo, che una vita sociale regolarmente funzionante necessita di almeno tre elementi: un sistema di delimitazioni, linee di demarcazione da non superare; chiare regole del gioco; un arbitro. Al quadro giuridico, attraverso cui si escludono i comportamenti inaccettabili, si sottrae però un’infinità di invisibili violenze<sup>1108</sup>, troppo subdole, sfuggenti e nascoste per essere trattenute dal setaccio normativo: pensiamo, ad esempio, all’attività degli hacker informatici, capaci di agire indisturbati senza lasciare alcuna traccia. Nell’era in cui viviamo, in effetti, anche nei momenti di calma apparente brulicano innumerevoli guerre silenziose. Foucault parlava della ‘guerra economica permanente’ per indicare la pacificazione sociale attraverso il perpetuarsi dei rapporti di disuguaglianza, mentre a Mao Tsé-toung risale l’interpretazione della politica come ‘guerra senza effusione di sangue’<sup>1109</sup>. Qualsiasi strategia politica è ritenuta, pertanto, sempre essenzialmente opportunistica: “*i conflitti di interesse sono risolti con la vittoria, la sconfitta, il compromesso concordato, la scoperta di un accordo a un livello più profondo oppure l’imposizione della pace da parte di un terzo*”<sup>1110</sup>. Sul piano nazionale ‘il politico’ è teatro di scontro e confronto tra interessi divergenti, in cui ‘la politica’ crea mediazioni istituzionali e meccanismi di regolazione. Operarvi significa, quindi, risolvere i conflitti innanzitutto per mezzo della parola e della persuasione. I rapporti di forza e la competizione per l’accesso alle risorse (rese) scarse, sono invece regolati da processi ‘democratici’ di concertazione, in maniera tale che le tensioni tra volontà centrifughe individuali e comunitarie si trovino controbilanciate dalla volontà centripeta dello stato. Sul piano internazionale, la ragion d’essere della stessa diplomazia è rappresentata dalla negoziazione, alternativa sia allo squilibrio di potere, sia allo scontro armato: essa implica il riconoscimento della sovranità dell’avversario, senza minacce all’uso della violenza.

Sin dagli anni ‘60 sono emerse in tutto il mondo numerosi istituti dediti all’introduzione della negoziazione in ogni sfera della vita sociale. In ambito imprenditoriale, ad esempio, i lavoratori salariati hanno manifestato sempre più l’intento di partecipare all’andamento dell’impresa, diventandone co-responsabili. Il potere cooperativo rappresenta, quindi, l’arte di disinnescare i giochi di potere. Le negoziazioni possono essere, dunque, distributive o integrative. La prima tipologia si basa su una motivazione collaborativa debole fra parti interessate quasi esclusivamente al proprio tornaconto, senza alcuna considerazione per gli obiettivi rivali o comuni. Non si preoccupa che di ottenere un vincente e un perdente nel breve termine, attraverso concessioni centellate e in un

---

<sup>1107</sup> Emmanuel Lévinas, *Éthique et Infini*, Fayard Poche, 1994.

<sup>1108</sup> A livello interpersonale, frequenti esempi di violenze da abuso di potere possono essere gli atteggiamenti di sarcasmo, sfida, ostilità larvale, intimidazioni, pressioni, esclusione, isolamento, dicerie, guerra di nervi e di usura, ‘bullying’ e ‘mobbing’.

<sup>1109</sup> Nei due anni di crisi sanitaria globale le iniezioni obbligatorie di farmaci sperimentali sono state il tragico avveramento di simile definizione.

<sup>1110</sup> Brian Wren, *Education for Justice*, Orbis Books, NY, 1977; p. 59.

‘gioco a somma zero’ condotto per mezzo di manipolazioni e destabilizzazioni reciproche. Nella seconda<sup>1111</sup> i partner sono motivati da un desiderio di guadagno mutuo, in cui tutti siano vincenti, creando anzi nuovo valore insieme; si tende, quindi, all’invenzione di soluzioni benefiche che aumentino ciò di cui ciascuno è già in possesso, in un gioco a somma crescente che mira al rafforzamento di una relazione di lungo periodo. In quest’ultima accezione, quindi, negoziare si tramuta in una sorta di gioco conflittuale all’interno della cooperazione, in vista di un progetto comune. La risoluzione dei conflitti può essere a questo punto menzionata come quel corpus di conoscenze teoriche e pratiche per mezzo delle quali è possibile modificare la logica dei rapporti competitivi senza furbizia, né menzogna. Sfortunatamente, non tutte le scuole di negoziazione la pensano in questo modo; si è anzi moltiplicata negli ultimi cinquant’anni una vera e propria panoplia di tattiche manipolative, tese a ottenere vantaggi nei rapporti di forza. Nell’arsenale dell’astuzia ciò che conta è la qualità del camuffamento: una volta scoperte, però, le tecniche dissimulative crollano. Quelle più sofisticate rientrano nel novero della cosiddetta ‘guerra psicologica’, che mira a vulnerare la libertà e l’autonomia altrui. Fra di esse, le più temute sono il sistematico aggiramento debilitante della vigilanza critica dell’avversario, nonché l’attacco subdolo alle sue fragilità naturali: come il cobra che ipnotizza la vittima, così lo stratega di ‘psy-war’ sa circondare, scovare le falle, ridurre i margini di manovra e, infine, colpire senza pietà. Per neutralizzare gli stratagemmi manipolativi basta ricordare che il potere è un dato relazionale: se è vero che un re senza sudditi non ha autorità, anche i ‘capri espiatori’ di una classe restano tali perché si lasciano passivamente definire dagli altri senza reazione alcuna. Ridicolizzare il detentore di potere può anche essere controproducente se questi non prova alcun imbarazzo nell’esercizio dell’autocrazia. La violenza, infatti, si perpetra sempre in due: resistendo o cedendo, la forza dell’oppressore è comunque alimentata. Un primo passo per incrinare questo letale ingranaggio è far sì che le vittime, che non sono mai del tutto oggetti passivi nelle mani del persecutore, si rafforzino interiormente, riacquistino dignità e sentano l’impellenza e la possibilità di una via d’uscita. Le esternazioni di paura sono da evitare perché sovrecitano l’aggressività altrui: più ci si comporta da perseguitati, maggiore sarà il rischio che l’amara profezia si auto-avveri.

La negoziazione efficace è una metodologia composta da interazioni rapide e improvvisate, aggiustamenti e adattamenti reattivi. Tra negoziatori e scambi negoziali si instaura una relazione generativa. Il gioco di potere, infatti, è altamente contagioso, al punto che è frequente osservare come i conflitti sfocino in lotte su chi decide cosa, come e perché. Non mancano i casi di persone che, a furia di voler prevalere sul prossimo, diventano del tutto irragionevoli: si tratta, come vedremo, del processo di rivalità mimetica. L’argomento solito con cui si legittima una ritorsione consiste nell’attribuzione di colpa all’avversario. Quando quest’ultimo supera la soglia del ‘politicamente corretto’ emerge la giustificazione a fare altrettanto, ma poiché ogni mossa, anche sleale, vuole essere l’ultima, si finisce per sprofondare insieme nella spirale dell’annientamento. I costi visibili e invisibili dei ‘giochi di potere’ possono essere così distinti: nella sostanza, essi sviano dall’oggetto di contesa, confondono, ostacolano gli scambi di informazioni atti a comprendere gli interessi rilevanti, impediscono la creazione di valore e bloccano la creatività indispensabile nella ricerca di soluzioni originali. Nella forma, invece, essi inducono a posizioni difensive non appena si subodora un tentativo di inganno; quando la fiducia si rompe, qualsiasi comunicazione diventa sospetta, al punto che anche il più insignificante comportamento o evento fortuito è scambiato per macchinazione, rendendo così i margini della paranoia estremamente vicini. Esiti possibili di tale dinamica sono la resistenza o il sabotaggio preventivo. I direttori dei dipartimenti di ‘risorse umane’ sanno bene quanti

---

<sup>1111</sup> Si veda: Roger Fisher, William Uri, Bruce Patton, *Getting to Yes: Negotiating Agreement Without Giving In*, Penguin, New York, 1984; Emanuele Arielli e Giovanni Scotto, *Conflitti e mediazione. Introduzione a una teoria generale*, Mondadori, Milano, 2003.



danni possono provocare le pressioni psicologiche sui subalterni, in termini soprattutto di perdita della motivazione. L'umiliazione e il rancore lasciano ferite, che spesso riemergono come rivalse in frangenti di debolezza: "qualsiasi violenza genera sete di vendetta"<sup>1112</sup>. Disprezzare apertamente l'avversario, inoltre, risulta sempre un grave errore strategico, dal momento che il sentimento di superiorità è un veleno altamente pericoloso, fonte di intrighi e cattive reputazioni. La dominazione può certamente portare ad una vittoria repentina, ma questa si traduce alla lunga in perdita netta.

Si intende per assertività la ferma difesa delle proprie opinioni, l'affermazione di sé nel rispetto del rivale mediante il compromesso. Essa si differenzia dai due poli della decadenza umana: da un lato l'aggressività lesiva, in cui si invade con astuzia il territorio altrui, esercitando pressioni manipolative occulte; dall'altro la passività di chi fugge o si sottomette, lasciando che gli altri invadano il proprio spazio vitale. Per destreggiarsi sulla via intermedia, quindi, uno sforzo di autoanalisi diventa fondamentale: obiettivi saranno l'eliminazione di tensioni parassitarie e polemiche inconcludenti, l'espressione cristallina del proprio punto di vista, la preservazione del contatto per un'interazione costruttiva. Il consenso altrui non deve essere minimamente forzato, né il coinvolgimento rivelarsi insoddisfacente per le parti in causa. Questo circolo virtuoso tra potenziali alleati può essere consolidato nel corso delle trattative in vari modi:

- Gentilezza, pazienza, riconoscimento attento, apprezzamento dell'ascolto ricevuto, lealtà verso persone assenti senza alcuna maldicenza;
- Veridicità, sincerità, franchezza, serenità, coerenza con i propri valori, onestà;
- Obiettivi precisi, condivisione delle informazioni utili, fiducia senza ingenuità: dire ciò che si pensa e pensare ciò che si dice, spiegando le ragioni sottese ai propri quesiti.

La negoziazione ha, dunque, successo quando si favorisce la cooperazione in seno alla competizione, superando la rivalità deleteria in direzione di una complementarità fruttuosa e coesa: ciò significa, in altri termini, far emergere l'alleato nell'avversario, passare 'dal duello al duetto'. Nel corso della negoziazione, la massimizzazione del profitto individuale a breve termine rappresenta raramente una strategia vincente: è stato, infatti, dimostrato<sup>1113</sup> che, in assenza di minacce alla posizione del concorrente, il profitto di ciascuno è superiore a quello che conseguirebbe individualmente la parte dominante per mezzo dell'abuso di potere. L'interrogativo più spesso sollevato in ambito di scienze della negoziazione riguarda le condizioni favorevoli all'avvio di una cooperazione tra soggetti fondamentalmente egoisti e in mancanza di un'autorità sovraordinata. Una delle risposte maggiormente accettate è la cosiddetta strategia 'tit for tat', ben nota nelle relazioni internazionali, che consiste nel mostrarsi da subito cooperativi, allineandosi poi per imitazioni progressive al comportamento della controparte: qualora questa per qualsiasi motivo infrange i termini dell'intesa, scatta la ritorsione condizionale e la cooperazione si ferma. In linea generale, perché una negoziazione sia coronata da successo, l'interesse prefigurato dalla conciliazione deve essere maggiore di quello conseguito (o conseguibile) per mezzo dell'imposizione. Con buona pace delle scuole realiste, che, facendo eco a Morgenthau<sup>1114</sup>, identificano l'interesse nazionale dello stato con la preservazione della potenza e le relazioni internazionali con un campo di battaglia per la sopravvivenza, la cooperazione si rivela sempre più vantaggiosa per tutti. Da quest'ultima prospettiva 'liberale', il potere è una risorsa di cooperazione come altre, traducibile anche in maniera diversa da dominazione, manipolazione e ricatto. Nel paradigma della non-violenza siamo, quindi, chiamati a saper discernere costantemente il potere dai suoi abusi; anzi proposito primario di chi

---

<sup>1112</sup> Gonzalo Arias, *La no-violencia: tentación o reto?*, Ed. Sigueme, Salamanca, 1977; p. 61.

<sup>1113</sup> Egil Fossum, *Political development and strategies of changes*, in: *Journal of Peace Research*, n. 7, 1970; pp. 17-32.

<sup>1114</sup> Hans Morgenthau, *Politics among Nations. The Struggle for Power and Peace*, Alfred Knopf, New York, 1948.

opera in tal senso diventa la promozione di un livellamento del potere che generi l'uguaglianza di valore delle rivendicazioni proprie o del gruppo di appartenenza. Chi detiene maggior potere deciderà, a quel punto, i termini dell'alleanza. I costruttivisti Bourgeois e Nizet<sup>1115</sup> ritengono che l'esercizio del potere può estrinsecarsi in almeno due modi contrapposti: come pressione, esso perpetua la dipendenza e si avvale della minaccia; come legittimazione, esso gode dell'autorevolezza derivante dal servizio reso, imperniandosi sulla persuasione; come precisava in altri termini Foucault, il potere imposto non equivale all'influenza esercitata. Il 'potere per' si traduce, in conclusione, nell'uso accorto di risorse e intenzioni, prendendo in considerazione gli interessi e le necessità altrui aldilà della dicotomia vittoria/sconfitta, senza escludere che l'individuo possa liberamente decidere di interrompere relazioni reputate tossiche per il proprio equilibrio interiore.

### 3.9 Gestione, trasformazione e risoluzione dei conflitti interpersonali

Le discipline occidentali distinguono, secondo Chomé, le relazioni conflittuali in tre categorie: quelle motivate da differenze di vissuti e valori, afferenti al registro psicologico; quelle ascrivibili a interessi divergenti o contrastanti, afferenti al registro socio-politico; quelle, infine, dovute a ingiustizie strutturali, afferenti al registro giuridico. Il registro economico risulta di fatto trasversale rispetto agli altri tre. Il seguente schema offre una panoramica più dettagliata:

La prima categoria considera come fonti di conflitto i giudizi, i rimproveri, le esigenze, le frustrazioni, i rancori: vissuti, bisogni, valori, motivazioni, preoccupazioni non valorizzati, né ascoltati. Tutto ciò può essere processato in un'accurata trasformazione del conflitto, attraverso una comunicazione vera basata su intelligenza emotiva, empatia e benevolenza.

La seconda categoria riguarda volontà diverse che si fronteggiano nell'arena della competizione e della strisciante tentazione di sopraffazione. Il processo da implementare è, in questo caso, la risoluzione del conflitto, mediante negoziazioni efficaci condotte razionalmente: esse prendono in considerazione in maniera valutativa tutti gli interessi coinvolti, ricorrendo all'immaginazione creativa al fine di trovare soluzioni soddisfacenti per tutte le parti.

La terza categoria rimanda alle carenze del sistema, alle disfunzioni istituzionali, alle lacune normative, alle imprecisioni nella formulazione delle regole, all'impunità dei trasgressori e degli stessi legislatori. Il rimedio proposto è perfezionare il quadro di diritto, l'affermazione di un'autorità solida, che sia capace di sventare gli abusi di potere incrociati, di 'controllare i controllori', affinché il processo di gestione del conflitto abbia buon esito.

Questa tripartizione resta analitica, lontana da semplicistiche teorie mono-causali, giacché nelle fattispecie concrete si sovrappongono e aggrovigliano molteplici catalizzatori di violenza. Risulta cruciale, comunque, mantenere ben distinti i tre piani, utilizzandone congiuntamente e ad hoc le rispettive competenze, senza confusione, né segmentazione. Il metodo elaborato da Chomé in lunghi anni di lavoro e attivismo come formatore alla non-violenza<sup>1116</sup>, soprattutto attraverso la sua associazione 'CommunicActions'<sup>1117</sup>, si articola in sette tappe<sup>1118</sup>:

- Trovare un accordo sulla cornice giuridica di riferimento;

---

<sup>1115</sup> Étienne Bourgeois e Jean Nizet, *Pression et légitimation. Une approche constructiviste du pouvoir*, Presse Universitaires de France, 1995.

<sup>1116</sup> È stato molto interessante apprendere come il lavoro sul campo di Étienne Chomé, prolungatosi per circa due decenni nell'osservazione partecipante delle tre forme di violenza, sia stato svolto principalmente nelle isole Mauritius, paese dal retaggio coloniale e schiavista ancora ben influente nella struttura sociale.

<sup>1117</sup> Il sito di riferimento è: <https://www.communicactions.org/>.

<sup>1118</sup> Étienne Chomé, *Le nouveau paradigme de non-violence*, Éd. CIACO, Louvain-la-Neuve, Belgio, 2017; p. 147.

- Formulare insieme le regole del gioco;
- Combinare intelligenza emotiva e razionale per definire in profondità il problema, identificando tutti gli interessi coinvolti a qualsiasi titolo;
- Generare un bacino di idee;
- Valutare le soluzioni immaginate;
- Scegliere la proposta migliore e pianificarla con cura e realismo;
- Valutare i risultati ottenuti.

Affrontare saggiamente un conflitto significa, innanzitutto, combinare gli aspetti positivi di severità e indulgenza. Essi includono, da una parte, la capacità di fissare limiti, far rispettare le regole per mezzo dell'esempio e del coinvolgimento nell'elaborazione, sanzionare mediante riparazioni; dall'altra, la predisposizione alla fiducia, la disponibilità, l'attenzione, la gentilezza, l'accoglienza di iniziative indipendenti, la sincerità. La sfida dell'autorità, pertanto, non è tanto trovare la giusta miscela di fermezza e apertura, quanto applicare il rispetto sia del quadro giuridico, sia delle persone coinvolte nella comunicazione. Il maggior demerito di molte autorità si rivela, a tal riguardo, l'incoerenza, quando dalla capacità di 'far crescere' si cade nell'abuso di potere o dalla bontà si scivola nella permissività. Se quest'ultima si previene in primis con regole non ambigue, l'autoritarismo<sup>1119</sup> si riduce migliorando l'ascolto, la comprensione benevolente e il coinvolgimento non paternalista dei soggetti coinvolti. Parimenti, ai fini di una sublimazione non-violenta dei conflitti è necessario rifuggire ogni lassismo: una cornice normativa insufficiente, che non dia la possibilità di decidere, incontrarsi e comunicare, è considerata fra le più serie concause di violenza. L'autorità, inoltre, non dovrebbe ricorrere agli espedienti di chi compete per il potere, ma limitarsi ad osservare e far rispettare la legge. Mentre l'individuo autoritario è pervaso da una costante paura di perdere il potere, l'autorità genuina non adopera mezzi esterni di coercizione, auto-rigenerandosi senza pressioni. Essa si articola, secondo l'analisi di Chomé, in tre dimensioni:

- Essere autorità: quadro istituzionale e statutario, che assicura il fluido funzionamento dell'organizzazione di un gruppo;
- Fare autorità: conoscenze pragmatiche in ambito di negoziazione efficace, adattate al contesto e orientate ai risultati da raggiungere;
- Avere autorità: abilità personali, carisma, credito sociale, influenza, che assicurano un clima relazionale propositivo dove le buone volontà ed energie sono costruttivamente mobilitate.

La via della non-violenza evita tanto gli atti di forza bruta, quanto il legalismo rassegnato, complice, inefficace e indifferente: in essa si combinano le caratteristiche dello stratega (assertivo, determinato, coraggioso, ottimista, proteso al miglioramento, alla creatività, capace di cogliere le opportunità, capace di calcolare costi, benefici e rischi delle decisioni, adattabile) con quelle del diplomatico (leale, retto, abile nella creazione di dinamiche positive fra gli attori coinvolti, promotore di dialoghi significativi, di pratiche virtuose e responsabilizzanti). Agli estremi opposti si ritrovano, invece, i modelli inefficaci di negoziatori aggressivi<sup>1120</sup> e difensivi<sup>1121</sup>. La sfida più delicata in quest'ambito è,

---

<sup>1119</sup> In base all'analisi di Chomé, alcuni chiari sintomi di una personalità autoritaria sarebbero: urlare, giudicare, ingiuriare, minacciare, intimidire, debilitare, sminuire, squalificare, disprezzare, ricattare, sottrarre affetto.

<sup>1120</sup> Il negoziatore combattivo vuole restare libero di scegliere, di cambiare strategie e alleanze a piacimento; volta facilmente gabbana, ostenta superiorità, cerca di far piegare l'altro con la minaccia; ritiene che il fine giustifichi i mezzi, né si fa scrupoli circa le regole del gioco; può sottrarsi inaspettatamente da un accordo preso, cercando di manipolarlo per i propri interessi; rende così illegittimi i risultati dei propri sforzi.

<sup>1121</sup> Il negoziatore difensivo, viceversa, scappa dai confronti conflittuali; si irrigidisce nell'incapacità di gestire i rapporti di forza, si affida ciecamente al quadro giuridico, credendo che possa risolvere ogni cosa; non sa fissare i limiti entro cui

pertanto, superare la tensione intrinseca fra negoziazione efficace, orientata al risultato ottimale, e quadro giuridico, tesa a creare le migliori condizioni cooperative per lo svolgimento del processo negoziale. Ancora una volta, è bene ribadire l'importanza di mantenere i registri distinti: la forza della regolamentazione non deve essere intaccata dal subdolo gioco tra competitori. L'intelligenza strategica, in effetti, si accompagna a quella istituzionale proprio quando gli interessi privati non hanno rilevanza nel processo di formulazione delle norme. Un disincantato realismo critico vedrebbe in tale scenario solo utopismo. Le regole, infatti, sono sia causa, sia effetto dei negoziati politici. Quando la competizione del mercato, ad esempio, è falsata da legislazioni inappropriate oppure nel caso in cui regolamentazioni efficaci sono debilitate da poteri economici sovranazionali, la generazione di frodi, sotterfugi, sostegno artificiale a progetti insostenibili si rivela molto probabile. La gravidanza etica del principio resta, dunque, impotente senza la forza di un metodo applicativo e di un addestramento; anche per questo la non-violenza non può essere equiparata alla passiva rassegnazione, che cede impotente dinnanzi alla forza altrui: essa mira piuttosto a circuire le arguzie di potere dell'avversario senza contraccambiare, ma attingendo da registri diversi. L'utilizzo del bastone nell'arte dell'aikido è un esempio significativo di conciliazione tra valori morali e necessità strategiche: grazie ad esso, l'aikidoka è in grado di parare le aggressioni persino di una spada, ma senza alcun rischio per la vita dell'antagonista. Nel mondo delle negoziazioni bisogna, tuttavia, ricordare l'impossibilità di eliminare i tranelli e i 'colpi bassi' con la mera disapprovazione morale o solo migliorando il quadro giuridico: nessun sistema realistico potrà facilmente sradicare gli aspetti meno edificanti della libera iniziativa. Ciononostante, è più che mai auspicabile che i negoziatori realizzino l'importanza di investimenti ben ponderati sulla qualità di partenariati longevi, che la scorrettezza non aiuta a costruire: non c'è nulla di più abile, sostengono alcuni, che una condotta irreprensibile. Dolcezza e durezza contraddistinguono le opposte qualità comunicative sul continuum di stile negoziale. Da una parte, si comporta in maniera brusca chi è pronto a interrompere la relazione per perseguire i propri interessi, dimostrando scarsa sensibilità, mania di controllo, testardaggine, irascibilità. Dall'altra, l'eccesso di morbidezza caratterizza chi è disposto a rinunciare ai suoi interessi per salvare la relazione, arenandosi nell'emotività; intralciato dall'esitazione, questi si mostrerà poco consapevole dei propri bisogni, facilmente impressionabile, dimesso. Combinare virtuosamente negoziazione efficace e comunicazione empatica significa, quindi, sia mantenere uno sguardo lucido, sicuro di sé e determinato nell'ottenimento di un buon risultato, sia lasciar fiorire la giovialità espressiva, instaurando sinergie solidali, rispettose e collaborative: un buon accordo, scevro da qualsiasi ipocrisia, diventa così terreno fertile per una sana relazione di fiducia. Diventa possibile, allora, essere al tempo stesso 'dolci' verso le persone, ma 'duri' nella ricerca dell'accordo più vantaggioso: quanto più il processo sarà rapido e fruttuoso, tanto più immacolato sarà il flusso comunicativo. Appare cruciale, pertanto, saper ascoltare empaticamente i bisogni altrui, perché si individui con esattezza quali interessi specifici considerare nei negoziati. Si comprende, pertanto, che è possibile sbloccare un conflitto proprio rispettando l'avversario: se ne abbassano, così facendo, le difese e si avvia un dialogo collaborativo. Scontenti, inquietudini, credenze, fattori identitari devono trovare uno sfogo almeno parziale; essi sono, tuttavia, relegati solitamente ai margini da pressioni, abusi, decisioni affrettate. In qualsiasi contesto professionale può essere, quindi, benefico riservarsi spazi e momenti empatici per accordarsi tra colleghi, in separata sede rispetto allo svolgimento delle mansioni. Il sistema capitalista ha imparato bene questa strategia cooptativa. La 'fase empatica' avviene in genere prima di quella negoziale, perché i diversi punti di vista siano ascoltati in un'atmosfera quanto meno di tolleranza. Seguono poi le trattative vere e proprie, durante le quali valori, aspetti della personalità ed elementi identitari sono tassativamente banditi: il lavoro si sposta

---

favorire la cooperazione e resta dogmaticamente ancorato ad un'indignazione sterile; il suo 'angelismo' non riesce a spingersi oltre prediche impotenti.

sulle opposizioni tangibili, sugli interessi concreti in gioco. Se la comunicazione vera ha successo al sicuro da prospettive di cambiamento e pressioni immediate, la negoziazione efficace culmina e prospera proprio in un impegno responsabile. Ciò significa altresì che, una volta tradotta un'esperienza personale in interesse 'spendibile' nella risoluzione razionale di una contesa, i residui emotivi non dovranno più interferire. Possiamo osservare, in via conclusiva, che la guerra rappresenta un fallimento triplice del diritto a causa di strutture carenti, della presenza di vissuti non valorizzati, dell'immaginazione dinnanzi a interessi apparentemente inconciliabili.

### 3.10 Posizionamenti non-violenti nei conflitti socio-politici

Una volta compresa per sommi capi la dinamica conflittuale interpersonale nelle sue tre dimensioni, è possibile trasferire il modello esplicativo al livello collettivo, dove uno dei dilemmi più annosi da affrontare riguarda l'utilizzo di mezzi non-violenti da parte di soggetti violenti: il boicottaggio nazista dei negozi ebrei nel 1933 è un caso emblematico. Sono state esaminate sinora da una parte le relazioni con autorità gerarchiche ritenute legittime, dall'altra le negoziazioni fra interlocutori che possono contare su forze analoghe; estendiamo ora lo sguardo a scenari di scontro in cui rilevano marcati squilibri di potere. Possiamo notare in via preliminare come, nella parabola di ogni conflitto, gli attori politici sui vari schieramenti finiscano per rivendicare regolarmente la plausibilità della propria violenza in nome della causa difesa. Non pochi scienziati sociali si sono dedicati all'arduo compito di rinvenire le maggiori caratteristiche strutturali della violenza latente. Secondo Davies<sup>1122</sup>, le rivoluzioni si scatenano in periodi di prosperità e relativo miglioramento delle condizioni di vita, nel punto esatto in cui lo scarto fra realizzazione effettiva e aspettative diventa insopportabile; l'espressione coniata in sociologia per descrivere tale fenomeno è 'deprivazione relativa'.

Nel corso dell'ultimo mezzo secolo si è verificato un mutamento sostanziale nella concezione stessa dello scontro militare: gli eserciti regolari non sono più i soli attori coinvolti. Già dal '45, per effetto della 'folle' dissuasione nucleare, nota come M.A.D. ('mutual assured destruction'), i conflitti bellici interstatali erano in via di diminuzione: la deterrenza riproduceva la situazione di stallo dell'equilibrio del terrore<sup>1123</sup>. Con il tramonto dell'era bipolare ha avuto poi inizio nelle relazioni internazionali l'epoca delle 'minacce non-convenzionali', in primis la guerriglia e il terrorismo transnazionale, fino ai tragici eventi dell'11/9. Dalla dissimmetria fra eserciti convenzionali numericamente e tecnologicamente diversi, si è giunti ai 'conflitti di bassa intensità'<sup>1124</sup>, anche detti 'guerre asimmetriche'. Il nemico è qui 'invisibile', (con)fuso nella società, con appartenenze labili e porose, refrattario a qualsiasi codice di comportamento imposto. In guerre di questo genere, i flussi informativi possono rivelarsi armi ben più potenti delle divisioni blindate. All'estremo opposto rispetto all'equilibrio fra potenze, si sfuma nei conflitti asimmetrici la divisione tra soldati e civili. Dopo gli attentati negli Stati Uniti, in Spagna e nel Regno Unito, la dottrina difensiva della stragrande maggioranza dei paesi nel mondo ricalca una sequenza precisa: raccogliere dati, dissuadere, operare la deterrenza, sconfiggere. L'impiego odierno delle tecnologie informatiche e digitali (satelliti, radar, antenne, telefoni cellulari, videosorveglianza) serve l'obiettivo di vedere e prevedere tutto e chiunque in qualsiasi momento: si tratta ormai di una prassi tanto pervasiva, quanto

---

<sup>1122</sup> James C. Davies, *Towards a theory of revolution*, in: *American sociological review*, n. 27, febbraio 1962; pp. 5-19.

<sup>1123</sup> Qualcun altro si sarà probabilmente reso conto dell'interessante 'coincidenza' per cui la messa al bando delle armi atomiche nella primavera del 2020 è coincisa, guarda caso, proprio con lo scoppio della presunta emergenza sanitaria globale, quasi a segnare il passaggio da una strategia di annientamento pesante e ingombrante a un'altra ben più capillare, nel vero senso della parola.

<sup>1124</sup> L'espressione deriva curiosamente dalle parole del capo di stato maggiore privato della Regina Elisabetta II, Sir Franck Kitson, per indicare le contro-insurrezioni nelle colonie.

inconfessabile. Non è un caso se il lemma più in voga oggi fra gli strateghi militari sia la ‘full-spectrum dominance’, nonostante la quale il ‘nemico’ resta apparentemente inafferrabile. Secondo Mellon<sup>1125</sup>, è terrorista qualsiasi atto violento, a prescindere da chi lo perpetra, che mira ad instillare un sentimento di paura intensa, per poi raccoglierne i benefici politici.

La guerra asimmetrica, proprio come quella convenzionale, ha origini antiche: lo stesso Sun Tsu, nel quinto secolo a.C., aveva parlato, a tal proposito, di ‘strategia indiretta’: vincere una guerra senza combatterla, dividendo il campo nemico e ricorrendo ad astuzia, menzogna e corruzione. Alberto L’Abate traeva almeno otto spunti dagli insegnamenti del comandante, trasferibili, nei primi sei casi direttamente, negli ultimi due inversamente, alla lotta non-violenta:

- Riduzione delle spese militari, ecologicamente dannose e controproducenti anche per la stabilità economica del paese;
- Formulazione di una strategia assennata che consideri sia il quadro politico nazionale e internazionale, sia il territorio in cui il conflitto si esplica;
- Incentivare il disinteresse dei combattenti verso denaro, gloria e carriera, di modo che siano motivati solo dal perseguimento del benessere collettivo;
- Sviluppo del coraggio e superamento della paura della morte, senza però ricercarla; attendere che l’avversario faccia la prima mossa, per poi ritorcergli contro la sua stessa irruenza;
- Importanza cruciale di una conoscenza accurata di sé e della controparte;
- Imprevedibilità della mossa per spiazzare un avversario che non si aspetta dichiarazioni anticipate su obiettivi e passi successivi;
- Non dividere o demotivare la parte avversa, né corroderla o provocarne l’implosione, ma puntare alla conversione del nemico in amico, astenendosi allo stesso tempo da qualsiasi confronto diretto.

Sulla falsariga dello stratega cinese e in direzione contraria rispetto all’arte della pace, prevale ancora oggi la convinzione per cui una vittoria meramente militare risulterebbe insufficiente, ritenendo opportuno conseguirla anche sul piano politico, psicologico e morale. Già nel 1982, Sémelin evidenziava<sup>1126</sup> come il tamburo battente dei discorsi ufficiali in tema di diritti umani celi di fatto l’ipocrisia delle violazioni perpetrate dagli stessi governi che se ne ergono a paladini. Il terrorismo resta, a suo avviso, il sintomo principale di una società malata, già consunta dalla violenza, con la peculiarità di discendere, per di più, da una visione della lotta politica come destabilizzazione del regime da parte degli ‘umiliati della storia’. Si tratta, secondo varie prospettive teoriche, del prezzo che il mondo occidentale sta pagando per perpetuare la sua egemonia.

È altrettanto risaputo che anche gli organi dello stato possono comportarsi in maniera terrorista, secondo alcuni quando la tutela di diritti, libertà e sicurezza è sopravanzata dallo stato d’urgenza, secondo altri in qualunque circostanza. Il ‘terrore giacobino’, per esempio, durato dal giugno 1793 al luglio 1794, dimostrò che il subordinato può ascendere repentinamente nella scala sociale, ma a rischio di esacerbare la violenza; al vecchio capo dell’Irgun israeliano, Menahem Begin, fu sottratta l’etichetta di terrorista e assegnata in breve tempo quella di primo ministro, dimostrando che il confine tra criminale e ‘combattente per la libertà’ dipende spesso dalla convenienza politica. L’autoesaltazione non può reggersi senza demonizzazione, in base al discrimine tra propaganda e contro-informazione. Sul finire degli anni ’70, l’arcivescovo brasiliano Dom Helder Camara (1909-1999) osava scrivere che nelle ingiustizie strutturali si annida la violenza primordiale, stimolo per la

---

<sup>1125</sup> Christian Mellon, *Face au terrorisme, quelques repères*, in: *Esprit et Vie*, marzo 2003.

<sup>1126</sup> Jacques Sémelin, *Démystifier le terrorisme*, in: *Alternatives non-violentes*, n. 45, 1982, p. 2.

controffensiva speranzosa dei ‘dannati della terra’, quindi incitamento alla repressione poliziesca o militare in difesa della sicurezza nazionale, in una spirale a dir poco infernale<sup>1127</sup>.

Sin dal '32, sulle pagine della rivista ‘Ésprit’, Emmanuel Mounier (1905-1950) leggeva l’imborghesimento individualista della società liberale come il ribaltamento dell’umanesimo greco e giudaico-cristiano, caldeggiando una rivoluzione ‘personalista e comunitaria’ non totalitaria. Il suo successore, Jean-Marie Domenach (1922-1997), avrebbe distinto trentacinque anni dopo la ‘violenza che minaccia’ dalla ‘violenza che seduce’, deprecando la frequente colpevolizzazione delle vittime di ingiustizie sociali da parte dello stato: la violenza della giustizia, disse, avanza mascherata da legge. Non distingueva ancora evidentemente tra le categorie, illustrate dalla letteratura non-violenta successiva<sup>1128</sup>, di ‘giustizia retributiva’ e ‘giustizia rigenerativa’: la prima, repressiva, si concentra sulla norma infranta, sull’autore, sulla pena da applicare; la seconda, invece, considera la vittima, i suoi bisogni e l’incombenza della riparazione, intesa sia come riconciliazione e rieducazione, sia come riequilibrio, anche a livello comunitario, dei rapporti tra le parti coinvolte nella controversia.

Nel corso di ogni conflitto sociale, i gruppi contestatari e le forze del ‘disordine costituito’ sono gli attori più visibili: vi sono sempre, tuttavia, almeno uno o più gruppi potenti ristretti che, pur tirando le fila dello ‘spettacolo sociale’, restano coperti dall’anonimato. Già nel 1893, Tolstoj aveva illustrato la curiosa e sempre attuale dinamica per cui l’umanitarismo filantropico dei ceti dominanti elargisce generosità con le stesse risorse rubate ai dominati. Lo sfruttamento socio-economico, nell’opinione del suo epigono Gandhi, costituisce la suprema forma di violenza, perpetuata nel silenzio di reiterate omissioni. Non è possibile in questa sede approfondire l’infinito tema della sperequazione economica globale; basti ricordare come gli storici delle dottrine politiche siano convenuti nel ritenere che le istituzioni civili occidentali sono state introdotte e riadattate nel corso dei secoli ad appannaggio dei proprietari, non di certo degli strati sociali meno abbienti.

La non-violenza è una sfida creativa sempre nuova, un processo in perpetua ricostruzione per ostacolare la violenza a partire dalla e al di fuori della quotidianità. Sin dagli anni '50 migliaia di persone, ad esempio, sono state formate da varie O.N.G. europee ad intervenire in azioni civili di interposizione non-violenta in contesti di conflitto armato nel mondo: in Italia epicentro di questa dinamica è stata l’Associazione IPRI-Rete CCP<sup>1129</sup> (Istituto Italiano di Ricerche per la Pace – Rete Corpi Civili di Pace), di cui è stato presidente lo stesso Alberto L’Abate. Il sociologo pugliese riteneva che priorità cruciale per il bilancio pubblico dovesse essere investire nella prevenzione della violenza, specialmente bellica, meno dispendiosa di qualsiasi intervento di crisi. Estendendo la metafora sanitaria allo studio dei conflitti distruttivi, bellici o meno, si soffermò sulla differenza intercorrente fra tre tipologie di prevenzione<sup>1130</sup>: in quella primaria, identificata con il ‘peace-building’, si punta alle cause sociali e strutturali di fondo (educazione, distribuzione del reddito, ecc...); in quella secondaria, corrispondente al ‘peace-keeping’, si interviene per evitare che lo scontro letale si riveli insolubile; la terziaria, infine, anche detta ‘peace-making’, mira ad arginare le

---

<sup>1127</sup> A lui attribuita è altresì la celebre frase che racchiude in un certo senso il paradosso della violenza strutturale: “quando offro del cibo al povero, mi chiamano santo. Quando chiedo perché il povero non ha cibo, mi chiamano comunista”.

<sup>1128</sup> Si veda: M. Cannito e H. Zehr, *Una prospettiva di speranza: la giustizia rigenerativa*, in: Quaderni Satyagraha, n. 4, Pisa, dicembre 2003; citato in: Alberto L’Abate, *L’arte della pace*, Centro Gandhi Edizioni, Pisa, 2014; p. 99.

<sup>1129</sup> Dal 1° ottobre al 5 novembre 2015 il sottoscritto ha partecipato come volontario al progetto ‘Interventi Civili di Pace in Palestina’ di interposizione non-violenta e accompagnamento nella raccolta delle olive in diversi villaggi della Cisgiordania (Territori Occupati Palestinesi), organizzato da Servizio Civile Internazionale, Assopace Palestina, Centro Studi Sereno Regis, Rete IPRI e Un ponte per.

<sup>1130</sup> Alberto L’Abate, *L’arte della pace*, Centro Gandhi Edizioni, Pisa, 2014; p. 42.

ostilità e stabilizzare la situazione di pace, soprattutto mediante la diplomazia, per evitare escalation o recrudescenze. Thomas Weber ha rintracciato<sup>1131</sup> la compresenza di questi tre approcci preventivi in una delle maggiori fonti d'ispirazione per gli odierni 'berretti bianchi'<sup>1132</sup>: l'istruttiva parabola dello 'Shanti Sena', l'Esercito della Pace preconizzato da Gandhi<sup>1133</sup>. I suoi interventi a sostegno degli agricoltori nel Champaran (1917), dei lavoratori dei mulini di Ahmedabad (1917), del movimento Khilafat (1920), nonché l'organizzazione dei Corpi Nazionali di Volontari nel 1921, dei Khudai Khidmatgar<sup>1134</sup> insieme a Badshah Khan nella frontiera nord-occidentale, la marcia del sale (1930) e la missione di pace a Noakhali (1947) hanno rappresentato, a detta di alcuni studiosi<sup>1135</sup>, preparativi in vista della formazione dello Shanti Sena. Costitutosi, dopo il suo martirio, su iniziativa soprattutto dell'Ācārya Vinôbâ Bhave, del Sarva Seva Sangh e, in generale, dall'intero movimento Sarvodaya, esso si fonda, nella visione originale<sup>1136</sup>, su cinque principi interrelati<sup>1137</sup>:

- Persistente adesione al Vero, in termini di dedizione, umiltà, dialogo, riduzione al minimo della segretezza, pluralismo, coscientizzazione, apertura al cambiamento e cura delle relazioni;
- Ferma volontà di arrestare e impedire atti di violenza diretta, attraverso lo sviluppo di abilità di consulenza, negoziazione, mediazione, arbitraggio, con un lavoro di prevenzione dei conflitti distruttivi, pressione in direzione del disarmo e addestramento alla difesa popolare non-violenta;
- Agire costruttivamente per rimuovere le violenze strutturali, soprattutto per mezzo di campagne e azioni auto-organizzate, che non escludano sofferenza personale e non-collaborazione;
- Consolidamento di un'etica del non-uccidere, coltivando disciplina, riconciliazione, compassione, servizio, rifiuto del consumismo, amicizia verso la natura;
- Conseguimento di pace interiore e creatività, attraverso esercizi fisici, intellettuali e spirituali (pratiche di Yoga e Ayurveda, meditazione, preghiera, silenzio, digiuno, assistenza), al fine di apprendere con l'arte di morire quella del buon vivere.

---

<sup>1131</sup> Thomas Weber, *Gandhi's Peace Army: The Shanti Sena and Unarmed Peacekeeping*, Syracuse University Press, New York, 1995; *The Shanti Sena, Philosophy, History and Action*, Orient Blackswan, Hyderabad, India, 2009.

<sup>1132</sup> Il sito dell'Associazione Costruzione Pace per interventi di diplomazia popolare in difesa dei diritti umani e per l'eliminazione della guerra, è il seguente: <http://ospiti.peacelink.it/berrettibianchi/oldsite/index.htm>.

<sup>1133</sup> Il periodo germinale dell'idea di 'Shanti Sena', tradotta da Gandhi in svariati modi nel corso della sua vita (es. Shanti Dal, Soldati della Pace, Esercito della Pace, Guerrieri della non-violenza, Brigate Satyagraha, Esercito non-armato), può essere individuato già nella permanenza in Sud Africa, in particolare nel lavoro di assistenza prestato dai 'satyagrahi' sia in occasione della carestia a Durban nel biennio 1897-1899, sia durante la peste a Johannesburg nel 1904, ma anche nella partecipazione, a dir poco controversa, degli 'Indian Ambulance Corps', come squadre di primo soccorso per le truppe britanniche, alla guerra anglo-boera e alla repressione della rivolta dei Zulu nel 1906, infine nella fondazione della Fattoria Tolstoj nel 1910.

<sup>1134</sup> Cfr.: Joan V. Bondurant, *Conquest of Violence: The Gandhian Philosophy of Conflict*, Princeton University Press, 1987 [1958]; pp. 131-144.

<sup>1135</sup> Cfr.: William Baskaran, *Shanti Sena: L'Esercito della Pace del Mahatma Gandhi*, in: Rocco Altieri, *La nonviolenza dei popoli può sconfiggere la guerra*, Quaderno Satyagraha n. 3, Ed. Centro Gandhi, Pisa, giugno 2003; pp. 148-164.

<sup>1136</sup> Mohandas K. Gandhi, *Nonviolence in Peace and War*, Navajivan Publishing House, Ahmedabad, 1949.

<sup>1137</sup> Questi principi ispirarono, fra le tante figure storiche, anche Maude Royden (1876-1956), scrittrice, predicatrice e suffragetta che tentò di costituire una forza di interposizione non-violenta durante la guerra sino-giapponese nel 1932.



Il primo esperimento di centro per la formazione di uno Shanti Sena ebbe luogo nel 1947 ad opera di due discepoli del Mahatma, in un villaggio nei pressi di Madurai, Tamil Nadu, denominato ‘Gandhigram’: esso sarebbe stato per decenni epicentro mondiale di refrattarietà all’arruolamento militare, al punto da ospitare nel 1960 il raduno della War Resisters’ International. Un’altra unità sarebbe stata costituita dieci anni dopo da Vinôbâ nel Kerala, estesa poi nel 1959, con l’Akhil Bharat Shanti Sena Mandal, dalla ‘satyagrahini’ Asha Devi. Nel 1962 Jayaprakash Narayan ne divenne la guida e Narayan Desai il segretario, trasferendo la sede a Varanasi. Divergenze di opinioni tra i dirigenti<sup>1138</sup>, riguardanti soprattutto i rapporti con Indira Gandhi<sup>1139</sup>, indussero Vinôbâ ad avviare un corpo distaccato, il Bharatiya Shanti Sena, patrocinato dal governo. Alla fine degli anni ’60 risale la descrizione di ‘shanti sainik’ da parte di un protagonista diretto: un guerriero non-violento deve possedere *“il coraggio di affrontare la morte senza ira, paura o volontà di vendetta, [per] rispettare la vita di tutti, anche di coloro che in una società violenta si chiamano ‘nemici’ o ‘criminali’. E dobbiamo avere la stessa considerazione per qualsiasi religione, comunità, razza, nazione e cultura. [Primo dovere] è stabilire contatti con la gente del suo distretto in modo che, quando si trovi a fronteggiare una situazione critica, non appaia ai rivoltosi come un estraneo, un individuo sospetto o un ospite indesiderato. [...] Nell’Armata della Pace le idee circolano liberamente grazie alla volontà di tenere nel massimo conto i contributi arrecati da ognuno. Ogni soldato è libero di accettare o respingere qualsiasi criterio informante l’ideologia generale, ma se ha trascurato di valutarla attentamente, questa sarà considerata una seria omissione. [...] In caso di intervento, il nostro equipaggiamento consiste in ago e filo, forbici, bende, un ferro chirurgico e il necessario per portare i primi aiuti. Siamo allenati al trasporto di feriti, all’estinzione di incendi, al traino di pesi. Siamo innanzitutto una Armata di Servizio e solo in tempi di violenza diventiamo una armata della Pace”*<sup>1140</sup>. I dissidi tra Vinôbâ e Narayan segnarono la fine, nel ’77, del movimento Sarvodaya. Un decennio dopo, su iniziativa dell’Ācārya Rāmamurti, sarebbe stato rilanciato l’Akhil Bharat Shanti Sena. Sin dagli anni ’60 le donne e gli uomini ispiratisi o consacratisi all’Esercito della Pace realizzarono, non solo in India, varie missioni di interposizione e risoluzione di conflitti armati, tentativi di mediazione diplomatica, attività di prevenzione, marce e campi di pace, riabilitazione sociale dopo alluvioni e carestie, supporto non-violento alla lotta di liberazione del Bangladesh, riducendosi di fatto a funzioni di ‘protezione civile’.

Come si desume, quindi, dai piú disparati contesti di conflitto incancrenitisi nello scenario globale, la violenza strutturale è sempre sorretta dall’istituzionalizzazione legale. Insieme all’indigenza, anche

---

<sup>1138</sup> Mentre Vinôbâ sosteneva che lo Shanti Sena doveva mirare dapprima a cambiamenti su scala locale, poi all’instaurazione di relazioni tra i popoli svincolate da stati e governi; per Jayaprakash Narayan e Narayan Desai, invece, era necessario anche un impegno parallelo nelle strutture di potere interne al paese, così da rendere l’Esercito della Pace un centro di educazione politica e addestramento a lotte contro sfruttamento, oppressione e ingiustizie. Altri rilevanti punti di attrito riguardavano, inoltre, il coinvolgimento nelle lotte partitiche o il completo divorzio da esse, il voto, l’oscillazione tra mantenimento e costruzione della pace, l’opportunità di un ruolo piú attivo negli affari internazionali, il rifiuto o meno di una partecipazione alla guerra, l’alternativa fra centralizzazione e decentramento, i rapporti con i proprietari terrieri. In un’intervista risalente al congresso triennale dell’Internazionale dei Resistenti alla Guerra del luglio 1982, Narayan Desai evidenziava in maniera particolare il valore aggiunto degli interventi disarmati delle Brigate della Pace Internazionale, da poco fondate, rispetto persino alle operazioni dei ‘Caschi Blu’ dell’ONU. [Fonte: Thomas Weber, *The Shanti Sena, Philosophy, History and Action*, Orient Blackswan, Hyderabad, India, 2009; citato in: Alberto L’Abate, *L’arte della pace*, Centro Gandhi Edizioni, Pisa, 2014, p. 72; Maurizio Chavan, *Shanti Sena: il movimento di Vinôbâ - Intervista a Narayan Desai*, Azione Nonviolenta, anno XX, gennaio-febbraio 1983, pp. 13-14].

<sup>1139</sup> Jayaprakash Narayan prese ripetutamente posizione contro il governo di Indira Gandhi, accusandola di corruzione, perpetuazione di ingiustizie e nepotismo, Arrestato pretestuosamente, sarebbe deceduto poco dopo la scarcerazione. Vinôbâ, invece, ebbe anche nel biennio di stretta dittatoriale (1975-1977) rapporti cordiali con la figlia di Nehru, la quale lo elesse addirittura come consulente spirituale.

<sup>1140</sup> Satish Kumar, *Non-violenza o non-esistenza*, Città Nuova Editrice, Roma, 1970; pp. 74-77.

l'affermazione di identità culturali può diventare vettore di violenza. “*Per impedire i conflitti asimmetrici* – commentava un osservatore nel novembre 2001 – *sarà necessario che la mondializzazione abbia successo*”<sup>1141</sup>: la convergenza tra ‘nuovo ordine mondiale’ e ‘guerra al terrorismo’ diventa in simili esternazioni tanto eclatante, quanto spaventosa. Il diritto conserva una simile ambivalenza: esso può fungere da travestimento dell’arbitrio per sviare il processo legiferante a proprio vantaggio, come avviene ad esempio nel ‘lobbying’, ma può anche in altre circostanze consentire di difendere individui più deboli, salvaguardare almeno ufficialmente l’interesse comune, ossequiare la fantomatica volontà democratica, ammorbidire i dissidi interpersonali tramite la mediazione. Lo strumento giuridico, tuttavia, si interroga poco, se non tangenzialmente, sugli inevitabili preconcetti sottesi alle sue specifiche interpretazioni di ‘debolezza’, ‘bene comune’, ‘democrazia’ e ‘conflitto’. Il diritto può essere visto, insomma, come una risorsa reversibile: un potenziale strumento tanto di violenza, se posto al servizio di mire imperiali e di stati-nazione che non si impegnano per essere degni di autodissoluzione, quanto di non-violenza.

È lecito chiedersi quali possano essere i mezzi disponibili a singoli, gruppi e paesi caratterizzati da forze nettamente inferiori. Equidistanti tanto dall’insurrezione violenta, quanto dal pacifismo assolutista, Shantidas e l’Arca hanno incarnato la risposta della rivoluzione non-violenta<sup>1142</sup>; riecheggiata anche in contesto statunitense, essa ebbe soprattutto in A. J. Muste<sup>1143</sup> e David Dellinger<sup>1144</sup> esponenti tanto diversi, quanto autorevoli. In virtù delle sue qualità intrinseche di propositività combattiva, essa è stata considerata da esponenti militari<sup>1145</sup> equivalente addirittura ad altre forme di ‘guerra asimmetrica’: da una prospettiva non-violenta, infatti, per combattere e convincere un avversario “*occorre stabilire una relazione asimmetrica, paritaria, non da madre o*

---

<sup>1141</sup> Francis Briquemont, *Une guerre asymétrique*, in: La Libre Belgique, 15 novembre 2001.

<sup>1142</sup> Sulle colonne della rivista statunitense ‘Anvil’ apparvero negli anni ’70 innumerevoli riferimenti alla rivoluzione non-violenta, così definita per negazioni consecutive in senso social-libertario: “*Non è centralismo democratico, con gli organi ‘superiori’ che dettano a quelli ‘inferiori’; non è un ‘partito di avanguardia’ che deve ‘illuminare’ e guidare le ‘masse’ alla vittoria; [...] non significa tollerare la repressione, il razzismo, il sessismo, l’alienazione, la dominazione, la guerra, l’odio, la violenza, la manipolazione e lo sfruttamento [...]. Non crede che nuove relazioni e istituzioni umane devono aspettare la ‘presa del potere’. [...] Non crede che la ‘rivoluzione’ sia meramente politica, che la sfera personale è privata e separata dalla lotta. Non crede che esista una singola e corretta ‘linea dottrinaia’. Non è la dittatura del proletariato, né del partito, né del comitato centrale. Non reprime diritti, opinioni, dissenso, libertà di stampa ed espressione delle minoranze. Non significa un socialismo che enfatizzi la proprietà statale e la pianificazione centralizzata. Non ritiene che l’azione spontanea degli oppressi sia ‘contro-rivoluzionaria’*”. [Fonte: Monte Bute, *A Philosophy: Revolutionary Nonviolence*, in: Rivista Anvil, n. 5-6, aprile-maggio 1973, n. 6, giugno-luglio 1973, Minnesota, Stati Uniti; pp. 10-12 / 31-34]

<sup>1143</sup> Socialista antidogmatico, sindacalista di base e militante antirazzista, Abraham Johannes Muste (1885-1967) emigrò da bambino dall’Olanda negli Stati Uniti, dove studiò teologia. Ammiratore della corrente intellettuale protestante nota come ‘Vangelo Sociale’, abbracciò ben presto idee e valori pacifisti e antimilitaristi, aderendo alla Fellowship of Reconciliation (IFOR) e alla War Resisters’ International. Fondò e diresse un’istituzione educativa operaia autogestita, una rivista e un sindacato (il primo a rivendicare nel paese i diritti delle donne, nonché delle lavoratrici e dei lavoratori afrodiscendenti), incline all’azione diretta non partitica, né parlamentare. Antimilitarismo e giustizia sociale erano nella sua visione, anticipatrice anche dei dibattiti sul nesso fra disarmo integrale e rivoluzione non-violenta, inscindibili.

<sup>1144</sup> Tra i rivoluzionari non-violenti più energici del suo tempo, David Dellinger (1915-2004) partecipò disarmato alle brigate internazionali durante la guerra civile spagnola, impressionato dalle tensioni interne tra socialisti e anarchici. Quando nel 1940 il congresso statunitense promulgò una legge che istituiva il servizio di leva obbligatorio anche in tempo di pace, Dellinger fu tra gli otto studenti di teologia che si rifiutarono e furono arrestati. Tre anni dopo, nuovamente in carcere per insubordinazione, intraprese uno sciopero della fame a sfondo antirazzista e, in particolare, contro la censura penitenziaria. Da allora in poi e fino al 2001, prese parte a numerose azioni e campagne non-violente d’ispirazione gandhiana in tutto il mondo.

<sup>1145</sup> Cfr.: Jérôme Cario, *Conflits asymétriques: Fiches de la recherche doctrinale*, Bureau Recherche/CDEF.

*padre a figlio, da maestro ad allievo, da santo a peccatore*<sup>1146</sup>. Il suo spazio d'incubazione può essere illustrato dalla seguente tipologia:

- I rivoluzionari violenti si scagliano con veemenza contro quanti traggono profitto dalle ingiustizie, ferendoli, uccidendoli, provocando la repressione e alimentando la spirale di distruzioni a catena. Uccidono 'per amore della vita', ma in realtà ostruiscono il cammino per qualsiasi dibattito genuino, sclerotizzando il conflitto lontano da una soluzione politica negoziata e correndo il rischio di screditarsi agli occhi dell'opinione pubblica nazionale e internazionale. Se giungono al governo, finiscono per 'istituzionalizzare' la rivoluzione.
- I pacifisti assolutisti si mostrano inattivi, schiacciati dalle fatalità, rassegnati all'impotenza o al graduale riformismo; ritardando il potenziale radicale della non-violenza, essi intensificano il silenzio complice che perpetua lo status quo e agevola l'oppressione.
- I rivoluzionari non-violenti coscientizzano senza sosta sulle strutture violente, rendono i conflitti sociali manifesti e cercano di modificare i rapporti di forza in direzione di trattative e soluzioni eque. Non attaccano gli avversari, ma li ascoltano nell'ambito di un dialogo che li coinvolga in un processo di trasformazione delle relazioni, sí da produrre un trasferimento consensuale di potere. Restano vigili sulle trappole delle 'escalation' di odio e reciproco disprezzo; evitano, da abili strateghi<sup>1147</sup>, di battersi quando sono in palese inferiorità.

L'interesse accademico, specialmente storico e politologico<sup>1148</sup>, oltre che associazionistico e imprenditoriale, sul tema della non-violenza è cresciuto negli ultimi trent'anni in maniera esponenziale. Sebbene i suoi due più osannati esponenti siano stati entrambi, a distanza di vent'anni, assassinati a colpi d'arma da fuoco, la dottrina non-violenta non ha smesso di propagarsi, talvolta anche in direzioni lontane dalle originarie previsioni. Gli apparati di polizia, sin dalle prime repressioni britanniche delle manifestazioni gandhiane, hanno ovunque dimostrato il più alto grado di interesse nell'incorporazione strumentale dei metodi non-violenti, ritagliati e confezionati come opzioni prettamente operative, sulla scia di analisi e casistiche che da Joan Bondurant<sup>1149</sup> a Gene Sharp<sup>1150</sup> ne fanno un esuberante carosello di prodezze 'usa e getta', nonché una leva di

---

<sup>1146</sup> Antonio Vigilante, *Vinôbâ e lo swaraj anarchico*. Il blog 'Minimo Karma', da cui fu tratto questo articolo nel 2020, oggi non esiste piú, né vi è piú traccia dello scritto in rete.

<sup>1147</sup> Il termine 'stratega' designa, dall'etimologia greca, l'abilità di guidare un esercito, in tal caso non-violento.

<sup>1148</sup> Si veda, in particolare, il libro di Glenn Paige: *Non uccidere: una nuova scienza politica globale*, EMI, Bologna, 2010.

<sup>1149</sup> L'interesse della studiosa statunitense (1918-2006) per quello che definiva l' 'impatto gandhiano' era sorto nel biennio '45-'46, dopo essersi recata in India come spia dell'Office for Strategic Services (OSS), poi approfondito sia in occasione di successive permanenze nel '47-'48 e nel '52-'53, sia in seguito come scienziata politica presso l'Istituto di Studi Internazionali dell'Università di Berkeley, in California. Sospettiamo che la scelta del titolo 'The Conquest of Violence', identico a quello scelto dall'anarchico non-violento Bart De Ligt per il suo piú noto libro antimilitarista pubblicato in inglese nel '37, sia non meno casuale della coincidenza tra gli attentati terroristici dell'11 settembre 2001, il bombardamento della Moneda in Cile nel 1973 e l'inizio della lotta 'satyagraha' in Sud Africa nel 1906. Le ricerche della Bondurant si sarebbero concentrate, per sua stessa ammissione, sullo sviluppo di tecniche di risoluzione dei conflitti internazionali scerve da violenza, elaborando un programma di formazione per un "corpo sperimentale d'élite [...] libero da legami con sistemi ideologici precostituiti, predeterminati o deterministici"; esso sarebbe stato imperniato non solo su psicologia e teoria dei giochi, ma anche su scienze naturali e ingegneria, con l'apporto essenziale di una tecnologia di movimento e comunicazione rapida. A partire dal lavoro della Bonduranti, l'addestramento alla lotta satyagraha è stato progressivamente incorporato al modello liberal-democratico dominante, allontanandosi dall'idea di uno 'Shanti Sena' autonomo come contropotere dal basso e dirigendosi verso le forze intergovernative di interposizione (peace-making, peace-keeping, peace-building, peace-enforcement) e il modello di protezione civile; checché ne dicano le retoriche ufficiali, e talvolta persino militari, con tali derive gli insegnamenti di Gandhi non hanno alcun nesso. [Fonte: Joan V. Bondurant, *Conquest of Violence: The Gandhian Philosophy of Conflict*, Princeton University Press, 1987 (1958); p. 241]

<sup>1150</sup> Senza porre minimamente in discussione nelle sue opere né il capitalismo, né tantomeno la democrazia rappresentativa, Gene Sharp (1928-2018) ha inteso veicolare implicitamente il messaggio per cui la non-violenza non

rovesciamento<sup>1151</sup> di governi non allineati alla politica estera statunitense: ambedue, infatti, hanno avvalorato e divulgato nell'opinione pubblica mondiale la degenerata suggestione per cui “*non è necessario sottoscrivere né l'ascetismo così caratteristico di Gandhi, né le sue nozioni religiose per comprendere e valorizzare il contributo cruciale della sua tecnica di azione non-violenta*”<sup>1152</sup>. Colmo di un opportunismo non solo anglosassone, fu per altro la repentina trasformazione strumentale dell'immagine di Gandhi da maligno avversario a martire della non-violenza sin dai primi anni della guerra fredda, presentato paradossalmente come “*contrattare agli eroi dei movimenti rivoluzionari di emancipazione dei popoli coloniali*”<sup>1153</sup>; da quando ha cominciato ad essere strumentalizzata dagli apparati statali, la stessa metodologia satyagraha è stata distorta in mera tecnica di guerra psicologica, in una temibile forza di manipolazione per la produzione dell'indignazione morale, pretesto per interventi al contempo militari, sanitari e umanitari; ciò vale, purtroppo, anche per centinaia di organismi formalmente non governativi, ma al soldo delle strategie neo-imperialiste, occidentali e non, dalla caduta del muro di Berlino in poi. Persino l'organizzazione di mobilitazioni collettive ben riuscite è diventato un ‘sapere esperto’ venduto da agenzie specializzate, di cui i governi hanno imparato ad avvalersi sempre meglio, con implicazioni diverse in base al registro considerato: sul versante comunicativo, essa prevede un processo relazionale improntato alla cooptazione dell'opinione pubblica; da un punto di vista negoziale, essa consiste in una strategia minuziosamente congegnata di leve di pressione e scambio; sul piano giuridico essa consente di identificare le ingiustizie scatenanti.

Se per alcuni l'immane chiave di successo di qualsiasi azione politica è la forza organizzata di un numero elevato di persone motivate, secondo altri anche dall'iniziativa non-violenta di un individuo singolo, ma dotato di molto potere, può risultare un impatto dirompente. Nel caso del colonialismo britannico in India, la compagnia commerciale prima, la Corona poi riuscirono a penetrare facilmente grazie al potenziale di attrazione che la civiltà occidentale già da tempo riscuoteva presso i potentati locali, tra loro frammentati. In un testo<sup>1154</sup> del 1903, lo stesso Gandhi aveva riconosciuto con amarezza che la maggioranza del popolo indiano aveva accolto il governo britannico per motivi fondamentalmente egoistici. Primo imprescindibile passo era, quindi, a suo avviso ritirare qualsiasi collaborazione. Nonostante la cospicua retorica mitologica, demonizzante e agiografica ben radicata sul suo conto, autorevoli studiosi hanno invitato alla prudenza nell'analisi dei meriti politici di Gandhi, soprattutto in relazione al conseguimento dell'indipendenza<sup>1155</sup>.

Un interessante caso di negoziazione giunta a buon fine in modo non-violento, grazie soprattutto ad un buon connubio di quadro giuridico appropriato e flusso comunicativo favorevole, riguarda

---

mira, se letta come tattica, ad una loro trasformazione o soppressione, bensì a favorirli. Inoltre, la maggior parte degli esempi di resistenza alla dominazione da lui menzionati nelle sue opere rimandano a situazioni giudicate oppressive in base a criteri socio-politici del tutto occidentali.

<sup>1151</sup> Sharp fondò nel 1983 l'Albert Einstein Institute, che ha lavorato come vera e propria fucina di manuali per l'agitazione segreta, di fatto equiparabile al colpo di stato, condotta con armi psicologiche, sociali, economiche, politiche, nonché multimediali, digitali e telefoniche contro dittature e occupazioni militari, con l'ausilio ben inteso dei servizi segreti occidentali. Cosa vi sia di gandhiano o non-violento in tutto ciò resta, in effetti, un mistero.

<sup>1152</sup> Prefazione a: Joan V. Bondurant, *Conquest of Violence: The Gandhian Philosophy of Conflict*, Princeton University Press, 1987 [1958]; p. VI.

<sup>1153</sup> Domenico Losurdo, *La non-violenza: una storia fuori dal mito*, Laterza, Roma-Bari, 2010; p. 184.

<sup>1154</sup> Riportato in: *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, New Delhi, vol. III, 1994 [1958]; p. 383.

<sup>1155</sup> Cfr.: Michelguglielmo Torri, *Il Mahatma Gandhi: un santo come uomo politico*, in: Donatella Abignente e Sergio Tanzarella, *Tra Cristo e Gandhi: L'insegnamento di Lanza del Vasto alle radici della non-violenza*, Edizioni San Paolo, Milano, 2003; pp. 27-29.

secondo Chomé la Commissione ‘Verità e Riconciliazione’, istituita in Sud Africa nel ’95 al termine dei ventisette anni di prigionia di Nelson Mandela. Ciascuna parte coinvolta dovette rinunciare ai rispettivi obiettivi inconciliabili rispetto a quelli avversi, in modo da tendere ad un accordo reciprocamente vantaggioso; in questa luce, la giustizia riabilitativa si presenta come un “*approccio olistico al crimine, che fa convergere reo, vittima e comunità in un processo di dialogo finalizzato alla restaurazione delle relazioni*”<sup>1156</sup>. Sin dal XVI secolo, su ispirazione di Erasmo da Rotterdam, François Rabelais e soprattutto Etienne de La Boétie, divenne evidente nei circoli intellettuali europei che l’oppressione scaturisce in primis dal silenzio delle masse succubi, dalla generalizzata ‘schiavitù volontaria’. Il maggior animatore della ‘Primavera di Praga’, Václav Havel, avrebbe puntualizzato<sup>1157</sup> nel ’68 che il ‘potere dei senza potere’ consiste sostanzialmente nell’organizzazione di piccoli gruppi, più o meno clandestini, che preservino e arricchiscano, in una ‘federazione di volenterosi’, sub-culture libere dai tentacoli del controllo totalitario statale. Non poteva ancora immaginare che le ‘stasi’ operano ancora più agevolmente sotto mentite spoglie democratiche, dove le autorità pubbliche non hanno scrupoli ad introdurre persino ‘registri di hacker autorizzati’: quella che nell’ardore delle manifestazioni collettive chiamava la ‘vitalità indipendente della società’ è diventata oggi un tacito mandato ministeriale.

È doveroso considerare che, nello svolgimento di prolungate lotte sociali, l’avvio di un dialogo, per quanto rispettoso e compassionevole, con individui benestanti e potenti, raramente può indurre costoro ad abbandonare privilegi ormai sedimentati e assunti come scontati: diventa, quindi, utile imparare a sostenere prove di forza di intensità crescente, sabotando all’occorrenza gli ingranaggi delle ingiustizie senza pregiudicare l’incolumità dell’avversario. Solo se il suo privilegio diventa costoso, infatti, il privilegiato sarà persuaso a negoziare. Secondo un’opinione diffusa<sup>1158</sup>, sarebbero tre le caratteristiche fondamentali di un’azione o campagna non-violenta:

- Una buona ‘presa’<sup>1159</sup> sull’avversario, ovvero una leva di persuasione, un pretesto di coinvolgimento nel processo di trasformazione della coscienza;
- La capitalizzazione sulle debolezze della controparte, affinché l’energia dell’aggressione violenta si ritorca contro chi abusa della sua forza;
- La personificazione di valori che aggregano e mobilitano le volontà disperse.

La strategia non-violenta mira ad identificare con precisione un elemento del sistema oppressivo, per poi attaccarlo fino alla paralisi. I coniugi Goss idearono e insegnarono sin dagli anni ’70 uno speciale metodo<sup>1160</sup> di mobilitazione collettiva, noto come D.I.A.P.O.S., articolato in sei tappe:

- Definire con dovizia di particolari l’ingiustizia in questione e le sue radici<sup>1161</sup>;

---

<sup>1156</sup> Guillermo Kerber, *Overcoming Violence and Pursuing Justice: An Introduction to restorative Justice Procedures*, in: AA.VV., *Religion and Violence: an Inter-religious exploration*, The Ecumenical Review, vol. 55, n. 2, aprile 2003; p. 154.

<sup>1157</sup> Václav Havel, *Le pouvoir des sans pouvoirs*, in: *Essais Politiques*, Parigi, Calmann-Levy, 1989; pp. 65-158.

<sup>1158</sup> Cfr.: Christian Mellon e Jacques Sémelin, *La non-violence*, Parigi, PUF, 1994; p. 51.

<sup>1159</sup> Il seguente passo é, a tal riguardo, molto istruttivo: “*La Presa è un termine preso in prestito dal judo. Il lottatore giapponese non afferra con le braccia il corpo del suo avversario, non gli salta alla gola o alla testa, ma lo prende per il retro della sua veste ed è da lì che induce il corpo intero a cadere e ad arrendersi. Allo stesso modo, il rivoluzionario non-violento non agisce sulla sostanza del problema, ma attacca qualche questione secondaria, uno scandalo, una minaccia, un decreto impopolare che agita l’opinione e acquista ai suoi occhi valore di simbolo*”. [Fonte: Lanza del Vasto, *Conclusioni e complementi*, in: Simon Panter-Brick, *Gandhi contre Machiavel*, Éditions Denoël, Parigi, 1963]

<sup>1160</sup> Cfr.: Jean e Hildegard Goss, *Une autre revolution, violences des non-violents*, Le Cerf, Parigi, 1969.

- Istruire un fascicolo di informazioni rigorose e complete sul problema, prendendo in considerazione tutti i punti di vista coinvolti: persone che subiscono, approfittatori, terzi e contesto;
- Analizzare l'ingiustizia, allo scopo di identificare tutti i pilastri dell'ingiustizia da abbattere successivamente nel corso della lotta non-violenta;
- Preparare accuratamente l'azione, fissando obiettivi specifici, chiari, limitati, viabili e ordinati secondo priorità;
- Operare la strategia, avviare dialoghi e allargare la cerchia di adesioni alla causa;
- Sostenere il dialogo, ostacolando al contempo l'ingiustizia, finché i detentori del potere siano indotti a scendere a compromessi.

Le ultime tre fasi presuppongono l'antica evidenza per cui solo il popolo dispone del potere di negare il sostegno a chi si regge su una dittatura. Apprendere ad organizzare le masse, solitamente distratte e disperse, non può prescindere da competenze comunicative solide e fluide, sia nel nucleo di chi si impegna in prima persona, sia per accrescere la solidarietà circostante. Il simbolo, adoperato affinché un 'terzo-testimone' si trasformi in 'terzo-sostegno', può diventare in questo senso "*la manifestazione sottile della non-abdicazione dello spirito contro la tirannia*"<sup>1162</sup>. Altrettanto cruciale è rendere il movimento impossibile da decapitare. Le tattiche adoperate da alcune realtà odierne, come la rete 'Extinction Rebellion'<sup>1163</sup>, insieme alla quale il sottoscritto si è attivato durante il periodo di ricerca a Londra in occasione di mobilitazioni tese a esercitare pressioni affinché cessino gli investimenti pubblici, non solo britannici, in fonti energetiche non-rinnovabili, risultano estremamente istruttive: esse prevedono, infatti, l'improvvisazione di formazioni e azioni collettive 'momentum-driven' (sit-in, cortei, blocchi stradali, occupazioni, performance artistiche, ecc...) in una cornice organizzativa flessibile e ridotta al minimo, in maniera tale da rendere praticamente impossibile per la macchina di sorveglianza poliziesca prevedere dettagliatamente le dimensioni e lo svolgimento delle manifestazioni. I principi e i valori di Extinction Rebellion<sup>1164</sup> racchiudono un vero e proprio programma costruttivo non-violento contemporaneo, per quanto la dimensione spirituale

---

<sup>1161</sup> Ciò implica la ricerca della verità più oggettiva possibile della questione, analizzata criticamente nei suoi meccanismi palesi e nascosti. Tre sono, secondo i Goss, le maggiori difficoltà rinvenibili in violenze strutturali apparentemente insormontabili: la resistenza degli strati di popolazione che da svariate generazioni traggono profitto dalle disuguaglianze sistemiche, istituzionalizzate ormai nelle leggi nazionali (si pensi, ad esempio, ai diritti acquisiti degli eredi dei vecchi coloni schiavisti); il diffuso sentimento di impotenza; lo smarrimento dovuto alla complessità.

<sup>1162</sup> Christian Mellon e Jacques Sémelin, *La non-violence*, Parigi, PUF, 1994; p. 80.

<sup>1163</sup> Co-fondata nell'aprile 2018 da Gail Bradbrook, biologa molecolare e attivista per i diritti civili e degli animali, e Roger Hallam, contadino e ricercatore sociale, il movimento internazionale 'Extinction Rebellion' si avvale della metodologia di disobbedienza civile e di svariate tecniche non-violente per esercitare pressioni sui governi affinché informino secondo verità, agiscano con urgenza per fermare le emissioni da combustibili fossili, favoriscano assemblee cittadine responsabili di decisioni socio-economiche rivolte alla salvaguardia della natura; coscientizza, in particolare, sul pericolo concreto e imminente di massiva estinzione non solo animale e vegetale, ma anche umana. L'attuale crisi climatica ed ecologica è, quindi, centrale nella pragmatica agenda di questa rete, organizzata in gruppi locali. [Fonte: Maria Elena Bertoli (a cura di), *La nonviolenza al tempo del coronavirus*, Quaderni Satyagraha n. 37, Centro Gandhi Edizioni, Pisa, 2020; pp. 43-50]

<sup>1164</sup> I punti del 'decalogo' sono: 1) Visione comune di cambiamento, orientata alla creazione di un mondo vivibile per le generazioni future; 2) Missione imperniata sulle necessità del momento, mobilitando il 3,5% delle popolazioni dei paesi in cui si opera per innescare un cambiamento generalizzato; 3) Cultura rigenerativa, sana, resiliente e adattabile; 4) Sfida al sistema tossico e alla propria 'zona di comfort'; 5) Riflessione e apprendimento; 6) Apertura a chiunque e a qualunque parte di ciascuno, in spazi più sicuri e accessibili; 7) Mitigazione del potere e ridimensionamento delle gerarchie socio-politiche per una partecipazione più equa; 8) Astensione da accuse e calunnie personali; 9) Non-violenza, quale efficace strategia e tattica di cambiamento; 10) Autonomia e decentralizzazione per la costruzione collettiva di strutture alternative.

resti alquanto carente. Voci autorevoli<sup>1165</sup> hanno identificato almeno quattro processi co-incidenti sul rafforzamento di un gruppo d'azione non-violenta:

- L'abbandono dell'atteggiamento passivo e la difesa di una causa attraverso il potenziamento delle proprie abilità ('self-empowerment');
- L'ampliamento del raggio d'azione ('power to');
- L'accrescimento delle capacità negoziali ('power over');
- L'aumento del sostegno esterno ('power around').

Punto nevralgico e sfida maggiore in ogni campagna non-violenta è, come accennato, il ricorso ai mezzi audiovisivi e cartacei di comunicazione di massa: *“una lotta locale, ben collegata con canali di informazione stranieri, la rende nota all'esterno, provocando di conseguenza una pressione sulle autorità del paese, in genere molto sensibili alla propria reputazione internazionale”*<sup>1166</sup>. Jean-Marie Muller (1939-2021) parlava, a questo proposito, di una 'triangolarizzazione' nei conflitti tra oppressori, oppressi e vasto pubblico, che è indotto a pensare di non essere complice e poter restare neutrale. Puntualizzava, inoltre, che la non-violenza costituisce la preconditione necessaria all'esistenza dell'umanità sulla base dell'elementare, ma non semplice constatazione per cui universalizzare la violenza conduce all'autodistruzione.

Dall'anno 2000 in poi, molti movimenti sociali hanno assunto rilevanza planetaria, in molti casi collettivi antigerarchici di adesione volontaria, che si aggregano su inviti a intervenire contro specifici abusi di potere, come nel caso della rete 'No Border'<sup>1167</sup>. Le 'primavere arabe' hanno contribuito a generare l'illusione per cui nei flussi informativi, in cui operano miriadi di emittenti e riceventi, risiede la nuova 'invincibile' arma democratica di resistenza: gli 'apologeti di internet' sembrano, tuttavia, omettere o dimenticare che il controllo e la manipolazione selettiva dei dati digitali, da parte di stati, agenzie e imprese transnazionali, è stato proporzionalmente affinato a discapito di una tutela della 'privacy' totalmente aggirabile da chi può accedere, legalmente o illegalmente, agli strumenti di intelligence, quindi ai dati personali di chiunque in qualunque momento. Un'infinità di raggruppamenti e coordinamenti 'altermondialisti' sta anche tentando, da almeno tre decenni, di avviare laboratori sperimentali per nuove istituzioni, in una 'globalizzazione dal basso' contraddistinta dalla *“creazione di una rete di organizzazioni di base transnazionali”*<sup>1168</sup>, che diventi in quest'epoca post-bipolare la 'seconda potenza mondiale'. L'orizzonte pratico verso cui navigano, quindi, insiste nel coniugare la 'protesta' alla 'protezione' e alla 'proposta', secondo una formula resa celebre da Satish Kumar.

La capacità immaginativa di rendere le mobilitazioni non-violente trasversali rispetto all'intero corpo sociale si avvale anche dell'individuazione di gesti e ritmi alla portata di tutti, che inscrivano le possibili soluzioni alla violenza nel tessuto quotidiano: lo spazio pubblico resta in tal modo conflittuale e l'aggressività propositiva può essere convogliata, con un'adeguata combinazione di autodisciplina, empatia e pragmatismo, verso l'obiettivo di arginare e rovesciare situazioni di oppressione e ingiustizia. Tra le prime e più preziose raccomandazioni in una lotta non-violenta vi è perciò l'incoraggiamento a non abbattersi sotto lo scoraggiamento dinnanzi all'inevitabilità delle

---

<sup>1165</sup> Véronique Dudouet, *Nonviolent Resistance in Power Asymmetries*, in: Beatrix Austin, Martina Fischer e Hans Gießmann, *Advancing Conflict Transformation. The Berghof Handbook II*, Opladen & Farmington Hills, Barbara Budrich Publishers, 2011; pp. 237-264.

<sup>1166</sup> Étienne Chomé, *Le nouveau paradigme de non-violence*, Éd. CIACO, Louvain-la-Neuve, Belgio, 2017; p. 208.

<sup>1167</sup> Il sito dove reperire informazioni sui campi No Border è: <https://nobordercamps.eu/>.

<sup>1168</sup> Alberto L'Abate, *L'arte della pace*, Centro Gandhi Edizioni, Pisa, 2014; p. 81.

disuguaglianze socio-economiche: la forza del gruppo, infatti, è il miglior antidoto alla paura. Maestre e maestri della non-violenza contemporanea hanno dedicato la vita a risvegliare, talvolta senza successo, le coscienze di quanti sopportavano servilmente situazioni di violenza strutturale.

Nei conflitti asimmetrici, tuttavia, i soggetti con forze inferiori finirebbero solo per sprofondare nell'oppressione se affrontassero con violenza gli agenti del 'disordine costituito'. Come ha osservato<sup>1169</sup> Adam Curle, prima della fase ri-associativa delle trattative è necessario, infatti, un preliminare lavoro dissociativo in cui la parte più debole rafforza la propria coscienza della situazione, finché non si senta pronta ad affrontare in maniera non-violenta l'avversario più potente. A qualunque tentativo di sovversione, per quanto pacata e ben motivata esso sia, persino le autorità democratiche rispondono, infatti, con un'intensificazione della violenza, dal 'punto zero' dell'indifferenza, passando per la ridicolizzazione: "*il potere statale adora la violenza: ne ha il monopolio. Poco importa il grado di violenza dei manifestanti, lo stato ne impiegherà di più*"<sup>1170</sup>. Sulla base della tacita intesa per cui, in cambio del riconoscimento pro-forma del monopolio statale nell'utilizzo della violenza, le imprese transnazionali godono della libertà pressoché indiscussa di lucrare sui mercati finanziari senza badare alle frontiere politiche, l'egemonia pubblica sulle infrastrutture logistiche e comunicative può rendere intere popolazioni ostaggi di manovre di colpevolizzazione istantanea. In altri casi, quando i gruppi oppressi si trasformano in persecutori, il potere si ribalta senza alcun incremento di giustizia sociale: "*l'entusiasmo inaugura le rivoluzioni, il delirio le accompagna, il pentimento le segue*"<sup>1171</sup>. Risuona, quindi, l'ennesimo monito per ogni seria resistenza non-violenta: non offrire alcun pretesto d'intervento al potere politico, sempre essenzialmente totalitario. Resta aperta, inoltre, la questione su come affrontare i nugoli di 'persuasori occulti' che continuano ad avvalersi indisturbati delle tecniche più avanzate di 'hacking' e spionaggio informatico.

Una discussione critica sulla dialettica violenza/non-violenza implica la conoscenza anche di strumenti del pensiero strategico, benché possa suonare paradossale avvalersi per la risoluzione non-violenta dei conflitti di strumenti tipici della scienza militare. Non pochi analisti hanno ritenuto essenziale sviscerare le modalità con cui i capi di stato maggiore fronteggiano le aggressioni, dosando il potenziale di forza violenta di cui dispongono. Nella classica concezione giuridica, è attribuita loro la responsabilità di prevenire attacchi ostili e intervenire per la difesa della popolazione che, volente o nolente, è sottoposta alla loro vigile 'protezione'. I ricercatori di relazioni internazionali in ambito geostrategico, siano essi realisti, liberali, marxisti o costruttivisti, lavorano come i polemologi per individuare i fattori belligeri e gli spiragli di una pace duratura; determinano e analizzano costanti psicologiche, sociologiche, giuridiche e politiche nei comportamenti degli stati operanti nella società internazionale, per poi dedurre le precondizioni che ritardano, sventano o favoriscono in ogni circostanza il ricorso alla forza fisica. Conducono i loro studi come geologi e climatologi affrontano i fenomeni naturali: individuano 'zone di turbolenza', 'aree potenzialmente eruttive', linee di frattura, faglie, per prevedere poi eventuali crisi future. Taluni vedono nella distruttività bellica un rimedio alla stessa guerra, talaltri la considerano insensata. Per alcuni la corsa agli armamenti è la causa primaria del conflitto politico, per altri vale il contrario: si tratta, a ben vedere, dell'atavica tenzone tra 'falchi' e 'colombe'.

---

<sup>1169</sup> Adam Curle, *Making Peace*, Tavistock, Londra, 1971.

<sup>1170</sup> Noam Chomsky, *Fusil contre tank*. Estratto delle conferenze tenute a Parigi nel 2010: <http://www.noam-chomsky.fr/fusil-contre-tank/>.

<sup>1171</sup> Vittorio Bufacchi, *Violence and Social Justice*, New York, Basingstoke, 2007.



In base alla tesi militarista, solo grazie alla potenza militare o alla sua minaccia è (stato) possibile risolvere la stragrande maggioranza dei conflitti nella storia umana. Si ritiene da questa prospettiva che l'unica condizione per una pacificazione di lungo termine sia costituita da armamenti dissuasivi tendenzialmente 'infallibili', secondo il vecchio adagio romano *'si vis pacem, para bellum'*. L'esercito, la marina, l'aeronautica sono perciò celebrati come garanti dell'indipendenza nazionale, unico baluardo contro il caos.

Le posizioni pacifiste radicali, che equiparano la precedente visione ad *"una superstizione funesta, [capace di] prosperare solo in un'attitudine di sfiducia e di odio"*<sup>1172</sup>, resta attenta e critica verso la violenza dello stato, anche 'democratico', e dei suoi organi armati, manovrati da élites centralizzatrici al soldo non solo del comparto bellico, ma in generale della finanza e dell'industria. Perseguendo la soppressione delle forze armate e incentivando le diserzioni, essa considera la persistenza di queste compagini militari come la causa principale della guerra: la corsa agli armamenti, piuttosto che prevenire, accresce a dismisura il rischio di scontro mortale, anche solo per la necessità di smaltire i letali congegni prodotti, come nel caso analogo dei laboratori di armi chimiche e batteriologiche. L'organizzazione non governativa 'War Resisters International'<sup>1173</sup> è stata, sin dagli esordi dell'antimilitarismo<sup>1174</sup> contemporaneo, fra le prime ad abbracciare e promuovere simile prospettiva. Qualsiasi azione militare, si traduca essa in una generale dichiarazione di guerra o nell'arruolamento di un singolo, è condannata con veemenza. Non è casuale, d'altronde, che i paesi più ricchi e/o diseguali posseggono la maggior potenza militare, a ulteriore riprova della correlazione tra corsa agli armamenti e sperequazioni globali.

Opporre il ricorso alla forza al rifiuto della violenza è, da una certa prospettiva non-violenta, un falso dibattito. L'alternativa al contrattacco e alla fuga è, infatti, la conciliazione tra un uso fermo e responsabile dell'audacia di ostacolare il perpetuarsi della distruttività lesiva e la rottura della catena della violenza per mezzo di competenze giuridiche, negoziali e comunicative. Può sembrare banale ricordare che l'uso della forza fisica è doveroso quando permette di ridurre i danni della violenza, come ad esempio nel salvataggio di ostaggi, sebbene alcune posizioni pacifiste sembrino ignorarlo. L'astensione può talvolta diventare più costosa che belligerare, ragion per cui un uso precoce della forza si dimostra talvolta appropriato. Nel caso estremo, ad esempio, di genocidio annunciato e dopo il fallimento di tutte le soluzioni pacifiche, non ricorrere alla forza militare, statale o meno, sarebbe quanto meno assurdo, se non colpevole. Se anche un'azione rapida può rendere il nemico incapace di nuocere, allo scoppio delle ostilità è ormai impossibile introdurre moderazione. La guerra non è altro che pura crudeltà: oltre alla 'hard war', che mira ad annichilire in toto le risorse militari, economiche e psicologiche dell'avversario, spezzandone le resistenze per accorciare la durata del conflitto, sono state affinate le tecniche della 'soft war', che usa anche il tempo e la dissimulazione per conseguire i medesimi risultati. Gli strateghi militari non ragionano che in termini di morti potenziali: quanti

---

<sup>1172</sup> Ralph Hegnauer, *Le combattant non violent: Les possibilités d'une résistance non militaire*, Brochure du Conseil Suisse de la Paix n. 1, Losanna, 1957; p. 11.

<sup>1173</sup> Il sito della più ampia e longeva rete di organizzazioni antimilitariste è il seguente: <https://www.wri-irg.org/en>.

<sup>1174</sup> Piuttosto che borghese o religioso, l'antimilitarismo occidentale ha origini nel movimento operaio socialista, sindacalista e anarchico. Idea centrale è che la classe lavoratrice non dovrebbe mai partecipare alle guerre condotte dalla classe dominante e dallo stato, pronta a ricorrere anche al sabotaggio e allo sciopero generale dei lavoratori nelle industrie belliche, rendendo così praticamente impossibile per lo stato non solo dichiarare guerra, ma continuare ad esistere. Sottesa a questa visione fu, sin dagli anni '20, la rottura con un sistema di difesa nazionale imperniato sulla violenza. Altro assunto rilevante è l'analisi del conflitto bellico come conseguenza del capitalismo, visto come indissociabile dal militarismo. Nondimeno, non solo gli ambienti antimilitaristi sono stati talvolta violenti, ma solo raramente hanno rappresentato, come scriveva Gandhi a Bart de Ligt in uno scambio epistolare del marzo 1929, i paesi sfruttati e oppressi dei 'sud globali'. [Fonte: Sebastian Kalicha, *Anarchisme non-violent et pacifisme libertaire*, Atelier de création libertaire, Lione, 2020; pp. 32-35]

avallarono lo sgancio delle bombe atomiche in Giappone avevano valutato che le vittime degli ordigni sarebbero state inferiori al numero di perdite dovute alla procrastinazione del conflitto mondiale. Tristemente adoperata in questi ambienti è anche la metafora medica di un intervento chirurgico da effettuare prima che le metastasi si espandano.

Più i potenti impongono le regole a proprio vantaggio, meno legittime queste appariranno; analogamente, chi sopravvaluta i benefici della guerra, ne ignora o nasconde i costi. Non vi è alcuna vittoria conseguita con la violenza che non si trascini un corteo funebre: l'opzione militarista, piuttosto che di una pace migliore, pianta i semi malsani del conflitto armato successivo. È saggio, quindi, conoscere sincronicamente e diacronicamente i concatenamenti delle violenze già occorse, al fine di *“vaccinarsi contro le trappole costanti di questa malattia umana”*<sup>1175</sup>: un gruppo che per mantenersi al potere ha bisogno della violenza, agita o minacciata, non è in effetti né giusto, né libero. Eppure, la mera soppressione delle armi non cura che il sintomo. Alcuni studiosi occidentali introdussero sul finire della guerra fredda, nei dibattiti sulla difesa popolare non-violenta, il concetto di ‘transarmo’, come possibile strategia intermedia fra il militarismo oltranzista, che genera la guerra, e il pacifismo assolutista, incapace di evitarla. La controversia, comune a gran parte dei paesi occidentali, veniva riassunta con amaro sarcasmo da Gonzalo Arias<sup>1176</sup>: *“il politico di destra dirà: il pacifismo assoluto conduce all’anarchia. Non può esserci ordine né società organizzata se non si riconosce allo Stato il potere di esercitare una certa violenza. Il politico di sinistra dirà: negare qualunque diritto alla difesa violenta equivale a collaborare con l’ingiustizia, che è la peggior violenza. Se sono d’accordo su qualcosa [...] sfruttatori e sfruttati, è ad ammazzare piuttosto che lasciarsi uccidere”*<sup>1177</sup>. La non-violenza costituiva per il giornalista spagnolo una forma attiva di lotta per la giustizia sociale, che mira alla coscienza dell’avversario. Puntualizzava, inoltre, con raro acume che essa *“non è l’antitesi della violenza. La non-violenza è piuttosto (o pretende essere) la ‘sintesi’ in cui deve sbocciare l’umanità dopo aver oscillato tra la tesi della violenza giusta e l’antitesi del pacifismo mistico-legalista”*<sup>1178</sup>. La postura politica non-violenta concilia, da questa angolatura, il rispetto incondizionato della vita altrui, che è qualità essenziale dell’assolutismo pacifista, con la volontà di impegnarsi nella lotta per la giustizia terrena, che contraddistingue invece la violenza giustiziera: *“la novità sorprendente che permette di coniugare questi due imperativi – apparentemente contraddittori – è la fede nell’efficacia dell’amore come arma politica”*<sup>1179</sup>. Lo stesso anno, aldilà dell’Atlantico, Piñeiro rincarava la dose dichiarando che la violenza “è

---

<sup>1175</sup> Étienne Chomé, *Le nouveau paradigme de non-violence*, Éd. CIACO, Louvain-la-Neuve, Belgio, 2017; p. 234.

<sup>1176</sup> Giurista, scrittore, traduttore e attivista, Gonzalo Arias (1926-2008) è stato il pioniere della non-violenza contemporanea in Spagna, arrestato e perseguitato per questo sotto il regime franchista. Il 16 novembre 1975, quattro giorni prima della morte di Francisco Franco, veniva approvata, nel corso di una riunione di vari gruppi di azione da lui convocati e coordinati, un comunicato rivolto anche alle forze di polizia, che menzioniamo come esempio di nobiltà e delicatezza nella lotta non-violenta: *“Agli strumenti della violenza istituzionalizzata che in buona fede credono di essere al servizio dell’ordine diciamo che la loro decisione merita tutto il nostro rispetto e che comprendiamo la loro amarezza, pur essendo meri esecutori, nel vedere che si scagliano contro di loro le ire degli scontenti; chiediamo però loro di non cadere nella trappola di rispondere alle aggressioni con una violenza sempre più intensa e indiscriminata, né di credere che l’obbedienza agli ordini li esima da qualsiasi responsabilità. L’obbedienza non è sempre una virtù. Viceversa, la disobbedienza agli ordini ingiusti è sempre un dovere”*. [Fonte: Gonzalo Arias, *La no-violencia: tentación o reto?*, Ed. Sigueme, Salamanca, 1977; p. 224]

<sup>1177</sup> Ibidem, p. 29.

<sup>1178</sup> Ibidem, p. 202. È interessante che per Arias uno degli esempi più illustri di pacifismo legalista, credenza nella virtù della legge come risoluzione dei conflitti umani, fu l’ex-presidente cileno Salvador Allende.

<sup>1179</sup> Gonzalo Arias, *La no-violencia: tentación o reto?*, Ed. Sigueme, Salamanca, 1977; p. 204.

*l'impossibilità di qualsiasi dialettica, giacché presuppone la soppressione di uno dei suoi termini*"<sup>1180</sup>.

Diversi modelli di sicurezza internazionale possono essere elaborati a partire dalle tre macro-competenze non-violente su esposte:

- Il primo si fonda sugli interessi dei singoli paesi e contempla l'ampia gamma di metodi di negoziazione efficace. Suo obiettivo è assicurare la stabilità strategica in un sistema di equilibrio tra sovranità dissimili, che favorisce chi detiene più forza talvolta a discapito dei 'valori democratici' più elementari.
- Il secondo è imperniato sul diritto, quindi sulle risorse costituzionali, istituzionali e legali a disposizione. Esso si impernia sul primato dell'O.N.U. e considera la sovranità statale come emendabile nel consesso multilaterale globale.
- Il terzo è basato sui valori, attento alle condizioni psicologiche e umane che agevolano o inficiano la preservazione della pace. Estrema rilevanza è qui assegnata ai diritti umani e alla democrazia, per la cui difesa anche un intervento bellico illegale diventa accettabile.

Altrettanti approcci interpretativi sono distinguibili sulla base di questa tripartizione analitica: teorie utilitariste, teorie giuridiche e teorie del riconoscimento. Alla ricerca di un equivalente non solo morale, ma anche pratico alla guerra, "*scontro tra forze armate, sentimenti popolari, culture nazionali e dogmi giuridici al contempo*"<sup>1181</sup>, la dottrina non-violenta ha proposto tre ordini di rimedi correlati:

- Gestire al meglio i vettori strategici di pace, elaborando il miglior modello di difesa possibile, in un gioco di minacce dissuasive che sventino i tentativi di aggressione;
- Creare condizioni spirituali più idonee ad una pace profonda e durevole, integrando e caldeggiando relazioni autentiche;
- Neutralizzare i comportamenti ritenuti inaccettabili con mezzi istituzionali.

Fu Joseph Nye, ex-segretario di stato alla difesa sotto Carter e Clinton, a divulgare il concetto di 'soft power': azione culturale-educativa permanente comprensiva di sanzioni giuridiche, pressioni economiche e manovre diplomatiche. Il potere culturale è altrettanto reale (ma meno misurabile) di quello economico: esso consiste in buona sostanza nella capacità di manipolare e dirigere le menti umane, "*l'abilità di persuadere gli altri ad accettare la tua visione del mondo, la tua valutazione di ciò che abbisognano o dovrebbero volere, il tuo consiglio esperto sui loro problemi*"<sup>1182</sup>. Dal momento che quasi chiunque è capace di comunicazione, il potere culturale potrebbe essere, almeno in linea di principio, quello più 'democratico'; l'inganno è, tuttavia, svelato se si considera non solo l'estremo accentramento delle infrastrutture informative, informatiche e mediatiche, per quanto nascoste dietro il finto pluralismo dei 'social network', ma soprattutto la sorveglianza capillare, costante e 'ad personam' operata per più o meno pretestuose ragioni di sicurezza da organi nazionali e internazionali. 'Non odiate i media, siate i media' era uno slogan molto in voga nel recente passato: oggi suonerebbe quanto meno ridicolo, a meno che non si cambi struttura materiale del mezzo di informazione, ritornando ad esempio dalla tirannia dell'audiovisivo alla stampa alternativa (su carta

---

<sup>1180</sup> Armando Alonso Piñeiro, *Crítica de la razón violenta*, Ed. Depalma, Buenos Aires, 1977; p. 62.

<sup>1181</sup> Quincy Wright, *A study of war*, The University Chicago Press, 1942; p. 698.

<sup>1182</sup> Brian Wren, *Education for Justice*, Orbis Books, NY, 1977; p. 61.

riciclata). Come abbiamo visto, il tema della comunicazione<sup>1183</sup> è tutt'altro che secondario nei dibattiti sulla non-violenza.

Nonostante le pressioni in senso inverso, il finanziamento alle forze armate prosegue imperterrito: esse, infatti, non hanno mai esplicito una mera funzione dissuasiva, protettiva o preventiva, ma intendono garantire il prestigio e la 'grandeur' delle rispettive 'comunità nazionali'. Adattamento, flessibilità, prudenza, vigilanza, pragmatismo, senso dell'opportunità e dissimulazione sono alcune fra le doti di cui lo stratega d'ogni tempo e latitudine impara ad avvalersi; Napoleone Bonaparte rimarcava l'importanza per qualsiasi condottiero di saper cambiare repentinamente tattica e strategia anche nel pieno della battaglia. Von Clausewitz, dal canto suo, non esitava ad equiparare la guerra al camaleonte, capace di accomodarsi nell'incertezza e in contingenze precarie. Quanto alle radici teologiche della criminalizzazione della guerra, esse risalgono in ambito cattolico romano a tre sistemi giuridici del quarto secolo d.C.: *'ius ad bellum'*, *'ius in bello'*, *'ius post bellum'*. Nel corso del ventesimo secolo e, in particolare, in seguito al secondo conflitto mondiale, la guerra offensiva, condotta per esplicita volontà di potenza, è stata resa illegale. Già nel 1910, Jean Jaurés aveva auspicato che essa fosse trattata come un atto criminale. Nel 1928 il patto Briand-Kellog, siglato in seno alla Società delle Nazioni, introduceva una moratoria contro la guerra, ma senza prevedere alcuna sanzione efficace contro i trasgressori. Anche la successiva Carta dell'O.N.U. avrebbe incoraggiato lo sradicamento del flagello bellico: le alternative pacifiche contemplate da allora in quella sede includono, oltre ai negoziati, le inchieste, la mediazione, la conciliazione, l'arbitrato, il regolamento giudiziario, gli accordi regionali. L'intervento armato può essere, in questo quadro, invocato solo in casi di legittima difesa oppure per mezzo di contingenti internazionali autorizzati dal Consiglio di Sicurezza. L'evoluzione del diritto positivo occidentale, poi colonialmente e imperialmente universalizzato, ha vietato l'autogestione della giustizia unilaterale. Se dall'ordine di Westfalia alle Nazioni Unite il sistema internazionale ha assottigliato quello che prima era giustificato come 'diritto statale alla guerra discrezionale', a livello interno le questioni su guerra e pace sono state sottoposte al vaglio del potere legislativo e sottratte alla discrezionalità dell'esecutivo. Come la forza armata non è stata del tutto sradicata (pensiamo non solo alle occupazioni armate, ma anche alla neocolonizzazione estrattivista e conservazionista), così il diritto può, almeno in linea di principio, regolare, circoscrivere e dirigere le operazioni militari: la missione della Croce Rossa, le Convenzioni di Ginevra e dell'Aia, la messa al bando di mine anti-uomo e armi chimiche, le campagne contro l'impiego bellico dei minorenni, l'eliminazione del contrabbando di armi leggere sono testimonianze concrete di questa subordinazione virtuosa: *"la guerra e il militarismo che la prepara distruggono i valori che si presume salvaguardino. Nella guerra moderna, non ci sono né vincitori, né vinti. Vincitori e vinti sono ugualmente rovinati, sia moralmente, sia materialmente"*<sup>1184</sup>. Anche dalla credenza per cui il rispetto per gli sconfitti può condurre alla compensazione delle sofferenze inflitte e alla riconciliazione, discese la volontà di istituire i tribunali penali internazionali per l'ex-Jugoslavia e per la regione dei Grandi Laghi, nonché la Corte Penale Internazionale. Queste atipiche istanze giudiziarie si sono scontrate, tuttavia, con la

---

<sup>1183</sup> Soffermandoci per un attimo sui mezzi e non sui contenuti del processo comunicativo, è possibile constatare, innanzitutto, che il 'medium', per definizione, media tra emittente e destinatario di un messaggio, ma al contempo modella gli stessi soggetti comunicanti, sorprendendoli, deviandone o superandone le intenzioni originarie. I suoi effetti eterodiretti dipenderanno dall'architettura congegnata da inventori, produttori e distributori del mezzo stesso. Régis Debray ha sostenuto, a tal proposito, che la 'video-sfera' si coniuga sempre al presente, in maniera spaziale. Se da una parte l'immagine ignora tutto ciò che nega o supera la realtà, dall'altra può essere espressione del desiderio di qualcosa che ancora non esiste.

<sup>1184</sup> Jules Humbert-Droz, *Prefazione a: Ralph Hegnauer, Le combattant non violent*, Brochure du Conseil Suisse de la Paix n. 1, Losanna, 1957; p. 8.

paralisi dei veti in seno al Consiglio di Sicurezza, i riflussi di sovranità da parte degli stati non firmatari, le infrazioni di attori meno scrupolosi e i sistematici ‘double standard’.

Comprendere la guerra significa altresì indagare sulla natura umana mediante un dialogo rispettoso. Un elenco di cause relazionali e comunicative della guerra può, a detta di Chomé, includere: “una mancanza di rispetto e considerazione nei confronti dell’identità, della cultura e dei valori dell’avversario, una cattiva gestione delle emozioni e dell’autostima, la degenerazione del capitale di simpatia e del capitale simbolico di un gruppo, il disprezzo delle sue aspettative morali, la sottovalutazione dei suoi bisogni di immagine e di reputazione positive, la sottovalutazione della legittimità del potere e di casus belli di ordine simbolico”<sup>1185</sup>. Spiegato altrimenti, una pessima comunicazione interculturale può diventare focolaio di guerra, laddove il buon oratore, l’artista del dialogo sa padroneggiare mente, cuore e volontà. Secondo la non-violenza, questo addestramento non può essere improvvisato, né autogestito, ma impone la sottomissione dell’ego ai custodi della tradizione vivente, il servizio comunitario e la grazia benevolente di un mentore spirituale. Tra i primi traguardi di chi vuole disfarsi della codardia, infatti, si impone un intenso lavoro interiore sulla paura inconscia di soffrire e morire, naturali riflessi inibitori per qualsiasi essere senziente. Al fine di liberare lo sterminato potenziale di combattività e determinazione insito in ciascun individuo umano, pigrizia e inerzia sono le prime caratteristiche di cui sbarazzarsi. Il serio impegno prevede lo sviluppo di qualità ‘guerriere’ e lo studio di tecniche pericolose se maneggiate con imprudenza. La buona volontà non basta però per disfarsi della guerra: gli innumerevoli risvolti inconsci, magici e passionali da e con cui essa si scatena la rendono una sorta di “vendetta sul razionale”<sup>1186</sup>.

La non-violenza, ribadiamo senza indugi, non è sentimentalismo, né accettazione passiva della sottomissione alle oppressioni in nome di ideali superiori. Aggressione e capitolazione si fomentano vicendevolmente. La non-violenza conserva, quindi, un residuo di realismo critico in virtù del quale ammettere che, nonostante i magnifici proclami, sarà sempre probabile doversi confrontare con stati, gruppi o individui crudeli e spietati; capaci di strumentalizzare anche le buone intenzioni, costoro non esitano a trasformare lo stesso pacifismo in un’arma di ‘guerra psicologica’, in ‘quinta colonna’ tra i ranghi nemici. Anche le speranze di pace, infatti, diventano preda di manipolatori politici privi di scrupoli; l’oscillazione tra coerenza etica e necessità pratica non può per questo prescindere da uno sguardo sempre lucido che aggiri semplificazioni, moti di impazienza, arroganza, rischi di destoricizzazione.

È essenziale per la stabilità democratica di un paese che le forze armate non conquistino mai, né stringano sodalizi con il potere politico; il ricorso ad esse dovrebbe avvenire, secondo il paradigma dominante, solo in vista di obiettivi ‘S.M.A.R.T.’: Specifici e semplici, precisi e limitati; Misurabili; Accessibili, adeguati, adattati; Realistici; Temporalmente circoscritti. I conflitti intrastatali ed interetnici hanno stravolto l’assetto militare nell’ultimo quarto di secolo, al punto che un intero filone della letteratura politologica e polemologica sul tema ritiene possibile inserire il ruolo delle forze armate e di polizia in un programma costruttivo di pace<sup>1187</sup>, ad esempio come accompagnatori nella ricostruzione post-bellica per attirare sostegno popolare. Oltre un secolo fa’, ai tempi delle teorie ‘elitiste’ di Vilfredo Pareto (1848-1923), mentore di Mussolini a Losanna, fioccarono le denunce di manipolazione oligarchica della ‘carne da cannone operaia’ inviata al fronte. Si è diffusa da allora

---

<sup>1185</sup> Étienne Chomé, *Le nouveau paradigme de non-violence*, Éd. CIACO, Louvain-la-Neuve, Belgio, 2017; p. 251.

<sup>1186</sup> André Glucksmann, *Discours de la Guerre*, Grasset, 1967.

<sup>1187</sup> Lo stesso Merleau-Ponty era del parere che la non-violenza si identificasse essenzialmente con una violenza legittima e altrettanto totalizzante, ma adoperata costruttivamente affinché il rovesciamento innescato dalla seconda controbilanciasse e annullasse la prima. [Cfr.: Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur. Essai sur le problème comunista*, Gallimard, Parigi, 1974]

l'opinione ancora attuale per cui la guerra gioca sempre a favore degli interessi di una minoranza economicamente e culturalmente egemonica; basti pensare, alla luce anche del famoso libro di Naomi Klein<sup>1188</sup>, all'utilità dell'avventura bellica per industrie e banche in termini sia di nuove prospettive di mercato (non da ultima la proliferazione di 'contractors', odierne agenzie di reclutamento di mercenari), sia di manodopera sfollata, impoverita e sovra-sfruttabile. Maneggiare il rischio di guerra, insomma, significa per lo stratega saper identificare la soglia di non-ritorno da non oltrepassare.

In taluni ambienti sedicenti 'non-violenti' l'intervento militare è ritenuto inappropriato quando:

- Sono concessi margini di manovra sproporzionati alle forze armate;
- Il conflitto si sclerotizza lungo la faglia vincenti/perdenti;
- Si predilige il vantaggio immediato, piuttosto che obiettivi di più ampio respiro;
- Odio, pregiudizi, propaganda mistificatoria prendono il sopravvento;
- L'asimmetria fra rivali è eccessiva;
- Estremismo rivoluzionario e bellicismo reazionario si rafforzano mutuamente;
- Si operano scelte politiche sconosciute.

In quest'ottica, ricomprese nel novero delle leve non-violente sarebbero la combattività, la vitalità, la forza giuridica (non necessariamente statale) del diritto, l'autorità legittima, la sanzione riparativa, la protezione, nonché i concetti arendtiani del 'potere per' conseguire il miglior accordo possibile, e del 'potere con' altri attori sociali perché relazioni umane vere, buone e belle fioriscano.

### 3.11 Riflessioni filosofiche su violenza e non-violenza

Mentre le scienze sociali ricercano modi concreti per sottrarsi alle spirali violente, in ambito filosofico e religioso la non-violenza è vissuta e proposta come convinzione etica, frutto maturo di un discernimento onnicomprensivo sul valore degli atti umani. Le due dimensioni non si escludono, ma si complementano. L'analisi dei fenomeni violenti e della gestione ottimale dei conflitti impone, quindi, da una parte la disamina realistica di complessi problemi sociali, giuridici ed economici sul piano globale e locale, dall'altra un impegnativo percorso esistenziale. La dicotomia tra non-violenza strategica e filosofica non è, tuttavia, esaustiva: esistono tanti modi per viverla, quanti sono gli individui che vi ripongono fede e fiducia, oscillando tra lo spirito di sacrificio e l'arguzia politica. Il comune dilemma resta come calare l'amore per il nemico nella lotta. Nei primi anni '40, Gandhi aveva tradotto pragmaticamente la dottrina non-violenta, rendendola comprensibile ai membri del Partito del Congresso indiano, presentandola come un mero espediente negoziale<sup>1189</sup>; nei suoi ashram, come abbiamo visto, essa era invece adottata come cardine di una maniera di vivere, eredità della millenaria tradizione del Sanātana Dharma. Tra gli inestimabili meriti del Mahatma, che anche le odierne prospettive decoloniali riconoscono, vi è stato quello di radicare la combattività anticoloniale, e in generale social-libertaria, in una solida spiritualità: è, infatti, "*all'interno di un contesto storico-politico [...] che la non-violenza assume valore concreto in relazione alla condizione umana; altrimenti essa è mera testimonianza per l'esterno, non mezzo di intervento storico*"<sup>1190</sup>. Giacché la resistenza all'oppressore coinvolge l'intera struttura corporea, mentale e

---

<sup>1188</sup> Naomi Klein, *Shock Economy: L'ascesa del capitalismo dei disastri*, Rizzoli, Milano, 2007.

<sup>1189</sup> "Se avessi accettato all'inizio come collaboratori solo persone per le quali la non-violenza è una credenza, sarei senza dubbio rimasto solo". [Fonte: Harijan, 1 aprile 1942; p. 116]

<sup>1190</sup> Bruno Montanari, *La 'violenza' dei non violenti: un tentativo di lettura filosofica*, in: Sergio Cotta (a cura di), *Dimensioni della violenza*, vol. II, Japadre Editore, L'Aquila, 1984; p. 200.

animica, considerava arduo estendere la speranza della conversione della personalità violenta a soggetti codardi: riteneva fosse meglio peccare di violenza, piuttosto che di passività, al punto da raccomandare l'addestramento militare a quanti, pur nell'inerzia, dimostravano un'indole distruttiva. La non-violenza non ha alcun nesso né assiologico, né teleologico con la debolezza del vigliacco, che si adatta all'ingiustizia per paura: *“solo chi è capace di violenza e, a partire da ciò, di frenare la propria violenza è capace di non-violenza. La non-violenza è la politica della virtù della forza che rigetta qualunque alleanza con la paura e la debolezza”*<sup>1191</sup>. Essa è la violenza domata e sublimata, una riserva supplementare e potenzialmente inesauribile di forza vitale benefica e propositiva. Le rivendicazioni non-violente mirano a risvegliare le masse dal torpore della rassegnazione: discorsi e sermoni dei suoi grandi maestri sono stati sempre ancorati alle spicciole questioni quotidiane affrontate dalla gente comune. Lo stesso Shantidas, per quanto accusato di impegolarsi in astratte disquisizioni teologiche, semplificava e adattava il suo linguaggio e repertorio retorico in base al pubblico di ascoltatori e lettori. A ulteriore riprova di quanto la non-violenza si estrinsechi aldilà di ogni dualità tra empirismo e scientismo, possiamo ricordare che il pastore King, ancor prima della pedagogia freiriana di Augusto Boal<sup>1192</sup>, organizzava ‘sociodrammi’ e simulazioni teatrali<sup>1193</sup> affinché i suoi accoliti si addestrassero ad affrontare le provocazioni violente e gli abusi di polizia e gruppi ostili; non occorre scomodare l'Etica Nicomachea di Aristotele per persuadersi del fatto che si apprende molto meglio praticando. Posso confermare per esperienza diretta che il momento più delicato in una formazione all'azione non-violenta è proprio imparare a incassare e fronteggiare gli attacchi lesivi altrui senza replica alcuna. La non-violenza, dunque, perché sia efficace deve restare un'ortoprassi: *“per ottenere qualcosa dal governo, l'essenziale della nostra azione politica consisterà nel realizzare da noi, alla nostra scala, ciò che reclamiamo”*<sup>1194</sup>. Se la concretizzazione dona ai buoni propositi credibilità, i principi sprovvisti di metodi applicativi restano impotenti: l'esercitazione assidua diventa perciò fondamentale. Un altro pilastro della non-violenza gandhiana, come già accennato, si ritrova nella dottrina della continuità organica tra mezzi e fini: si raccoglie ciò che si sparge, giacché il mezzo è contenuto nel fine come il seme nell'albero<sup>1195</sup>. Come affermava Simone Weil<sup>1196</sup>, la violenza in atto<sup>1197</sup>, che ‘pietrifica’ e ‘sradica’<sup>1198</sup> tanto la vittima, quanto il carnefice e scaturisce dalla costante tentazione di esercitare le proprie forze in eccesso, perverte la

<sup>1191</sup> Emmanuel Mounier, *Œuvres*, vol. I, Seuil, Parigi, 1961; p. 315.

<sup>1192</sup> Augusto Boal, *Il poliziotto e la maschera: Giochi, esercizi e tecniche del Teatro dell'Oppresso*, Edizioni La Meridiana, Molfetta, 2009.

<sup>1193</sup> I membri della ‘Southern Christian Leadership Conference’ erano invitato da Martin Luther King a svolgere l'addestramento alle tattiche non-violente presso l'‘Institute for the Study of Nonviolence’ fondato a Palo Alto, California, da Joan Baez e Ira Sandperl nel '65.

<sup>1194</sup> Jo Pyronnet, compagno dell'Arca, citato in: Vincent Laure, *Nonviolenza e lotta di classe*, in: Movimento Nonviolento, *Marxismo e Nonviolenza*, Editrice Lanterna, Genova, 1977; p. 47.

<sup>1195</sup> Cfr.: Mohandas K. Gandhi, *Tous les hommes sont frères*, Gallimard, Parigi, 1969; p. 149.

<sup>1196</sup> Simone Weil, *Écrits historiques*, Gallimard, Parigi, 1960; p. 59.

<sup>1197</sup> La Weil non distingueva in maniera chiara i concetti di ‘violenza’ e ‘forza’, assimilando anzi l'esercizio impersonale di quest'ultima alla prima. [Fonte: Josep Otón, *Vulnerabilidad y violencia en el «Prologue» de Simone Weil*, Rivista Aurora n. 21, 2020; pp. 104-116]

<sup>1198</sup> È stato, a tal proposito, osservato come per la Weil l'individuo risultasse *“vulnerabile allo sradicamento, [inteso] come una privazione tanto di radici (ambiente d'origine, cultura, passato, religione), quanto di luce (accesso alla verità). L'esito è [...] la perdita del senso morale”*. [Fonte: Paul La Combe, *Simone Weil, un itinéraire entre violence et vérité*, Revue des deux mondes, 11 maggio 2020]

giustizia di qualunque causa e innesca una concatenazione di nemesi<sup>1199</sup>. Lo stesso Jacques Ellul non avrebbe esitato a dire che i mezzi armati corrompono qualunque proposito: *“il diritto stabilito con la violenza sarà sempre l’ingiustizia. Il Bene stabilito con l’astuzia o la costrizione sarà sempre il Male. La Fede ottenuta con il proselitismo sarà sempre ipocrisia. La Verità diffusa con la propaganda sarà sempre Menzogna. La Società perfetta organizzata nel sangue, anche se di individui colpevoli, sarà sempre una prigionia”*<sup>1200</sup>.

La tradizione biblica, tanto presente in Lanza del Vasto, collega sistematicamente la violenza al peccato. Numerosi pensatori cristiani e non-violenti hanno ritrovato nella predicazione di Rabbi Yeoshua un esempio di combattività assertiva protesa verso un’agognata pace giusta. Un aneddoto dimostra quanto lo stesso Mahatma fosse di questo avviso: *“un certo missionario cristiano gli chiese: ‘Non sono forse anche i vostri digiuni una costrizione, quindi una violenza morale contro i vostri simili?’. Al che il Mahatma rispose: ‘Sì, sono una certa forma di violenza; una violenza della stessa specie di quella che il Cristo esercita su di voi dall’alto della croce”*<sup>1201</sup>. I precetti evangelici interpellano l’imperativo di una difesa efficace, ma una certa prospettiva disincantata li considera socialmente e politicamente impraticabili, riecheggiando la diffusa opinione novecentesca di una ‘non resistenza al male’ come scelta puramente intima del credente. Il fondamentalismo, si afferma, non è un rimedio alla violenza; al mutamento interiore, in virtù dell’aspirazione ad incarnare l’amore di Dio, deve corrispondere un cambiamento strutturale. La non-violenza, tuttavia, si divincola dai dibattiti intellettuali come impegno permanente e fermo anelito alla giustizia sociale al di là delle istituzioni esistenti: desiderare il bene del prossimo in maniera aleatoria, senza praticarlo concretamente, è considerato a dir poco blasfemo. *“La ‘rivoluzione permanente’ contro le strutture ingiuste e i meccanismi economici produttori di forti disuguaglianze tra Nazioni è da condurre nell’interesse di tutti, compresi i più ricchi, se vogliono farla finita con la falsa pace dei nostri disordini costituiti a profitto dei più forti, i vincitori della colonizzazione”*<sup>1202</sup>.

Come l’aspirazione spirituale può condurre all’indifferenza politica, così la beneficenza può perpetuare uno status quo iniquo: solo l’aspirazione alla non-violenza può connettere entrambe in un ideale pratico. Com’è noto, Gandhi raccomandava di dissociare l’atto dall’attore, per impedire che l’avversario fosse disumanizzato. Il 16 novembre 1965, tre settimane prima della chiusura del Concilio Vaticano II, circa quaranta padri conciliari si riunirono nelle catacombe di Santa Domitilla a Roma, impegnandosi di lì in avanti a condurre una vita di povertà volontaria. Il messaggio tanto biblico, quanto evangelico è stato da allora riproposto come sostegno provvidenziale agli oppressi, elevazione dalla vittimizzazione alla libertà creatrice, potenziale di emancipazione sociale. La non-violenza così declinata preferisce, come via di purificazione, la sofferenza autoimposta a quella inflitta, rendendo indispensabile un serio addestramento alla morte. La croce stessa diventa, da questa angolatura, simbolo di una spiritualità della pace giusta: intersezione tra l’asse orizzontale dell’apostolato, la capacità di portare amore anche dove appare umanamente impossibile, e l’asse

---

<sup>1199</sup> Cfr.: Simone Weil, *L’Iliade ou le poème de la force*, Cahiers du Sud, Marsiglia, 1940-1941. Rileva ricordare, a tal riguardo, che la Weil volle aggregarsi nell’estate del ’36 ai gruppi anarchici che combattevano nella guerra civile spagnola; l’esperienza, tuttavia, accentuò la sua intuizione dell’irrimediabile disumanizzazione bellica, anche quando si imbracciano le armi per cause ritenute ‘giuste’, benché riconoscesse come supremo l’amore verso i nemici. Nel corso delle sue riflessioni, la filosofa giunse alla conclusione dell’impossibilità di eliminare la guerra, in quanto radicata nelle tensioni connaturate all’animo umano: solo un’attenzione imperniata sulle virtù di prudenza, temperanza, giustizia e forza avrebbe potuto a suo dire garantire un minimo di equilibrio interiore.

<sup>1200</sup> Jacques Ellul, *Exégèse des nouveaux lieux communs*, La Table Ronde, coll. *La petite vermillon*, n. 38; pp. 297-298.

<sup>1201</sup> Citato in: Gonzalo Arias, *La no-violencia: tentación o reto?*, Ed. Sigueme, Salamanca, 1977; p. 34.

<sup>1202</sup> Étienne Chomé, *Le nouveau paradigme de non-violence*, Éd. CIACO, Louvain-la-Neuve, Belgio, 2017; p. 282.



verticale del sacerdozio, sacrificio e oblazione diretta al Divino. La croce a cui si allude non è chiaramente soltanto quella cristiana, ma anche l'antico segno solare dello 'swastik', sacro sin dalla civiltà vedica, risalente a molto prima che il nazismo la orientasse nel verso sbagliato. Da entrambi i simboli Lanza del Vasto attinse per lo stemma dell'Arca<sup>1203</sup>.

La fecondità della non-violenza supera di gran lunga le sue tecniche e persino la sua stessa morale, indissociabile da un ottimismo antropologico. Durante gli anni in Sud Africa, ad esempio, il giovane avvocato indiano riunì attorno a sé tutti i connazionali commercianti di Pretoria, persuadendoli sull'importanza di un comportamento leale, onesto e sincero nello svolgimento degli affari, intento ritenuto comunemente irrealizzabile. Decidendo di lottare senza uccidere, o di farlo come *extrema ratio* solo per difendere il prossimo, si corre certamente il rischio di 'perdere la vita', ma entrare in guerra disposti ad assassinare non esclude un identico pericolo. Almeno sei pretesti sono avanzati da quanti giustificano la violenza statale:

- Legittimità dell'autorità;
- Giustizia della causa;
- Intenzione di servire il 'bene comune';
- Ricorso come 'extrema ratio';
- Danni proporzionalmente inferiori ai benefici;
- Fondata speranza di successo.

Simili considerazioni sarebbero viziate, secondo autorevoli commentatori come Pierre Hassner, da molteplici contraddizioni. Non solo il diritto umanitario di guerra è insufficiente per evitare vittime civili, ma neanche l'obbligo di ingerenza aiuta a stabilire inoppugnabilmente chi, come e perché può ergersi a rappresentante della comunità internazionale, né in che modo definire una 'giusta causa'. Ugualmente arduo è individuare il criterio affinché un intervento sia visto come rimedio estremo o come misura rivolta al bene collettivo. Se poi applicare un calcolo matematico per valutare gli effetti nocivi di uno scontro bellico è a dir poco riduttivo, altrettanto incerto sarà prevederne l'esito: il disimpegno può rivelarsi precoce e i liberatori possono diventare a loro volta occupanti. Finanche i regimi formalmente non dispotici non hanno alcun interesse a sradicare la violenza: la perpetuano piuttosto nella sua variante più malleabile di menzogna. Come ha ben sottolineato Noam Chomsky, la propaganda sta alle democrazie come la violenza sta alle dittature: in entrambi i casi, infatti, indottrinare 'oblige'. In democrazia *"la coercizione agisce sotto la superficie. Ciò nutre l'illusione per cui il governo democratico è conseguito puramente per mezzo della persuasione e le persone accettano le decisioni della maggioranza poiché pensano che questa abbia ragione"*<sup>1204</sup>. La mentalità prevaricatrice, che si annida anche nella dittatura della maggioranza, è come un bosco disseminato di trappole: si nutre di unilateralismo, insofferente alle lungaggini della diplomazia, ma guarda caso non alla burocrazia, *"una specie di escrescenza su se stessa, [...] un centro di violenza contro l'uomo"*<sup>1205</sup>. L'adagio per cui 'da soli si avanza più veloci, insieme si va più lontano' non sembra persuaderla.

Scienze umane, filosofia e teologia possono suggerire a dirigenti politici e militari quali lezioni trarre dal passato, ipotizzando possibili costanti universali:

- La violenza sa camuffarsi dietro un aspetto gradevole;

---

<sup>1203</sup> Il simbolo dell'Arca è una croce con delle semicirconferenze alle estremità dei quattro bracci. Il significato racchiuso in esso rimanda alla volontà di ritornare al centro, al sé, allo spirito, in un mondo disgregato e frammentato.

<sup>1204</sup> Brian Wren, *Education for Justice*, Orbis Books, NY, 1977; p. 60.

<sup>1205</sup> Ernesto Balducci, *Obiezione di coscienza e lotta di classe*, in: Movimento Nonviolento, *Marxismo e Nonviolenza*, Editrice Lanterna, Genova, 1977; p. 209.

- Ciascun antagonista sostiene che la propria violenza sia una reazione a quella altrui;
- L'eterna speranza della violenza organizzata, sistematicamente disillusa, è porre fine per sempre alla spirale nociva.

Nessun insegnamento potrebbe essere più calzante del monito evangelico: *“chi di spada ferisce, di spada perisce”*: peccato poi che la chiesa cattolica, eccezion fatta per alcuni suoi esponenti, abbia soltanto spostato l'arma da una mano all'altra. I combattenti non-violenti vigilano con meticolosità tanto sui mezzi da adoperare, quanto sui fini perseguiti: qualunque fede, credo o dottrina professino, essi sono pronti a rinunciare all'uso della forza come difesa personale, ma conservano il sacrosanto imperativo di intervenire per proteggere il prossimo. È su questo punto che le argomentazioni di Antonio Vigilante<sup>1206</sup> rischiano di inciampare, laddove sostengono che la non-violenza *“non vuole essere una posizione morale, ma una pratica efficace. [...] Nonviolenza è indicare vie efficaci per raggiungere obiettivi politici concreti senza far ricorso alla violenza; [...] predicare nonviolenza a gente che sta per essere massacrata in nome dell'annullamento dell'ego non è troppo diverso dal chiedere a qualcuno di lasciarsi uccidere da noi, accusandolo, se rifiuta, di tenere al proprio ego e di essere dunque spiritualmente immaturo”*<sup>1207</sup>. Il dovere morale, per chiunque si riconosca in un'etica non-violenta, di intervenire il più possibile senza violenza, pur non escludendola a priori o in assoluto, al fine di proteggere o riscattare chi è vittima di guerre, oppressioni e ingiustizie, è un intendimento tanto cruciale, quanto compatibile con la facoltà, del tutto personale, di rinunciare all'autodifesa in nome del principio di ahimsā. Richard Gregg, nella sua celebre opera<sup>1208</sup> dedicata al tema, inventò l'espressione 'jiu-jitsu morale' per indicare metaforicamente la dinamica psicologica innescata da una postura non-violenta: *“supponiamo che l'assalitore, usando la violenza fisica, attacchi un diverso tipo di persona. L'attitudine di questo nuovo oppositore è privo di paura, calmo, saldo; in virtù di credenze, addestramento o esperienza diversi, ha molto più auto-controllo. Non risponde alla violenza dell'aggressore con una contro-violenza. [...] La vittima non solo non ostacola chi la attacca, ma lo accoglie con gentilezza, generosità e sofferenza volontaria”*<sup>1209</sup>. Alcuni commentatori ritengono che la non-violenza sia il grimaldello per risolvere gran parte delle problematiche correlate alla libertà nello stato moderno; sappiamo, tuttavia, che se la libertà individuale viene anche minimamente a scalfire la legittimità del monopolio statale della violenza, dell'intimidazione e della coercizione in qualsiasi sua forma, inclusa la prosopopea accademica e la presunta premura per la salute pubblica, essa sarà inesorabilmente sospesa. *“Il resistente non-violento ritiene che gran parte delle attività dello stato sono fondate su un errore, cioè l'idea per cui la paura è la sanzione migliore e più forte per l'associazione e l'azione di gruppo”*<sup>1210</sup>.

Il principio di veridicità costitutivo della non-violenza potrebbe riformare anche la diplomazia, tradizionalmente basata su inganno e segretezza, grazie alla sua insistenza su onestà e apertura in

---

<sup>1206</sup> Dottoratosi in 'Dinamiche formative e educazione alla politica', Antonio Vigilante è attualmente uno dei meno noti commentatori sulla non-violenza in Italia; ha dedicato vari libri al pensiero di Gandhi, che egli ritiene fundamentalmente irrazionale. Studioso di pedagogia, filosofia e bioetica, ha scritto anche su Aldo Capitini, Danilo Dolci e Leo Tolstoj. Suo particolare interesse è la violenza culturale, che sospetta nasca dall'identità, cioè con il dire 'io'. Chiama 'attraversamento' (titolo, al plurale, del suo blog) la cessazione di questo impulso 'autocentrico'. È propugnatore di un'educazione libera e nonviolenta, immaginata con la parola 'sinagogia'. Dal 2011 al 2015 co-fondò e diresse la rivista Educazione Democratica, per poi entrare a far parte sino ad oggi della comunità di ricerca della rivista Educazione Aperta. È docente di filosofia e scienze umane in un liceo di Siena.

<sup>1207</sup> Antonio Vigilante, *Cosa non è la nonviolenza*, Blog Attraversamenti, 4 marzo 2022.

<sup>1208</sup> Richard Gregg, *The power of nonviolence*, Schocken, New York, 1966 [1935].

<sup>1209</sup> Ibidem, pp. 43-44.

<sup>1210</sup> Ibidem.

qualsiasi trattativa. Incastrati nella logica di un popolo infantilizzato e preso in custodia per il timore non che si ammazzi da sé, ma che si rivolti contro il potere, i dirigenti pubblici sostengono solitamente che la resistenza non-violenta allo stato o alle leggi porterebbe alla loro distorsione di anarchia come violenza e caos, quando in realtà essa può restare, nelle sue forme più moderate, all'interno delle regole di un democratico dissenso e confronto, non necessariamente parlamentare. Sarebbe, comunque, auspicabile che la coscienza non-violenta procedesse verso il superamento della difesa violenta della società, sebbene per autori come Gregg basterebbe fare del poliziotto un educatore alla non-violenza. Senza indulgere in critiche a questo punto di vista, ci limitiamo a rilevare che l'incoerenza, manifesta in debolezze, corruttele e facili propensioni a tentazioni, costituisce uno degli ostacoli maggiori per chi si riconosce in un'etica non-violenta. Laddove la crudeltà è un miscuglio di paura, rabbia e orgoglio, la (r)esistenza propositiva tende a rimuovere ogni senso di divisione, infondendo un senso di sicurezza, simpatia e buona volontà, in un pieno rispetto<sup>1211</sup> dell'avversario violento che scaturisce dalle comuni qualità di “*amore, fede, coraggio, onestà e umiltà [che] esistono ad intensità variabile in ogni persona. Attraverso l'addestramento e l'autodisciplina, esse possono essere sviluppate in maniera sufficiente, così da fare di ogni essere umano ordinario*”<sup>1212</sup> un guerriero non-violento. L'amore politico che ne discende sarà paziente, introspettivo, straripante di comprensione e immaginazione, dedito, gentile e duraturo; esso non costituirà una rinuncia al potere, né una manipolazione psichica, bensì ‘un'altra maniera di essere forti’<sup>1213</sup>.

I bilanci pubblici statali hanno riservato percentuali molto esigue, se non inesistenti, per l'elaborazione, l'organizzazione e l'implementazione di formazioni e strategie sulla difesa popolare non-violenta. Si deduce, quindi, che un'introduzione alla non-violenza non può eludere da un'analisi critica del monopolio di esercizio della violenza legittima detenuto dallo stato. Il compito è arduo se consideriamo che la moderna filosofia politica occidentale ritiene la violenza immanente alla natura e all'azione umana. Paul Valadier ha osservato<sup>1214</sup> a tal proposito come nella civiltà occidentale sussiste tra politica e violenza un ferreo legame di principio culminante nello stato, al punto da dubitare sulla plausibilità di una ‘politica non-violenta’. Per istituire la città greca, concepita come protezione dalle minacce di morte in agguato ‘extra moenia’, l'atto fondativo imponeva una legge a cui piegare le volontà ribelli: la violenza così rimossa non spariva, ma restava latente nelle ambizioni, nelle rivalità, nelle divisioni interne, pronta a riemergere come impulso di dominazione. Da una simile impostazione, si sarebbero poi sviluppati nei secoli gli assunti teoretici di un vero e proprio paradigma della violenza, valorizzata come ordine e salvaguardia per l'umanità intera. Affronteremo in breve le teorie di Hobbes, Hegel, Weber e Girard.

Le tesi di René Girard (1923-2015) intendono interpretare, comprendere e spiegare i meccanismi culturali sottesi alla violenza. Causa fondante ne è, secondo l'antropologo, il cosiddetto ‘desiderio mimetico’, tipico degli animali. Qualunque desiderio è la copia speculare di un sentimento di mancanza altrui; per colmare questo vuoto l'individuo va alla ricerca di un modello, con cui entrare

---

<sup>1211</sup> Accordare rispetto è, secondo Gregg, una scelta cruciale per favorire il senso di autostima nell'avversario violento, rendendo meno probabile una sua caduta nella spirale del sadismo, conseguenza soprattutto di risentimenti accumulati e repressi a causa di severe umiliazioni subite.

<sup>1212</sup> Richard Gregg, *The power of nonviolence*, Schocken, New York, 1966 [1935]; p. 49.

<sup>1213</sup> Così si intitola la pregevole tesi di Guillaume Gamblin, *Une autre manière d'être fort: Approche de la philosophie stratégique et éthique de la non-violence*, (Università Jean Moulin - Lione III, Facoltà di filosofia, supervisione di M. Wunenburger, anno 2001-2002) reperita presso la biblioteca pubblica de La Chaux-de-Fond in Svizzera.

<sup>1214</sup> Cfr: Paul Valadier, *La morale sort de l'ombre*, Desclée de Brouwer, 2008; *Le mal indéracinable*, in: *Esprit*, marzo-aprile 2007.

in disputa per un oggetto conteso: ciascuno dei due diventa in questo modo prototipo e intralcio per l'altro. Si tratta del fenomeno della 'rivalità mimetica': "è il desiderio altrui a rendere un oggetto infinitamente desiderabile agli occhi del soggetto"<sup>1215</sup>. Per suscitare le brame di chiunque su qualunque cosa, basterebbe, quindi, convincere che l'oggetto in questione è già desiderato da terzi. È questo il perno della pubblicità. Fra i possibili oggetti di desiderio, solo alcuni possono essere condivisi, mentre su quelli esclusivi si concentra la concorrenza degli antagonisti. Per rompere il circolo vizioso della rivalità mimetica diverse soluzioni si prospettano. Si può fare ricorso a un mediatore esterno al conflitto, "né giudice, né arbitro, né partigiano, né indifferente, ma accompagnatore dei due avversari"<sup>1216</sup>; si può ridurre il conflitto al suo oggetto per avviare dei negoziati; può verificarsi che uno dei due avversari si ritiri, di modo che l'interesse altrui sfumi; un'analisi del meccanismo mimetico può incoraggiare alla rinuncia incondizionata a qualsiasi velleità di rappresaglia: l'abdicazione radicale alla vendetta sventa così la degenerazione dello scontro. Il linciaggio originario riproduce l'atto primordiale di addomesticamento della violenza in ogni società umana, preliminare alla stessa egemonia del despota, degli oligarchi, del capitale. Nel saggio 'La violenza e il sacro', apparso a fine anni '70, si identifica nella violenza 'malefica' del colpevole la minaccia che compatta la comunità, artefice invece di una violenza 'benefica' riversata sul trasgressore, che le consente di ritrovare la pace perduta. La sfida del sacro è, dunque, il passaggio dalla violenza reciproca tra singoli a quella unanime del gruppo: "l'efficacia del rito sacrificale per la pacificazione delle tensioni interne si rivela miracolosa, attribuita agli dei o alla vittima stessa divinizzata"<sup>1217</sup>. Si configura, tuttavia, un paradosso: il rimedio, cioè lo spargimento del sangue del 'capro espiatorio', viene ad essere della stessa natura del male. Il sacrificio assume il significato di condensazione della violenza del caos, liberando i 'rivali mimetici' dal germe del dissidio interno, origine delle interminabili battaglie che dilanierebbero la comunità. La trascendenza religiosa occulta, pertanto, la matrice puramente umana della violenza, ingannata di fatto dalla catarsi del sacrificio. Assunto centrale del pensiero di Girard, nonostante la ricchezza di osservazioni e paragoni interculturali, è una lettura della violenza come qualità innata dell'umano, al tempo stesso istituita ed istituita. Ciò non impediva, tuttavia, allo studioso di sostenere che "se non ci orientiamo sempre più verso la non-violenza, siamo destinati a scomparire"<sup>1218</sup>, da cui la critica, non solo sua, alla sacralizzazione del militarismo. La non-violenza, tuttavia, non si sostanzia per Girard nel sacrificio di sé, che finirebbe solo per perpetuare le ingiustizie, bensì nel dono di sé, di cui sarebbe testimone la 'vera madre', capolavoro vivente di rinuncia e amore orientati alla vita altrui. La difesa non-violenta di una vittima, inoltre, non implica necessariamente la ricerca della sofferenza congiunta, a cui è comunque opportuno prepararsi, ma mira a solidarizzare con essa per mostrarne pubblicamente l'innocenza e permetterle di condurre un'esistenza libera, gioiosa, compassionevole e serena. Ulteriormente non avrebbe argomentato l'autore sulla concezione di azione non-violenta. Siamo, infine, del parere che il suggerimento offerto da Girard di rivolgersi all'imitazione di Rabbi Yeoshua, per sottrarsi a qualsiasi tentazione conscia e inconscia di rivalità mimetica, possa estendersi in generale a tutte le declinazioni storiche, religiose e filosofiche dell'archetipo dello Yogi.

---

<sup>1215</sup> Frédéric Rognon, *La non-violenza selon René Girard*, in: *Aux sources de la philosophie: la non-violenza*, Alternatives Non-violentes, estate 2003; p. 11.

<sup>1216</sup> Frédéric Rognon, *La non-violenza selon René Girard*, in: *Aux sources de la philosophie: la non-violenza*, Alternatives Non-violentes, estate 2003; p. 11.

<sup>1217</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>1218</sup> René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, Parigi, 1978; p. 369.

Jean-Pierre Dubois, già docente di diritto pubblico all'università Parigi XI e presidente onorario della 'Lega dei diritti umani' in Francia, ha osservato lucidamente come *“il diritto positivo non prende mai in considerazione la dimensione violenta che porta con sé in quanto ordine giuridico. Esso condanna la violenza privata, contraria alla legge, ma non ha questa dimensione riflessiva di osservarsi come dipendente da una certa forma di violenza sociale, legittima o meno”*<sup>1219</sup>. La violenza legale è, quindi, vista come un buon antidoto all'originaria violenza interindividuale e un fondamento del contratto sociale, ma non consente affatto di sbarazzarsi dell'iniziale impulso distruttivo. La 'tolleranza zero' è un mito, un'ambizione totalitaria, canalizzabile e regolabile traducendo la violenza fisica in violenza simbolica. Da una prospettiva non-violenta si può scardinare tale impietosa conclusione con una metafora: tutto sembra un chiodo a chi non stringe che un martello.

Il pensiero che ci accingiamo a riassumere aiuta a far luce sulla logica interna a meccanismi sociali cruciali per il dibattito su violenza, conflitto e potere, ma non è necessariamente condiviso teoreticamente o moralmente da chi lo espone. Neanche la minima traccia di complicità vuole, infatti, trapelare rispetto a filosofi responsabili di aver presentato la violenza come fatalità ineludibile e ontologica necessità 'aldilà del bene e del male'. Il parere di chi scrive si allinea, infatti, con quanti considerano la non-violenza *“l'unica strategia in grado di interrompere e infrangere le logiche perverse del dominio e della sopraffazione”*<sup>1220</sup>. L'opinione di Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) andava nella direzione esattamente opposta. Il rinomato filosofo tedesco, infatti, esortava lettori e studenti a conoscere lo Spirito nel suo ruolo di guida della Storia: *“altare su cui sono state immolate la felicità dei popoli, la saggezza degli Stati e la virtù degli individui”*<sup>1221</sup>. Ammirava, tra gli altri, il suo contemporaneo Napoleone Bonaparte, campione a suo dire di quella gloriosa progenie di condottieri carismatici che si sacrificano versando sangue, come agenti dello 'Spirito Assoluto'. La volontà diventa intelligenza puramente astratta. La violenza riveste, nel suo sistema speculativo di 'idealismo autoritario', un ruolo dirimente nelle vicende umane, guidate dalla sovraperonale 'Ragione Universale', che si realizza nello stato-nazione, considerato eterno fine in sé a cui ciascun cittadino ha il sommo dovere di conformarsi. L'individuo non ha alcun potere sui fini. I nemici esterni e interni assumono, inoltre, un'importanza cruciale per la 'salute morale' di un popolo e la guerra, vista come funzione naturale, ne rappresenta il 'giudizio storico'. Una 'pace perpetua' servirebbe solo a far marcire l'umanità; nella conquista della libertà, nella storia, nella mente, nella natura, il principio negativo è indispensabile perché l'ordinamento razionale si affermi. La violenza è 'ostetrica' tanto dell'autocoscienza, quanto del sistema politico; essa è genetica, intrinseca alla dialettica 'padrone-schiavo', centrale in qualunque processo di sviluppo e preliminare all'armonizzazione dei rapporti interpersonali e internazionali. Il punto di vista di Hegel, di estrema influenza sulla filosofia occidentale successiva, costituisce la nitida fotografia dei tempi in cui visse, quando l'Occidente era infiammato da moti rivoluzionari e reazionari. Il francese Joseph de Maistre (1753-1821) non esitò con toni analoghi ad annunciare in quello stesso frangente come la guerra sia uno strumento della Divina Provvidenza, la legge maestra del mondo: *“la mattanza permanente è un elemento dell'armonia universale. [...] L'intera terra, continuamente imbevuta di sangue, non è che un immenso altare su cui tutto ciò che vive deve essere immolato senza sosta, senza misura, senza*

---

<sup>1219</sup> Jean-Pierre Dubois, *Les violences légales*, citazione tratta da un'intervista del marzo 2003 reperibile al seguente collegamento: <http://www.erf-auteuil.org/conferences/les-violences-legales.html>.

<sup>1220</sup> Donatella Abignente e Sergio Tanzarella (a cura di), *Tra Cristo e Gandhi: L'insegnamento di Lanza del Vasto alle radici della non-violenza*, Edizioni San Paolo, Milano, 2003; p. 5.

<sup>1221</sup> Cfr.: G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, 1807; *Principi di filosofia del diritto*, 1821; *Lezioni sulla filosofia della storia*, 1822.

*pausa, fino al deperimento delle cose, fino alla morte della morte*”<sup>1222</sup>. La mistica nazionalista, paternalista e autocratica di de Maistre, secondo il quale qualsiasi costituzione umana non poteva essere ‘costruita’, ma discendeva da leggi universali di matrice divina (da lui ascritta al Papa e alla chiesa cattolica), giungeva al parossismo allorché identificava il boia con la figura chiave della società.

Innumerevoli altri autori avrebbero esaltato, dall’Ottocento in poi, la violenza come via di purificazione, valvola di sfogo personale e ricetta di regolazione demografica, in senso sia reazionario, sia rivoluzionario. Nel libro ‘La guerra e la pace’ pubblicato nel 1861, Pierre-Joseph Proudhon, tra gli iniziatori dell’anarchismo moderno, sosteneva che l’umano è un animale fondamentalmente bellicoso, il quale senza scontro cruento smarrisce l’orgoglio dell’eroismo, virtù morale e facoltà rivoluzionaria a suo dire più feconda tra tutte. Simile postura sarebbe diventato indifendibile solo dopo le due guerre mondiali. Sulla scia di Hegel, i suoi conterranei Karl Marx (1818-1883) e Friedrich Engels (1820-1895) ripresero in parte lo schema dell’ambivalenza della violenza, buona o cattiva a seconda dell’intenzione, ma con una sostanziale differenza: la guerra è positiva o negativa, a loro avviso, in base alle forze storiche che la sostengono. La violenza scatenata dal movimento dei lavoratori è ritenuta una vera e propria “*liberazione antropologica: da una violenza epocale e assoluta sorge l’uomo nuovo, affrancato da ogni vincolo, padrone finalmente di se stesso*”<sup>1223</sup>. La lotta fra borghesia e proletariato, inoltre, costituisce il motore della storia umana, mentre lo stato si riduce ad organo di oppressione classista. Secondo Georges Sorel (1847-1922)<sup>1224</sup> i mezzi di dominazione sono naturalizzati, non scandalizzano più, giacché si rivestono di legalità, abitudine e morale; eppure anch’egli riteneva che senza violenza le società decadono. Presentava lo sciopero generale come gloriosa ‘violenza delle masse’, benché esso fosse già tra le manifestazioni più emblematiche di non-violenza socio-politica, in particolare attraverso l’anarco-sindacalismo. Theodor Ebert<sup>1225</sup> avrebbe proposto, molti anni dopo Sorel, il superamento dello sciopero e di altre forme di disobbedienza civile con l’idea di ‘usurpazione civile’<sup>1226</sup>, l’assunzione diretta e orizzontale delle mansioni da parte dei subalterni in un certo contesto gerarchico di lavoro.

La storia politica degli stati moderni narra che nel 1623, in ‘De jure belli et pacis’, l’olandese Hugo Grozio (1583-1645) suggerì l’istituzione di una ‘società di mutuo soccorso’ fra nazioni, un’organizzazione internazionale retta da un codice giuridico pubblico. Nel 1648 i Trattati di Westfalia siglavano la cessazione della sanguinosa guerra dei trent’anni, segnando anche la nascita convenzionale degli stati-nazione moderni e del diritto internazionale. Tra i vari filosofi che proposero teorie sul ‘contratto sociale’ vi fu un certo inglese, Thomas Hobbes (1588-1679), autore dell’opera ‘Il Leviatano’ pubblicata nel 1651, in piena terza guerra civile inglese. Si trattava di una congiuntura cruciale per l’intero Occidente europeo, dal momento che i modelli ‘realisti’ di equilibrio tra potenze erano controbilanciati con sempre più attendibilità dal progressismo dello ‘stato di

---

<sup>1222</sup> Joseph de Maistre, *Les soirées de Saint-Pétersbourg*, VII, Éditions de la Maisne, 1980.

<sup>1223</sup> Sergio Cotta, *Perché la violenza? Una interpretazione filosofica*, Editrice Morcelliana, Brescia, 2018: p. 23.

<sup>1224</sup> È stato osservato che il celebre libro di Sorel ‘Riflessioni sulla violenza’ (1908) rasenta “*la celebrazione di un expansionismo colonialista privo di regole e scrupoli*”, nella giustificazione indiretta persino della violenza razzista. [Fonte: Domenico Losurdo, *La non-violenza: una storia fuori dal mito*, Laterza, Roma-Bari, 2010; p. 77]

<sup>1225</sup> Nato il 6 maggio 1937 a Stuttgart, Theodor Ebert è uno scienziato politico e sociologo di fede evangelica, il quale sin dagli anni ’60 ha contribuito alla formulazione e alla diffusione del concetto di ‘difesa sociale’. È stato autore di numerose pubblicazioni, nonché fondatore di riviste e associazioni non-violente a favore dell’obiezione di coscienza e del disarmo.

<sup>1226</sup> Citato in: Gonzalo Arias, *La no-violencia: tentación o reto?*, Ed. Sigueme, Salamanca, 1977; p. 59.

diritto', rivolgimento che avrebbe sottratto ai soggetti privati il diritto alla violenza. Nel contratto sociale hobbesiano, ciascun suddito<sup>1227</sup>, ritenuto incapace di autogoverno, abdica ad una parte consistente di libertà personale per godere della protezione dello stato, garante della sicurezza collettiva, rinunciando contemporaneamente a farsi giustizia da sé per mezzo di vendette private. Solo in casi emergenziali sarebbe stata tollerata la legittima difesa, ma di norma le autorità pubbliche avrebbero disposto della facoltà esclusiva di ricorrere alla violenza legittima. Il modello di potere secondo Hobbes segue un filo conduttore preciso: nello 'stato di natura' al di fuori delle strutture civili, in mancanza di un'entità sovraordinata che agghioghi ciascuno attraverso la paura, imperversa una costante guerra di tutti contro tutti ('homo homini lupus'), in cui chiunque ricorre per innata propensione anche alla menzogna e alla frode per prevalere sul prossimo. Gli individui decidono di porsi al riparo dalla violenza generalizzata affidandosi al potere assoluto del Leviatano: il biblico mostro marino<sup>1228</sup> diventa la metafora della santificazione della violenza monopolizzata. La parabola è stata così riassunta da Bobbio: *"lo stato di natura, proprio perché in esso gli uomini sono ad un tempo liberi ed eguali, è sempre stato considerato come uno stato che non poteva durare, onde la necessità in cui si sono venuti a trovare gli uomini di creare lo stato civile in cui, guarda un po', non sono più né liberi, né eguali"*<sup>1229</sup>. Hobbes era, insomma, ben conscio che la pace instaurata dallo stato è solo apparente: i singoli si divincolano dalla minaccia reciproca per mezzo dell'incombente terrore di un potere centrale autoritario. Mantenendo i sudditi, poi acclamati come cittadini, sotto la paura della punizione diventa possibile direzionarne le coscienze verso gli interessi imposti dal vertice. Lo stato è, quindi, per Hobbes un male minore, l'unica alternativa al perpetuo conflitto bellico intestino. Non contemplò, tuttavia, i casi in cui la stessa amministrazione statale può diventare leva segreta di ostilità personale, sconfessando le affermazioni di chi ritiene che, a differenza della moderna crudeltà pubblico-privata pianificata, solo in epoca pre-moderna la violenza sarebbe risultata dal volere di un solo individuo<sup>1230</sup>.

Di Max Weber torniamo a fare menzione. La sua definizione dello stato è un caposaldo della sociologia e della scienza politica moderno-coloniale: *"impresa politica di carattere istituzionale la cui direzione amministrativa rivendica con successo, nell'applicazione dei suoi regolamenti, il monopolio della costrizione fisica legittima"*<sup>1231</sup>. Nel linguaggio adoperato dal sociologo, le parole coercizione, costrizione e violenza sono usate come sinonimi; alludeva comunque altrove a forme diverse, solo in apparenza innocue, di esercizio del potere, quali le ritorsioni magiche, il boicottaggio, l'esclusione dal gruppo: metodi molto più efficaci in alcuni sistemi culturali della stessa imposizione coatta. Weber non si soffermò con particolare enfasi sulla questione della coerenza tra mezzi e fini. Preferì concentrarsi piuttosto sul gruppo detentore dell'autorità decisionale, in grado di dominare ('herrschaft') senza dettare, ma con il consenso e l'obbedienza della moltitudine governata.

<sup>1227</sup> Il riferimento è pur sempre al Regno Unito, dove a fine '600 fu approvata la Bill of Rights, quindi si passò alla monarchia parlamentare, infine ad una costituzione civile.

<sup>1228</sup> Alcune citazioni bibliche possono, a tal riguardo, indurre a riflettere: "[Nel mare] viaggiano le navi e là nuota il leviatano, che hai creato perché vi si diverta" (Salmi, 104:26); il Leviatano, temibile al punto che *"nessuno è tanto ardito da provocarlo"* (Giobbe, 3:8) è chiamato 'drago' ed è evocato dai maghi; *"Ecco, è vana la speranza di chi lo assale; basta scorgerlo e uno soccombe"* (Giobbe, 41:1).

<sup>1229</sup> Norberto Bobbio, *Replica*, in: Movimento Nonviolento, *Marxismo e Nonviolenza*, Editrice Lanterna, Genova, 1977; p. 253.

<sup>1230</sup> Cfr.: Armando Alonso Piñeiro, *Crítica de la razón violenta*, Ed. Depalma, Buenos Aires, 1977; p. 52.

<sup>1231</sup> Max Weber, *Économie et société. Les catégories de la sociologie*, Parigi, Plon, 1995 [1922]; p. 97.

La genesi stessa dello stato moderno coinciderebbe, secondo la classica filosofia del diritto, con la volontà congiunta di porre fine alle funeste lotte tra clan e al 'banditismo'. Nonostante lo stato italiano riservasse, nel '56 come oggi, una parte consistente del bilancio all'apparato poliziesco e giudiziario proprio contro la 'malavita', Danilo Dolci non esitò a far notare, sostenuto da intellettuali in tutta la penisola, la mancata volontà istituzionale di "evitare che queste persone 'bandite', nel vero senso della parola, cioè abbandonate e lasciate da parte dalla società, possano avere un lavoro e uno sviluppo economico sostenibile"<sup>1232</sup>. Roberto Mancini (avrebbe espresso il suo rammarico in merito all'indifferenza dimostrata dalla cultura cattolica, comunista, socialista e laica, citando solo le maggiori fonti costituzionali repubblicane, "a pensare la nonviolenza come principio della vita personale e sociale e come metodo dell'agire politico"<sup>1233</sup>).

È pressoché impossibile, tuttavia, rintracciare un sistema politico in cui l'apparato statale non sia in qualche modo strumento di oppressione, sfruttamento e arbitrio nelle mani delle classi dirigenti. Non dovrebbe stupire, quindi, perché da una prospettiva anarchica non sussiste alcuna differenza sostanziale in termini di legittimità fra lo stato e i banditi o mafiosi che dir si voglia: entrambi rivendicano il monopolio della violenza, però i furti e gli assassini commessi dall'autorità pubblica godono dell'alibi della legalità. Come vedremo, nell'etica social-libertaria la sola forma di legittimità valida è quella che rispetta la libertà di tutti i membri di un certo conglomerato politico, più o meno poroso, ma sempre basato su adesioni e contributi volontari. Benché Weber presentasse la definizione di stato come scientifica e assiologicamente neutra, imperniata sui mezzi e non sui fini e considerandone le funzioni più disparate, teorici non-violenti e anarchici concordano nel ritenere che gli strumenti pubblici non sono affatto 'apolitici' come si vorrebbe far credere, ma avallano già di per sé una forma di violenza. Si potrebbe tutt'al più convenire con la visione più moderata di quanti vorrebbero lo stato depositario soltanto di doveri, ma non di diritti: piuttosto che il 'potere/diritto di comandare' deterrebbe il 'potere/dovere di servire'. In ogni caso, un accentramento di potere crea prima o poi contestazione e lo stato non fa alcuna eccezione: il suo monopolio legittimo non libera dalla violenza, anzi vi condanna. Agli occhi dell'opinione pubblica, tuttavia, le istituzioni statali perdono legittimità solo quando le cricche al potere usano velatamente la violenza per preservare i propri interessi privati o faziosi, cavalcando ad esempio la 'securitizzazione'.

Laddove perdura la credenza nella legalità quale unica fonte di legittimità, il governo si arroga il potere discrezionale di reprimere le contestazioni. Persino Paul Ricœur puntualizzava come qualsiasi stato, dietro la sedicente organizzazione razionale del potere, celi un'inconfessabile magma di arbitrarietà, irrazionalità e tentazioni autocratiche. Il paradigma dominante esacerba l'ambiguità del potere quando dietro la ragion di stato si nasconde l'abuso della violenza giusta. Lo stesso Nietzsche aveva denunciato l'eclatante menzogna che regge il contratto sociale moderno: "lo Stato è il più freddo tra tutti i mostri. Esso mente con freddezza ed ecco la menzogna che fuoriesce dalla sua bocca: 'Io lo Stato, sono il popolo'"<sup>1234</sup>. La violenza statale, più di qualunque altra, può essere irreparabile; tuttavia, senza il consenso popolare, senza il sistema di credenze soggiacenti all'obbedienza volontaria essa riappare nella sua nuda crudeltà. Come in ogni altra relazione di potere, sempre potenzialmente fragile, venendo meno il consenso del subordinato la dominazione si interrompe. A livello internazionale è stata assente sin dagli inizi dell'epoca moderno-coloniale un'istanza detentrica del monopolio legittimo della violenza, benché le grandi potenze vorrebbero

---

<sup>1232</sup> Danilo Dolci, *Banditi a Partinico*, citato in: Alberto L'Abate, *L'arte della pace*, Centro Gandhi Edizioni, Pisa, 2014; p. 29.

<sup>1233</sup> Roberto Mancini, *L'amore politico: sulla via della nonviolenza con Gandhi, Capitini e Levinas*, Cittadella Editrice, Assisi, 2005; p. 16.

<sup>1234</sup> Friedrich Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Mondadori, Milano, 2001; pp. 42-44.



arrogarsi tale status. Questo vuoto è stato causato anche dalla tendenza, invalsa nei paesi europei sin dagli anni '70, di rafforzare sempre più la vigilanza poliziesca. Anche a causa di simili sussulti di sovranità nazionale, coniugati alle ambizioni totalitarie della macchina di controllo, la brutalità racchiusa nell'atavica fascinazione per il brivido avventuroso della violenza, come traspare ad esempio dagli scritti di Ernst Jünger (1895-1998) sulla guerra come esperienza di crescita interiore, sarà difficilmente estirpata.

Lo slittamento paradigmatico dalla coercizione violenta alla persuasione non-violenta presuppone che il potere statale non si incardini più sulla dominazione, bensì dapprima su garanzie di libertà e diritti, dialogo e convivenza civile, poi successivamente sull'aspirazione pedagogica all'autogoverno in vista dell'autodissoluzione. Già la città greca mirava ad organizzare la collettività contro minacce interne ed esterne, negando al singolo la possibilità di ricorrere alla violenza. Innumerevoli dibattiti e proposte si sono avvicinati per immaginare una nuova conformazione del potere giudiziario, della polizia e dell'esercito su basi diverse rispetto al monopolio statale della violenza legittima: restiamo dell'umile avviso che in un sistema politico non-violento, imperniato su una confederazione globale di villaggi e piccole comunità intenzionali, non solo le tendenze distruttive sarebbero trasmutate nel serio lavoro spirituale di ciascun individuo, ma anche l'organizzazione del potere prevista dal modello di stato-nazione moderno-coloniale potrebbe suddividersi in modi inaspettati.

In ambito penale, educatori e giuristi concordano sulla necessità di transitare dalla punizione/repressione alla sanzione/riparazione: se giustizia non è sinonimo di vendetta, essa deve comunque poter contare su risposte prevedibili. Quanto alla comunicazione compassionevole, essa è generalmente riconosciuta come moralmente e pragmaticamente superiore al linguaggio violento: parlare di un 'dialogo violento' rasenta, infatti, l'ossimoro. Nel sistema giudiziario convenzionale, un soggetto terzo ritenuto imparziale si interpone per sottrarre gli antagonisti alla violenza, nel tentativo di neutralizzare la nocività sociale senza disumanizzazione. Anche in quest'ambito le prospettive non-violente variano notevolmente. Alcuni ritengono che la prigionia diventa repressiva solo quando nega al reo la possibilità di socializzare, riparare, apprendere un mestiere, elevarsi moralmente e spiritualmente; altri, invece, considerano l'istituzione-carcere intrinsecamente nociva. Secondo l'opinione più diffusa, inoltre, perché sia riconosciuta come autorità utile e degna di rispetto, la polizia dovrebbe intervenire in nome e al servizio di tutti: il cosiddetto 'rappresentante della legge', tutore di libertà, diritti e sicurezza, dovrebbe essere al di sopra di ogni sospetto. Non è un caso, allora, se gli agenti sono formati anche in tecniche di prevenzione dei conflitti, quali l'interposizione, la mediazione, la conciliazione. Secondo Jean-Marie Muller, che tutto era fuorché un anarchico, in un ordine sociale non-violento le istituzioni sono chiamate a far uso della massima inventività, per realizzare esperimenti adeguati e flessibili in base alle persone segnalate, ad eventi improvvisi, alle situazioni inattese. Tra i miglioramenti più colossali nell'evoluzione non-violenta del modello giudiziario occidentale rientra senz'altro l'abolizione della pena di morte, "*limitazione considerevole del monopolio statale della violenza legittima*"<sup>1235</sup>. Nel regno d'Italia, ad esempio, essa sopraggiunse già nel 1889, nonostante "*tutti i personaggi fondamentali della storia unitaria, Cavour per la tradizione liberale, Garibaldi per la tradizione democratico-radical, Mazzini per la più intransigente tradizione democratico-repubblicana hanno sempre accettato la violenza come una dimensione ineliminabile e spesso necessaria per risolvere i problemi tra gli Stati e a volte all'interno degli Stati*"<sup>1236</sup>. Il consolidamento dello stato di diritto avrebbe indotto alla retrocessione

---

<sup>1235</sup> Jacques Ricot, *Pourquoi la philosophie n'a-t-elle pas encore intégré la non-violence?*, in: *Aux sources de la philosophie: la non-violence*, Alternatives Non-violentes, estate 2003; p. 55.

<sup>1236</sup> Nicola Terracciano, *I limiti nel dibattito sulla nonviolenza nel mondo politico italiano e un libro chiarificatore*, in: Remo de Ciocchis (a cura di), *Atti della presentazione del libro 'Il volto della nonviolenza'*, Edizioni dell'Amicizia, Agnone, 2005; p. 47.

di altri tipi di violenza, che prima o altrove erano illegali. Nondimeno “*il diritto comporta la costrizione nella sua stessa concezione e non deve essere confuso con un ideale morale. Lo Stato di diritto non può perciò prescindere dall’uso della forza e nessuno ignora che uno Stato di diritto è sempre stato storicamente preceduto da uno stato di fatto procedente dalla violenza di un rapporto di dominazione*”<sup>1237</sup>.

Non pochi studiosi<sup>1238</sup> si sono interrogati e continuano a dibattere, alla luce anche di affermazioni risalenti a Gandhi, se abbia realmente senso immaginare uno ‘stato non-violento’<sup>1239</sup>, come suggerito in sede UNESCO<sup>1240</sup>, né sono mancate proposte su come applicare la non-violenza alla dinamica parlamentare<sup>1241</sup>: resta assodato, comunque, che l’attività politica “*si svolge su un terreno pericoloso moralmente, per cui bisogna stare attenti a probabili fenomeni di degenerazione del potere*”<sup>1242</sup>. Pur convenendo sulla necessità di quadri normativi che ordinino comunicazioni e negoziazioni per la convivenza in un raggruppamento umano, riteniamo che essi potrebbero applicarsi anche a contesti più circoscritti rispetto agli stati-nazione, che la tanto invocata libertà d’azione della singolarità è da questi ultimi schiacciata e raggirata: un’infinità di villaggi e comunità tribali, ad esempio, ha goduto dall’alba dei tempi di regolamenti interni, talvolta auto-formulati in base al principio assembleare, pur dando origine a trattamenti diseguali che secondo i canoni occidentali possono apparire discriminatori. Sforiamo così il relativismo culturale, una delle problematiche più annose dell’antropologia contemporanea; senza cadere nelle assurde fantasticherie di un ‘anti-giuridismo’ assolutista, secondo cui l’umano può vivere senza alcuna regola, riteniamo auspicabile l’apertura ad un ‘alter-giuridismo’, una pluralità cioè di ordinamenti in mutuo riconoscimento e rispettoso dialogo svincolata dalla violenza del monopolio statale.

La forma contemporanea più virulenta di ‘antigiuridismo’ si tradurrebbe, secondo Cotta, nell’identificazione del diritto con la violenza, una posizione inquadrabile, a suo dire, nella tradizione giusnaturalista<sup>1243</sup>. Questa tesi si opporrebbe a quanti ritengono che il diritto è “*lo strumento*”<sup>1244</sup>

---

<sup>1237</sup> Philippe Gaudin, *La violence: une accélération des forces*, in: AA.VV., *La Violence: Ce qu’en disent les religions*, Les Editions de l’Atelier, Parigi, 2002; p. 19.

<sup>1238</sup> Cfr.: Christophe Barbey, *L’État peut-il être non-violent?*, in: ‘Terres Civiles, la non-violence au quotidien’, CENAC, Losanna, marzo 2002.

<sup>1239</sup> La stessa Simone Weil era del parere che la non-violenza “*non è concepibile come politica di uno Stato*”. [Fonte: Jean-Marie Muller, *Simone Weil. L’exigence éthique de la non-violence*, DDB, 1995; p. 140]

<sup>1240</sup> Cfr.: David Adams, *Conférence à la Triennale du Bureau international pour la paix*, Parigi-Nanterre, ottobre 2000.

<sup>1241</sup> Citiamo, a titolo esemplificativo, una delle proposte più ricche di spunti, anche controversi: “*la rotazione incessante delle cariche, il tornare nell’incognito, dopo brevi momenti di assunzione di responsabilità, il non vivere da professionisti della politica, facendosi mantenere dagli altri, quasi per tutta la vita, il praticare il lavoro per vivere una vita di serietà e di sacrificio, il tenersi lontani da forme di culto della personalità, il praticare l’umiltà e il non presenzialismo, il non demonizzare gli altri, il rifiuto delle parole demagogiche, il non sacrificare la verità storica, politica e amministrativa, indicare la religione dei doveri e non solo quella dei diritti, il non fare della politica l’unica dimensione assorbente e ossessiva del vivere personale [...], l’impegno costante vero, concreto e verificabile, sui temi della pace, del disarmo, del rafforzamento di un governo mondiale, della difesa ambientale*”. [Fonte: Nicola Terracciano, *I limiti nel dibattito sulla nonviolenza nel mondo politico italiano e un libro chiarificatore*, in: Remo de Ciochis (a cura di), *Atti della presentazione del libro ‘Il volto della nonviolenza’*, Edizioni dell’Amicizia, Agnone, 2005; p. 63]

<sup>1242</sup> Remo de Ciochis, *Conclusioni*, in: *Atti della presentazione del libro ‘Il volto della nonviolenza’*, Edizioni dell’Amicizia, Agnone, 2005; p. 88.

<sup>1243</sup> Nella tradizione giuridica occidentale si suole distinguere il giusnaturalismo dal giuspositivismo. La prima dottrina, detta ‘dualista’, contempla l’esistenza di due ordini di diritto: quello naturale, insieme di principi eterni e universali, e quello positivo, subordinato al primo, prodotto storico che promana dalla volontà dell’istanza legislatrice. Il diritto naturale, incoercibile, ha forza morale e pone limiti all’azione dello stato: esso presuppone una norma di condotta intersoggettiva fondata su una certa cosmovisione. I diritti positivi, quindi, sono considerati approssimazioni imperfette

*attraverso il quale la violenza può essere dominata*<sup>1245</sup>. Alla base dell'ordinamento giuridico statale vi sarebbe, pertanto, l'idea di una libertà originaria e totale, che non è né selvaggia, né violenta, né imperfetta, né parziale, bensì innocente, tale per cui non nuoce deliberatamente a nessuno: essa costituirebbe l'intrinseca natura di ogni individuo umano. Per il fatto stesso di stabilire regole, ossia limitazioni alla libertà, il diritto è visto come violento. La paradossale 'violenza non-violenta', a cui faceva riferimento anche Walter Benjamin (1892-1940) in 'Angelus Novus', attraverso la quale norme, istituzioni e diritto verrebbero annientati mediante temporanee norme repressive sopraggiunte ad abolire ogni limite e vincolo, coincide con la cosiddetta 'violenza divina'; Cotta, tuttavia, ritiene quest'ultima fuorviante, dal momento che *"l'uomo non dispone di una onnipotenza che gli permetta di annientare in un colpo solo tutta l'ossatura della società organizzata e strutturata, né, ancor meno, la memoria che ne resterebbe nella coscienza degli uomini"*<sup>1246</sup>. Persino Rousseau, tra i pochi filosofi occidentali ad aver immaginato questa mitica condizione originaria di una libertà innocente, aveva ritenuto come sua condizione necessaria l'isolamento dell'individuo, la non-necessità del rapporto con il prossimo in vista di un'autosufficienza esistenziale; senza questo vitale isolamento, la libertà diventa malvagia e la sottomissione alla legge si impone, lasciando che sia l'autorità statale a prescrivere questa volta l'innocenza della libertà.

L'equiparazione tra diritto e violenza può essere operata anche da una prospettiva diversa; secondo Jean-Paul Sartre (1905-1980), la libertà da preservare non è affatto naturale, bensì culturale: creazione e conquista umana. Se l'esistenza precede l'essenza, l'umano in principio non è nulla, ma diventerà in base a come agisce man mano nel corso della vita, secondo una sua volontà totalmente libera. Una simile concezione ri-generativa di libertà è, quindi, intesa come *"libertà di farsi, facendo sorgere un mondo"*<sup>1247</sup>, atto di produzione autonoma. In tal senso, ci si riconosce come liberi malgrado e non grazie alla natura. Limitare la libertà, anche mediante il diritto, si rivelerebbe così una vera e propria violenza ai danni dell'umanità, un soffocamento del potere di scelta individuale. Lo stesso incontro con l'altro diventa in questa prospettiva esistenzialista un conflitto, una dinamica di mutua 'cosificazione', insormontabile persino giuridicamente; anzi, il diritto *"introduce sempre nella prassi una 'dimensione di alterità', per arrivare infine, attraverso il processo di istituzionalizzazione, alla 'mineralizzazione dell'uomo'"*<sup>1248</sup>. Si può allora comprendere la distinzione che fa Sartre tra violenza alienante dello stato e violenza redentrice del singolo, che rivendica per sé la libertà. Tuttavia, osserva Cotta, l'individualismo intrinseco a questa concezione conduce, specialmente in situazioni di penuria di risorse, al conflitto con la libertà altrui, in un sentimento di reciproca oppressione. Si scopre allora drammaticamente che, ancora una volta, *"il rifiuto del diritto*

---

del perfetto ordine naturale. La seconda dottrina, invece, detta 'monista', reputa come unico possibile diritto quello positivo, cioè 'posto' dal legislatore umano. In quest'ottica il diritto è coercibile, talvolta anche ingiusto, giacché qualsiasi valore morale è escluso. Coniugato ad una prospettiva di assolutismo politico associata soprattutto a Thomas Hobbes, il diritto positivo prevede che il sovrano si colloca al di sopra dell'unica possibile legge da egli stesso posta. Identificato con la legge statale, quindi, il diritto esige codificazioni per motivi di chiarezza, razionalità ed efficacia. Il giudice diventa mero applicatore di una norma accettata formalmente in virtù di una fonte giuridica superiore, essenzialmente politica, che ne stabilisce le regole di produzione.

<sup>1244</sup> Cfr.: Geneva World Conference on World Peace Through Law and World Assembly of Judges, World Peace Through Law Center, Ginevra, Svizzera, 9-14 luglio 1967.

<sup>1245</sup> Sergio Cotta, *La violenza e il diritto*, in: 'Diritto Persona Mondo Umano', Giappichelli, Torino, 1989; p. 84.

<sup>1246</sup> Ibidem, p. 85.

<sup>1247</sup> Ibidem, p. 89.

<sup>1248</sup> Ibidem, p. 91.

*non elimina in alcun modo la violenza, che resta senza riscatto né tregua*”<sup>1249</sup>. Tracciando un misero bilancio dell’ideale di libertà innocente, Cotta rintraccia almeno una differenza oggettiva tra diritto e violenza: la misura tipica del primo manca nella seconda. La sua definizione del diritto come ‘giusta misura dei rapporti umani’ induce a sperare che i suoi discepoli comprendano la versatilità semantica dell’attributo stesso di ‘giustizia’, avanzando con meno titubanze verso il ‘relativismo giuridico’: l’idea cioè secondo cui la nozione di ‘diritto’ si carica di accezioni, valenze e applicazioni diverse in base a tempo, luogo e circostanza. L’introduzione finanche costituzionale dei diritti della Madre Terra e degli animali, ad esempio, potrebbe riscattare tradizioni giuridiche, non solo occidentali, da troppo tempo complici delle peggiori atrocità in una ‘Storia’ non solo umana.

Nonostante il ventaglio di letture diverse, è opinione pressoché unanime che la sopravvivenza dell’umanità dipende dalla messa al bando della guerra: se il conflitto è inevitabile, la violenza non è fatale. Ai filosofi della violenza, araldi di talenti mortiferi, autori e militanti non-violenti hanno risposto elogiando le medesime qualità<sup>1250</sup> guerriere in vista di soluzioni non distruttive, scevre da orgoglio, vanagloria ed egolatria. Forte è la persona che, pur possedendo potere, può e sa scegliere di non servirsene, così come abilità rara è evitare di trovarsi costretti alla battaglia: il ‘codice dei Samurai’, addestrati a doti quali concentrazione, umiltà e perseveranza, potrebbe far scuola in tal senso.

La ricerca di alternative realistiche ed efficaci alla violenza richiede molta più capacità di osservazione, immaginazione, intuizione: saper cogliere, ad esempio, gli impercettibili segnali non verbali della controparte durante un ciclo negoziale può essere un’ottima abilità da sviluppare. Le soluzioni non-violente richiedono, inoltre, coerenza: la buona fede di stati che si ergono a conciliatori pur continuando a vendere armi solleva quanto meno perplessità. Anche la logica del ‘divide et impera’, militarista o meno, si insinua sistematicamente per corrodere alla radice la costruzione della pace, per l’azione nefasta di quanti dispongono delle ‘cesoie delle Parche’, il potere cioè di decidere su vita e morte di milioni di umani. La forza non-violenta può altresì premunire dalla giustificazione della violenza come *extrema ratio* in caso di emergenza e legittima difesa, agendo preventivamente, mediante il percorso spirituale individuale, sugli automatismi di aggressività nociva. Per valutare l’imputabilità di un atto e stabilirne il valore complessivo, i filosofi morali ne osservano: l’oggetto, il fine, l’intenzione, le circostanze, le conseguenze, la coerenza dei mezzi, la legittimità dell’autore. Non tarderebbero, quindi, a dedurre la profonda differenza etica e pratica fra un’azione che pone la vita altrui in pericolo e una che, pur nel confronto acceso, la protegge. La ‘regola d’oro’ di una condotta non-violenta è stata, da questa prospettiva, riassunta nei moniti più consolidati della Filosofia Perenne: amare il Divino con tutta la propria forza, mente e anima, non riservare al prossimo ciò che non si desidera per sé, donare al prossimo ciò che si vorrebbe ricevere, ricordare sempre che si raccoglie ciò che si semina.

Secondo l’opinione maggioritaria, abbracciata anche da una parte del cattolicesimo ufficiale, le forze armate e di polizia pur adoperando la forza non perpetrano alcuna violenza: qualsiasi loro azione è

---

<sup>1249</sup> Ibidem, p. 92.

<sup>1250</sup> Ci riferiamo, in particolare, a coraggio, abnegazione, superamento dei propri limiti, solidarietà, disciplina, senso dell’onore, magnanimità, lealtà, generosità, fratellanza, ammirazione, autocontrollo. Con buona pace di Norberto Bobbio, vi includiamo anche la mitezza, ma scremata dell’insistenza sulla miseria umana: “*il non-violento non entra in rapporti conflittuali con gli altri allo scopo di gareggiare, di distruggere, di vincere; non è vendicativo, non serba rancore, non ha astio contro nessuno, non odia nessuno; e non è assetato di potere. Non apre mai lui il fuoco, certo; ma non ha timore dei conflitti e neanche, se necessario, di accenderli o di portare a galla conflitti latenti; né ha timore della lotta. [...] La nonviolenza di ispirazione gandhiana è dunque il canale attraverso il quale la mitezza diventa forza*”; *chi ne è convinto, la professa e la pratica “è una volpe che non usa la frode – ma può essere astuta; [...] è un leone che non usa violenza – ma che può opporre molta forza*”. [Fonte: Giuliano Pontara, *Antigone o Creonte*, Edizioni dell’Asino, Roma, 2011; pp. 173-187]

anzi ritenuta ben intenzionata, positiva e chiaramente motivata, diventando violenta solo in caso di infrazione della deontologia. Numerosi episodi occorsi durante questa vita, soprattutto al fianco di chi subisce le educate e garbate, ma sistematiche violenze istituzionali, mi hanno convinto del contrario. Benché il diritto miri a porre limiti a forme concorrenti di potere distruttivo, lo stato stesso ne resta l'istitutore, fissando da sé e fingendo di imporre a se stesso il discrimine ideologico tra abuso e costrizione legittima, in un circolo palesemente autolegittimante. Da una prospettiva non-violenta radicale, come testimoniata da Shantidas e dai membri dell'Arca, bisogna rompere, invece, tenacemente con qualsiasi elemento che, nella propria cultura di appartenenza e in ogni tradizione di saggezza, avalla e sacralizza la violenza nelle sue varie forme, mantenendo un atteggiamento quanto meno di circospezione anche verso quella retorica laica che divinizza lo stato di diritto e scagiona a priori la forza pubblica. Minacce ben più spaventose alla persona umana si celano dietro e al di sopra della moltitudine di 'leviatani'. Gli ignoti propugnatori di un governo mondiale, infatti, considerano "gli Stati come protesi per malati. Vogliono che sia la Grande Macchina a gestire, scientifica e conviviale, l'idea ultramoderna del potere robotico"<sup>1251</sup>. La non-violenza si muove, rispetto a simili piani, in direzione ostinata e contraria, attirandosi innumerevoli avversari, in primis "l'egoismo, la sete di lucro e di comodità, il desiderio di potere sulla maggioranza; la paura, la codardia, il timore del ridicolo, il servilismo, il capriccio, l'ira, la suscettibilità che acceca"<sup>1252</sup>.

L'aggressività distruttiva non è, quindi, un'inviolabile libertà umana, ma un grave vizio da squalificare, screditare, disonorare. In molti antichi e contemporanei contesti culturali, ad esempio, il guerriero tornato a casa non era accolto come un eroe dal villaggio, ma aveva l'obbligo di espiare gli omicidi commessi prima di poter rivedere persino sua moglie. Rifugiatosi in Francia nel '33, al momento dell'ascesa nazista, Éric Weil (1904-1977) avrebbe affermato, dopo ventitré anni di riflessioni, che la non-violenza costituisce al contempo il principio e il fine della storia<sup>1253</sup>. Esponiamo brevemente il suo pensiero al riguardo. Il filosofo franco-tedesco riteneva, innanzitutto, che morale e politica sono attività umane con strutture reciprocamente autonome: la prima è apolitica, la seconda amorale, in comunicazione come orientamenti o condizionamenti storici nell'agire umano. La 'violenza prima' risulta essere quella della natura circostante, "totalità delle materie prime che l'umano trasforma"<sup>1254</sup> e delle leggi che ne regolano il funzionamento. L'addomesticamento di questo genere di violenza ha carattere sociale, consistente nell'organizzazione collettiva e tecnico-economica della divisione del lavoro. Tuttavia, anche questo livello di razionalità calcolante diventa violento se si impone come unilaterale, "quando l'individuo è catturato in un puro meccanismo in cui la tecnica 'decide' su tutto"<sup>1255</sup>. Sono, quindi, la mancanza di senso e la perdita di identità a costituire violenza. Spetterebbe, quindi, allo stato favorire il dialogo tra la sfera razionale, morale e comunitaria, per garantire libertà ai cittadini: negligenza o sopravvalutare una di queste dimensioni ne blocca il flusso e determina la caduta nella tecnocrazia, nel formalismo storico, nel tradizionalismo e, infine, nell'autoritarismo. Diversamente dal regno animale, la distruttività tra umani si inserisce in una trama di significati plasmati dal regime della parola e diventa perciò assassinio: la violenza si traduce, pertanto, in attentato all'umanità sia individuale, sia collettiva. La filosofia diventa, quindi, cosciente solo nell'umano che rifiuta la

---

<sup>1251</sup> Pierre Legendre, *De la société comme texte*, Fayard, Parigi, 2002; p. 161.

<sup>1252</sup> Llorenç Vidal e Eulogio Díaz del Corral, *Ideario No-violento*, Ponent, Mallorca, 1981; p. 15.

<sup>1253</sup> Cfr.: Eric Weil, *Philosophie politique*, Vrin, Parigi, 1956; p. 233.

<sup>1254</sup> *Ibidem*, p. 62.

<sup>1255</sup> *Ibidem*.

violenza e opta per la ragione, il discorso, la reciprocità: perché possa rifiutare la violenza, tuttavia, la filosofia deve prima conoscerla. Compito primario del filosofo diventa, quindi, smascherare la violenza in qualsiasi impedimento alla libertà, nello statico equilibrio sociale accettato supinamente. La politica svolge, in questo quadro, la funzione di argine al caos della violenza, mediante l'instaurazione della legge; lo stato è, allora, visto come l'istanza con cui una comunità umana prende coscienza di sé, si dota di mezzi di autoregolazione e articola i punti di vista differenti attraverso la 'discussione', altro nome per 'democrazia'. Una volta consapevoli delle minacce alla propria umanità, i cittadini possono scegliere di distaccarsi dalla violenza. La non-violenza è intesa, quindi, da Weil come la pace assicurata mediante quella stessa logica politica in cui è connaturato il suo machiavellico opposto: chi si assume seriamente l'impegno di rifiutare ogni violenza sarà costretto a uscire dal campo politico. Solo grazie a violenza e menzogna i gruppi tradizionalmente dominanti e privilegiati hanno dovuto allentare la loro presa sul potere, consentendo alla borghesia di espandersi socialmente e agli stati moderno-coloniali di emergere. La coscienza politica, tuttavia, resta in una condizione di perpetua tensione per eliminare la violenza: impiegherà, quindi, a tal fine una 'violenza seconda', tecnicamente necessaria per sradicare quella originaria sulla base dell'ideale di coerenza. La scomodità di simili argomentazioni rivela la complessità di un mondo intriso di violenza spuria, "*informata, educata, ragionevole*"<sup>1256</sup>, in cui "*il bene non può realizzarsi [...] se non attraverso un lungo processo di mediazioni*"<sup>1257</sup>. Questa lenta e progressiva trasformazione, in cui vibra il dibattito su quali valori e tradizioni preservare, prende per Weil il nome di non-violenza. Perché possa difendere le specificità etiche presenti entro i suoi confini, ogni stato avrebbe tratto indubbio vantaggio, a suo avviso, da un'organizzazione sociale di portata globale.

È possibile affermare, alla luce di cotante ispirazioni, che la trasmutazione delle forze di morte in potenze di vita, nel rispetto di regole realmente pattuite insieme, dei legittimi interessi manifestati e della sacralità della persona, resta l'aspirazione di qualsiasi concreto progetto sociale non-violento, radicato nella volontà di perfezionamento morale e culminante "*in un'azione che sarà intimamente una spiritualità e una tecnica*"<sup>1258</sup>. Vorremmo concludere il presente capitolo invitando al nostro immaginario dibattito un autore poco conosciuto, ma le cui riflessioni in tema di violenza e non-violenza, al tempo stesso brillanti e sconvolgenti nella loro attualità, interpellano e destabilizzano chiunque pensi, senta e agisca all'insegna di una giustizia, una pace e una libertà non solo di facciata. In un saggio-intervista<sup>1259</sup> risalente al 1987, Günther Anders<sup>1260</sup> esordiva ammonendo sul pericolo

<sup>1256</sup> Eric Weil, *Philosophie politique*, Vrin, Parigi, 1956; p. 56.

<sup>1257</sup> Henri Laux, *De la violence à la non-violence chez Éric Weil: un principe et une tension*, in: *Aux sources de la philosophie: la non-violence*, Alternatives Non-violentes, estate 2003; p. 7.

<sup>1258</sup> Paul Ricœur, *Histoire et Vérité*, Le Seuil, Parigi, 1955; p. 242.

<sup>1259</sup> Günther Anders, *Violenza sí o no: Un dibattito necessario*, Coalizione contro le nocività, Forlì, 1997 [1987].

<sup>1260</sup> Nato nel luglio 1902 a Breslavia, oggi Polonia, ma a quel tempo Slesia tedesca, Günther Stern studiò psicologia e filosofia tra Amburgo, Friburgo e Marburgo prima con suo padre William ed Ernst Cassirer, poi con i fenomenologi Martin Heidegger ed Edmund Husserl, con cui discusse la tesi di dottorato. Grazie al suo amico Hans Jonas, conobbe colei che sarebbe diventata la sua prima moglie, Hannah Arendt. Tra fine anni '20 e primi anni '30 fu corrispondente culturale per varie testate con lo pseudonimo 'Anders', ossia 'altro', 'diverso', pubblicando in quel frangente anche il suo primo libro intitolato 'Sull' avere. Sette capitoli sull'ontologia della conoscenza'. Tra relazioni e romanzi satirici, nel '33 ripartì in Francia; un anno dopo a Parigi sarebbe apparsa la sua seconda opera 'Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione'. Si separò dalla Arendt e nel '36 emigrò negli Stati Uniti, dedicandosi alle occupazioni più disparate. Nel '48 sposò Elisabeth Freundlich, con cui avrebbe condiviso il resto della vita, per poi trasferirsi due anni dopo a Vienna. Nel '56 uscì il primo volume del suo più celebre scritto filosofico 'L'uomo antiquato', per poi intrattenere, dopo un breve viaggio in Giappone, uno scambio epistolare con il pilota dell'aereo che aveva sganciato la bomba atomica su Hiroshima, da cui trasse spunto dapprima per il libro 'La coscienza al bando' (1958); tentò in seguito, ma invano, di instaurare una comunicazione con il figlio di Eichmann, tra i responsabili delle deportazioni degli ebrei nei lager nazisti. Nel '67 fu persino invitato a far parte dal Tribunale Russell contro i crimini di guerra statunitensi in Vietnam, da cui nacque

che incidenti atomici come quello di Chernobyl potessero ripetersi ovunque e in qualsiasi momento, nonostante l'impiego civile: le centrali nucleari sono, a suo dire, 'strumenti di omicidio', il cui impatto da estrazioni e smaltimenti contaminanti, i cui guasti vengono regolarmente occultati e minimizzati. Sebbene avesse fama di intellettuale pacifista, ammise di essere giunto, a causa dell'indolente passività generalizzata, alla convinzione per cui *"con la nonviolenza non si possa ottenere piú nulla. [...] Milioni di persone, l'intera vita sulla Terra e quindi anche la vita futura, sono minacciate di morte. Non da gente che desidera uccidere persone direttamente, bensì da gente che ne accetta il rischio, e che riesce a pensare solo in termini tecnici e quantitativi"*<sup>1261</sup>, solitamente affaristici. Reputava, quindi, del tutto inconcludente *"opporre una resistenza efficace attraverso metodi affettuosi come la consegna di mazzetti di nontiscordardimé, che i poliziotti non possono neppure prendere perché tengono in mano i manganelli. Altrettanto insensato è digiunare per la pace atomica. Questo produce un effetto solo sul digiunante, cioè la fame; e forse la buona coscienza di aver 'fatto' qualcosa"*<sup>1262</sup>. Denunciava gran parte dei metodi non-violenti proliferati dagli anni '60 in Occidente come 'imbastardimenti tra serietà e gioco', 'azioni-apparenza' meramente teatrali e festive, ritenendo invece *"indispensabile intimidire coloro che detengono il potere e minacciano noi (un 'noi' di milioni). In questo caso non ci resta altro che restituire la minaccia e rendere innocui quei politici che incoscientemente accettano il rischio della catastrofe"*<sup>1263</sup>. Finché il potere pubblico si fonderà sull'uso potenziale o effettivo della violenza, nonché sulla pretesa di costringere i cittadini ad uccidere, incalzava Anders, la contro-violenza 'dal basso' è legittimata, ma al solo scopo di conseguire la non-violenza: *"chi non trova il coraggio di correre il rischio di diventare colpevole, rimane immaturo"*<sup>1264</sup>. Le masse hanno piú paura dei lucidi allarmisti, che di chi fabbrica le menzogne propinate dai mezzi di comunicazione, in un regime tirannico di palese, ma indisturbata rapina delle libertà. Riteneva impossibile, sotto l'odierno dominio dei mass-media, parlare di 'democrazia', per preservare la quale *"è essenziale che si possa avere una propria opinione, e che la si possa esprimere. [...] Da quando ci sono i mass-media e da quando i popoli del mondo siedono confinati davanti al televisore, vengono imboccati d'opinione. L'espressione 'avere una propria opinione' non ha piú senso. [...] Vengono ingozzati"*<sup>1265</sup> di informazioni, che l'umano occidentale medio, succube di un ascolto coatto, si vede somministrare; il cosiddetto 'eremita di massa' resta, così, *"isolato davanti alla sua radio o al suo televisore, e tuttavia riceve il medesimo mangime uditivo e visivo degli altri"*<sup>1266</sup>. Incatenati alla speranza di un miglioramento, osservava il disincantato Anders, tutti delegano e nessuno agisce. Giacché nell'era atomica qualunque guerra distruggerebbe ogni possibile oggetto di contenzioso, dichiararsi pacifisti era ormai tanto ridondante, quanto il diritto all'autodifesa per chi è minacciato di morte; risultava arduo, quindi, non vedere *"come forme di una nuova falsa coscienza, consolatorie e gratificanti, ma sommamente inefficaci, la maggior parte delle azioni (e delle parole, va da sé) dei pacifisti e dei nonviolenti, oggi, di fronte*

---

l'ennesimo scritto 'Visit Beautiful Vietnam. ABC delle aggressioni d'oggi'. Studioso del rapporto tra umano e tecnica, nonché attivista antinucleare, nel 1980 diede alle stampe il secondo volume de 'L'uomo antiquato' e nell'87 l'ultima opera 'Violenza sí o no'. È morto a Vienna nel 1992.

<sup>1261</sup> Günther Anders, *Violenza sí o no: Un dibattito necessario*, Coalizione contro le nocività, Forlì, 1997 [1987]; p. 2.

<sup>1262</sup> Ibidem.

<sup>1263</sup> Ibidem, p. 3.

<sup>1264</sup> Ibidem, p. 22.

<sup>1265</sup> Ibidem, pp. 7-8.

<sup>1266</sup> Ibidem.

*all'aggressività e alla capacità di penetrazione di un sistema di potere che è riuscito a tirar dalla sua i suoi soggetti, i suoi schiavi, e ad anestetizzarli facendone dei complici volontari del loro stesso disastro*"<sup>1267</sup>. Un simile tetto scenario scaturiva per Anders da una causa basilare: il progressivo esautoramento di un umano reso 'antiquato' dalla superiorità delle macchine, rispetto alle quali anche il 'luddismo' di Gandhi era stato, a suo parere, fallimentare. Il pensatore polacco intravedeva, dunque, come unica via d'uscita l'intimidazione e, in extremis, l'eliminazione fisica dei fautori della violenza originaria, solo così superabile: sino a quando governanti e detentori di potere, che equiparano in malafede qualsiasi resistenza o protesta ad atti di violenza, "cercano di dominarci o ricattarci o sottometerci o sterminarci, o fintanto che loro accettano anche solo il rischio di un possibile sterminio (ma questo 'solo' già basta!), [...] noi siamo costretti da questo stato di necessità a rinunciare ad una nostra rinuncia alla violenza. In altre parole: per nessuna ragione ci è consentito di abusare a tal punto del nostro amor di pace, da offrire ai senza scrupoli la chance di annientare noi e i figli dei nostri figli. Guardare in faccia questo pericolo senza alcun turbamento e restarsene poi con le mani in mano, come fa il 99% dei nostri simili, non è una prova di coraggio, e neppure una prova di valore, bensì [...] soltanto di remissività"<sup>1268</sup>. Neanche il sabotaggio di infrastrutture distruttive per l'ambiente trovava scampo nelle elucubrazioni di Anders, visto come tattica funzionale all'obsolescenza programmata già insita nel sistema capitalistico e tutt'al più utile, come ogni altra azione non-violenta, per rabbonire la coscienza; nell'invito al dovere morale di sopprimere chi è pronto a sterminare l'umanità e a devastare gli ecosistemi naturali, culmina la spirale argomentativa di una prospettiva tanto complessa, quanto meritevole di comprensione e approfondimento.

---

<sup>1267</sup> Goffredo Fofi, *Il dovere di insorgere*, Introduzione a: Henry David Thoreau, *La disobbedienza civile – Apologia per John Brown*, BUR, Milano, 2016 (1849); pp. 15-16.

<sup>1268</sup> Günther Anders, *Violenza sí o no: Un dibattito necessario*, Coalizione contro le nocività, Forlì, 1997 [1987]; p. 20.



## CAPITOLO IV

### Non-violenza, pedagogia e decolonialità

*“L’Arca, fondata da Lanza del Vasto, è innanzitutto una scuola di non-violenza [...], un’azione continua, un laboratorio di sperimentazione di istituzioni non-violente.”<sup>1269</sup>*

*“Il semplice e formidabile potere di dire no, di non sottomettersi, di disobbedire, di scioperare, di organizzare un boicottaggio o una non-cooperazione nelle sue mille varianti è sempre stato sotto-stimato, svalutato, segnato da un sigillo di riprovazione da parte delle autorità spirituali, da tutte le istituzioni ed accuratamente occultato nella nostra educazione – potere alla portata di ogni essere umano, che diventa irrefrenabile quando un intero popolo si unisce per tradurlo in pratica.”<sup>1270</sup>*

*“Offrendo mezzi d’azione ai cittadini e restituendo alla politica il suo vero senso e la sua nobiltà, la non-violenza diventa un potente mezzo di formazione civica.”<sup>1271</sup>*

Tutto nella vita può contribuire all’educazione di chiunque di noi; non si comincia a scuola, né si finisce con gli esami. Quando durante il secondo anno di dottorato l’amministrazione universitaria mi concesse la possibilità di contattare un supervisore esterno per proseguire la stesura della tesi, la memoria ripescò dal bacino di ricordi l’incontro con una docente di pedagogia interculturale, Patrizia Panarello, incontrata due anni prima durante un raduno dell’Arca in Italia, nella località catanese di Belpasso, alle pendici dell’Etna. Durante il primo colloquio, la professoressa invitò ad incentrare l’elaborato sul quesito inerente i motivi per cui, a mio giudizio, gli insegnamenti di Lanza del Vasto e, in generale, dell’Arca potrebbero contribuire agli studi interdisciplinari di educazione interculturale alla non-violenza, in un paese per altro mai del tutto guarito da metodi pedagogici violenti di retaggio fascista<sup>1272</sup>. Consapevoli che *“Lanza del Vasto non si esprime in termini*

---

<sup>1269</sup> Jo Pyronnet, *Nouvelles de l’Arche*, anno XIX, n. 5, febbraio 1971; p. 70.

<sup>1270</sup> Pierre Parodi, *De la prise d’otages à la stratégie anti-cités*, in: *Nouvelles de l’Arche*, anno XXX, n° 5, febbraio 1982; p. 76.

<sup>1271</sup> Olivier Maurel, *Nouvelles de l’Arche*, anno XX, n. 2, novembre 1971; p. 29.

<sup>1272</sup> Chi è in disaccordo è gentilmente invitato a ricordare in che modo, tra il 2020 e il 2021, le autorità governative italiane, reagendo alla presunta crisi pandemica, hanno imposto all’intero sistema d’istruzione nazionale non solo vaccinazioni, mascherine e distanziamenti, ma anche un terroristico discorso unico dominante a tutti gli scolari dai dodici anni in su. Un’intera generazione è stata marchiata dalle pretese totalitarie dell’Occidente.

accademici, [per un] suo interesse ad essere persuasivo pedagogicamente verso quelle persone che si pongono in una prospettiva di conversione”<sup>1273</sup> e dopo la scoperta di un ‘passato’ interesse accademico e associativo su percorsi pedagogici inerenti la non-violenza in seno alla stessa società civile molisana<sup>1274</sup>, il presente capitolo è un tentativo non esaustivo, ma entusiasta di risposta<sup>1275</sup>.

#### 4.1 Definizioni e proposte ufficiali

Il Centro Nord-Sud del Consiglio d’Europa ha approvato, dopo undici anni dalla stesura della prima Carta dell’Educazione Interculturale<sup>1276</sup>, un manuale comprensivo di precise linee guida per teorizzare ed implementare un approccio formale e non-formale di educazione interculturale nell’istruzione pubblica, adottato da allora da diverse organizzazioni continentali e mediterranee come testo di riferimento sul tema. Molteplici strategie per l’elaborazione di contenuti, l’individuazione di competenze ed obiettivi pedagogici, la promozione di valori e comportamenti ‘virtuosi’ si sono da allora diffuse nei ventidue paesi aderenti. L’orizzonte verso cui si proietta un tale progetto interdisciplinare è la cosiddetta ‘Global Education’; in lingua italiana, la formula è stata tradotta ed estesa in vari modi, quali educazione alla non-violenza e alla pace, allo sviluppo, alla cittadinanza attiva, all’interdipendenza e alla solidarietà globali, all’ambiente sociale e naturale. Come vedremo più approfonditamente, tale concezione resta agganciata alle categorie epistemologiche, prima ancora che pedagogiche, sociologiche e politiche, della matrice moderno-coloniale di potere, fallendo miseramente nel proposito di generare un’autentica pluralità di sistemi di senso. Riteniamo opportuno, tuttavia, prima di qualsiasi eventuale critica, illustrarne la prospettiva.

L’educazione interculturale, sin dalla Dichiarazione di Maastricht del novembre 2002, è stata descritta come ‘olistica’, intesa cioè a rendere gli individui consapevoli “*delle realtà del mondo, [spingendoli] ad operare, per ottenere una maggiore giustizia, una maggiore equità e un maggiore rispetto dei diritti umani, per tutti e ovunque nel mondo. [Essa comprende altresì] l’educazione allo sviluppo sostenibile, l’educazione alla pace e alla prevenzione dei conflitti*”. Essa nasce nella cornice di un’equilibrata prospettiva globalista<sup>1277</sup>, tesa ad esortare soprattutto i giovani studenti a pensare e

---

<sup>1273</sup> Antonino Drago, *I quattro flagelli di Lanza del Vasto: le sue categorie politiche e intellettuali*, in: Antonino Drago (a cura di), *Il pensiero di Lanza del Vasto: una risposta al XX secolo*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, 2010; p. 142.

<sup>1274</sup> Si allude, in particolare, al libello ‘Altra ComunicAzione: percorso sulla nonviolenza e sull’economia alternativa’ (Ed. Nocera, Campobasso, 2008), raccolta di interventi pronunciati da illustri relatori (fra cui Alex Zanotelli e Franco Gesualdi) durante cinque incontri di approfondimento svoltisi nel 2005 presso la Biblioteca ‘P. Albino’ di Campobasso su temi quali i diritti umani e gli interventi umanitari, la lotta non-violenta a guerre e terrorismo, l’informazione alternativa, l’economia solidale, i nuovi stili di vita. La pubblicazione, gentilmente condivisa con chi scrive dal prof. Fabrizio Nocera, docente UNIMOL, che ne ha curato l’edizione insieme a Gianluigi Giuliano e Luciana Zingaro, è stata dedicata a Piergiorgio Acquistapace, tra i più noti e autorevoli docenti e attivisti non-violenti molisani. [Fonte: Nanni Salio, *Da Barbiana al Molise: un ricordo di Piergiorgio Acquistapace*, Peacelink, 23 agosto 2007: <https://www.peacelink.it/pace/a/22903.html>]

<sup>1275</sup> Si comprenderà nelle conclusioni che l’interpretazione di educazione interculturale (con tutte le sue denominazioni alternative) proposta dal sottoscritto coincide ben poco con quella ‘mainstream’ elaborata e diffusa negli ultimi decenni dagli organismi internazionali e inter-governativi, in primis dal Consiglio d’Europa e dall’UNESCO.

<sup>1276</sup> Vedi allegato n.13.

<sup>1277</sup> “*Fra le conseguenze positive della globalizzazione possiamo annoverare l’allargamento degli orizzonti degli individui, l’accesso alla conoscenza e ai frutti della scienza e della tecnologia, le prospettive multiculturali e interculturali, la moltiplicazione delle opportunità, la crescita personale, il progresso sociale e la possibilità di condividere le idee o di impegnarsi in azioni collettive per fornire una soluzione a problematiche comuni. Le conseguenze negative sono essenzialmente di natura economica, sociale e ambientale. Da un lato, assistiamo all’impoverimento delle società, all’allargamento del divario tra paesi sviluppati e paesi in via di sviluppo, e tra*

agire altrimenti, consci delle fitte interconnessioni fra problemi ecologici, socio-politici ed economici. Questo approccio pedagogico si basa, a livello internazionale, sull'articolo 26 della Dichiarazione Universale dei Diritti Umani<sup>1278</sup>, sull'Agenda 21<sup>1279</sup>, sulla Dichiarazione del Millennio<sup>1280</sup>, su diversi documenti e risoluzioni adottati in seno all'Unione Europea<sup>1281</sup> e al Consiglio d'Europa<sup>1282</sup>, su varie raccomandazioni dell'UNESCO<sup>1283</sup>. In collaborazione con quest'ultima organizzazione, il Movimento Internazionale della Riconciliazione (M.I.R.) redigeva una petizione intitolata 'Manifesto 2000: per una cultura della pace e della non-violenza'<sup>1284</sup>. Consultando il notiziario interno alle Comunità dell'Arca, è stato possibile ritrovare un articolo<sup>1285</sup> redatto dall'ex Direttore Generale dell'UNESCO, René Maheu, con affermazioni apparentemente sovversive: *“Ogni grande vita è una lotta esemplare. La lotta di Gandhi è la lotta umana contro il degrado, lo snaturamento che risulta dalla condizione coloniale da una parte, e dalla civiltà industriale dall'altra. In entrambi i casi, il metodo di preservazione e liberazione si chiama non-violenza. [...] La nonviolenza è una regola d'azione, è un dovere; [...] un'azione innanzitutto spirituale. [...] Il rifiuto del regno della forza sulla verità. [...] É nel mondo e nella storia che bisogna innescare la ritirata dalla sporcizia storica, che è la non-verità imposta come verità”*. La non-violenza, proseguiva il funzionario, è uno stile di esistenza che propone di *“non affermare, né conquistare mai la propria libertà e il riconoscimento della propria dignità per mezzo di una condotta di costrizione o di disprezzo nei confronti dell'umano che è nell'altro, sia esso oppresso od*

---

*individui più e meno privilegiati, ad un abbassamento del livello di vita, alla diffusione di malattie, all'emigrazione forzata, alla violazione dei diritti umani, allo sfruttamento di gruppi sociali deboli, al razzismo, alla xenofobia, ai conflitti, all'insicurezza e ad un individualismo crescente. Dall'altro lato, osserviamo molte ripercussioni sull'ambiente che vanno dall'effetto serra, ai cambiamenti climatici, dall'inquinamento all'esaurimento delle risorse naturali”*. [Fonte: Centro Nord-Sud del Consiglio d'Europa, *Linee Guida per l'Educazione Interculturale – Concetti e Metodologie in materia di educazione interculturale ad uso di educatori e responsabili politici*, Lisbona, 2008; p. 16]

<sup>1278</sup> L'articolo in questione recita così: *“L'istruzione deve essere indirizzata al pieno sviluppo della personalità umana e al rafforzamento del rispetto dei diritti umani e delle libertà fondamentali. Deve promuovere la comprensione, la tolleranza, l'amicizia fra tutte le nazioni, i gruppi razziali e religiosi, e deve favorire l'opera della Nazioni Unite per il mantenimento della pace”*.

<sup>1279</sup> Conferenza delle Nazioni Unite sull'ambiente e lo sviluppo, 1992.

<sup>1280</sup> Risoluzione dell'Assemblea generale, 8 settembre 2008.

<sup>1281</sup> Consensus europeo in tema di sviluppo 2007; Anno europeo del dialogo interculturale, 2008.

<sup>1282</sup> Libro bianco sul dialogo interculturale 2008; Carta del Consiglio d'Europa sull'educazione alla cittadinanza democratica e sull'educazione ai diritti umani, maggio 2010.

<sup>1283</sup> Conferenza generale di Parigi 1974; Dichiarazione e quadro di azione integrato, riguardante l'educazione alla pace, ai diritti umani e alla democrazia, Parigi 1995; Piano Internazionale di realizzazione, 2005.

<sup>1284</sup> Mirante alla promozione della responsabilità partecipativa e intergenerazionale di ciascun individuo a co-generare una cultura della pace imperniata, tra l'altro, su principi di giustizia, libertà, armonia e prosperità, il documento congiunto riprendeva la formula dell'impegno personale: *“1) Rispettare la vita e la dignità di qualunque essere umano, senza discriminazione, né pregiudizio; 2) praticare la non-violenza attiva, rigettando la violenza sotto ogni sua forma: fisica, sessuale, psicologica, economica e sociale, in particolare verso i più poveri e vulnerabili, come i bambini e gli adolescenti; 3) condividere il mio tempo e le mie risorse materiali per coltivare la generosità, ponendo fine all'esclusione, all'ingiustizia e all'oppressione politica ed economica; 4) difendere la libertà d'espressione e la diversità culturale, privilegiando sempre l'ascolto e il dialogo, senza cedere al fanatismo, alla maldicenza e al disprezzo del prossimo; 5) promuovere un consumo responsabile e una modalità di sviluppo che tengano conto dell'importanza di tutte le forme di vita e preservino l'equilibrio delle risorse naturali del pianeta; 6) contribuire allo sviluppo della mia comunità, con la piena partecipazione delle donne e nel rispetto dei principi democratici, al fine di creare insieme nuove forme di solidarietà”*. [Fonte: *Nouvelles de l'Arche*, anno XLVIII, n. 4, marzo-aprile 2000; p. 114]

<sup>1285</sup> René Maheu, *La non-violence de Gandhi*, in: *Nouvelles de l'Arche*, anno XVIII, n° 7, aprile '70, pp. 105-108.

*oppressore*". Anche Maheu, tuttavia, cadeva nella trappola modernista, allorché sosteneva che *"le idee e le pratiche gandhiane non sembrano poter applicarsi alle condizioni dell'azione contro il sotto-sviluppo"*; rispetto a tale illazione, la redazione di *'Nouvelles de l'Arche'* non esitò a puntualizzare: *"l'autore dimentica che uno dei principali articoli della dottrina non-violenta è lo Swadeshi, o indipendenza economica, attraverso cui il villaggio del 'terzo mondo' si sottrae allo sfruttamento moderno, sia esso straniero o nazionale. Esso assicura il pane, il vestiario, la pulizia, l'istruzione, la libertà ai più poveri, ovunque sia stato applicato"*.

Si può constatare, quindi, che l'educazione interculturale è concepita dal 'mainstream' di organismi nazionali, internazionali e sovranazionali come un processo di apprendimento trasformativo<sup>1286</sup> *"della mente e del cuore"*, una pratica sociale di formazione permanente che permetta di transitare gradualmente dall'individualismo, ritenuto causa fondamentale dei conflitti, a spazi aperti di collaborazione e dialogo. È interessante osservare, in simile repertorio di discorsi ufficiali, non solo l'esplicita interpretazione del nazionalismo come disincentivo alla comprensione e al partenariato fra i popoli, ma anche l'importanza assegnata alla partecipazione conciliativa nell'assunzione delle decisioni. *"L'educazione interculturale – precisa il manuale – si propone di sfidare la cupidigia, le ineguaglianze, l'egocentrismo, attraverso la cooperazione e la solidarietà, anziché dividere gli individui attraverso concorrenza, conflitti, paura e odio"*, valorizzando il ruolo prezioso dell'istruzione non formale, la condivisione di soluzioni 'glocali', la non-repressione di canali espressivi proposti da gruppi e persone emarginate. L'accezione non scade, quindi, nel pessimismo nichilista, ma ambisce a *"fornire le chiavi di lettura che consentono una valutazione realistica dei problemi d'attualità [...], senza ricorrere alle immagini negative di un mondo irrimediabilmente immerso nel grigiore e condannato a un destino funesto"*<sup>1287</sup>. 'Giustizia sociale' e 'sviluppo sostenibile' ne rappresentano le orbite tematiche di fondo, con una speciale attenzione alla risoluzione costruttiva e non-violenta dei conflitti. L'innovazione pedagogica in tal senso è altamente incoraggiata, specialmente laddove si rivela generativa di comunità solidali di apprendimento ('learning communities') mutuamente 'impollinanti'. La 'Giornata scolastica della non-violenza e della pace', *Dia Escolar de la No-violència i la Pau*<sup>1288</sup>, in catalano-balearico, è stata una magnifica anticipazione di questo auspicio. Istituita nel 1964 in Spagna dal poeta, pedagogista e pacifista maiorchino Llorenç Vidal, profondo estimatore di Lanza del Vasto e co-autore di un apprezzabile 'Ideario No-violento'<sup>1289</sup>, suo lemma è: *"Cerca la tua Luce interiore e coltiva la Bontà di cuore verso tutti gli esseri [...] come forza della tua vita: di tutti i tuoi pensieri, le tue parole, le tue azioni"*. La sua campana rintocca da allora in molti paesi del mondo ogni 30 gennaio, anniversario dell'assassinio del Mahatma, persino nella scuola dell'Arca, dove gli alunni ne ascoltavano gli insegnamenti filando insieme la lana.

Si deduce già da tale preambolo quanto il concetto di educazione interculturale sia non solo in costante evoluzione, ma anche in parziale contestazione rispetto al sistema imperante: il proposito di *"aprire gli occhi delle persone"* è, infatti, ribadito a più riprese. Di cruciale importanza è considerata anche la correlazione fra le conoscenze astratte della riflessione teorica e le esperienze concrete nel

---

<sup>1286</sup> All'analisi delle problematiche globali è accostata la riflessione sulle possibili alternative a paradigmi e modelli dominanti, in direzione di una *"cittadinanza interculturale responsabile"*.

<sup>1287</sup> Centro Nord-Sud del Consiglio d'Europa, *Linee Guida per l'Educazione Interculturale*, Lisbona, 2008; p. 17.

<sup>1288</sup> Diffusa a livello internazionale, è praticata oggi in molti paesi, anche in scuole italiane. Sin dalla fondazione, il motto proposto su cui riflettere insieme è il seguente: *"Amore universale, non-violenza e pace. L'amore universale è meglio dell'egoismo, la non-violenza è migliore della violenza, la pace è migliore della guerra"*.

<sup>1289</sup> Llorenç Vidal e Eulogio Díaz del Corral, *Ideario No-violento*, Ponent, Mallorca, 1981.

quotidiano, fuse in una prassi rinnovata a livello ‘micro’, ‘meso’ e ‘macro’ su temi di particolare rilevanza, quali il multiculturalismo, le violenze strutturali, i mezzi di comunicazione di massa, la lotta a pregiudizi, indottrinamento, propaganda e manipolazioni: lo stimolo ad uno “*scambio di elementi identitari*” resta, però, piuttosto aleatorio, in quanto è evidente che la comprensione di convinzioni, opinioni, credenze, emozioni e sentimenti altrui potrebbe essere perseguita anche con mezzi eticamente opachi. Le competenze correlate al dialogo, tra cui ascolto attivo, rispetto, affermazione costruttiva, chiarezza, fiera gentilezza, creatività sono poste in risalto, così come la capacità di far fronte alla complessità, all’incertezza oppure l’uso oculato delle tecnologie. Gli autori del testo non sembrano accorgersi, tuttavia, che esortare ad una “*cittadinanza interculturale*” produce una contraddizione in termini, giacché tanto ‘cittadinanza’, quanto ‘cultura’ sono concetti originati ed enunciati in contesti occidentali. Essi non negano, comunque, che “*per poter raggiungere gli obiettivi di una qualsiasi attività educativa, il suo contenuto dovrà essere direttamente legato ai metodi utilizzati dal gruppo di apprendimento*”<sup>1290</sup>, quindi al processo di acquisizione.

Giacché mira al consolidamento di un’atmosfera di fiducia, alla comprensione dei rapporti diretti e indiretti tra forme di potere e ingiustizie, alla valutazione delle azioni da compiere, gli approcci metodologici consigliati dall’educazione interculturale sono cooperativi, dinamici, responsabilizzanti, interattivi, motivanti, democratici, autocritici, empirici, persino artistici e artigianali, sempre abilmente modulati in base a età, lingua, capacità, interessi e ‘humus culturale’ del gruppo di apprendimento. È consigliabile, inoltre, che siano ancorati a questioni di importanza planetaria. Anche la storicità dei processi individuali e sociali è presa seriamente in considerazione, così come un eventuale riconoscimento dell’impossibilità di raggiungere una sintesi tra punti di vista confliggenti: “*anche se l’educazione interculturale è sinonimo di resistenza allo status quo, essa non dovrebbe mai essere vista come una minaccia, bensì piuttosto come una sfida positiva in grado di arricchire e ampliare l’identità nazionale e culturale*”<sup>1291</sup>. Ritroviamo qui la medesima aporia di chi intende resistere conformandosi: latrice di speranza, l’educazione interculturale ricerca un buon equilibrio fra la necessità di cambiamento e la volontà di stabilità, suscita ottimismo e gradimento, attinge con cautela alle esperienze personali, caldeggia lo spirito di servizio, la flessibilità e il lavoro in rete. Quanto la visione in esame rischia di restare intrappolata nella distorsione semantica per cui la non-violenza è ridotta a mero calderone di tattiche da riproporre, traspare, tuttavia, dalla riga seguente: “*in materia di educazione interculturale ciò che importa non è lo strumento, ma il modo in cui viene utilizzato*”<sup>1292</sup>. Soprattutto in ambito accademico anglosassone, infatti, la non-violenza è stata ridotta nell’ultimo secolo alla compilazione di un ricettario di tecniche, fino “*a farne una specie di enciclopedia della non-violenza (corredata da moltissimi insegnamenti pedagogici)*”<sup>1293</sup>. Il ricorso ai mezzi di comunicazione di massa e al ‘cyberspazio’ è ritenuto in quest’ottica ammissibile, purché si comprenda bene la distinzione tra informazione e conoscenza: le lunghe esposizioni destinate a uditori passivi, ad esempio, sono chiaramente scoraggiate. Sullo sfondo di questo approccio

---

<sup>1290</sup> Llorenç Vidal e Eulogio Díaz del Corral, *Ideario No-violento*, Ponent, Mallorca, 1981; p. 28.

<sup>1291</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>1292</sup> *Ibidem*, p. 36. A riprova dell’origine collettanea, quindi dell’eterogeneità apparentemente contraddittoria del testo, è interessante imbattersi più avanti in affermazioni quali “*il processo riveste altrettanta importanza quanto il risultato finale*” (p. 41) o addirittura “*il processo di organizzazione di un’azione di educazione interculturale è spesso più importante del risultato*” (p. 44).

<sup>1293</sup> Antonino Drago (a cura di), *Il pensiero di Lanza del Vasto: una risposta al XX secolo*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, 2010; p. 134.

pedagogico si stagliano sia il relativismo culturale<sup>1294</sup>, in cui gerarchie o giudizi sprezzanti in seno alla pluralità di culture non sono ben accette, sia l'esortazione a valorizzare la trasversalità disciplinare.

La posizione istituzionale sull'educazione interculturale non si spinge, dunque, oltre il modello democratico del multiculturalismo, dell'inclusione sociale, della cittadinanza attiva, della partecipazione, del decentramento amministrativo. Sono queste le colonne portanti su cui la forma dello stato-nazione ha poggiato, a fini di incorporazione selettiva, la sua peculiare traduzione eurocentrica della non-violenza gandhiana nell'ultimo secolo. Consideriamo, quindi, in quali modi la riflessione pedagogica occidentale si è articolata in correnti dissonanti rispetto al dominante metodo di trasmissione omologante.

## 4.2 Un panorama pedagogico controcorrente

Interrogativi e perplessità su principi, caratteristiche e scopi del modello educativo imperante, cioè produttivo, efficientista, standardizzante e antropocentrico, sovrabbondano. Si osserva comunemente che l'infinita varietà di conoscenze ed esperienze umane è impacchettata in 'curricula' somministrati agli allievi, la cui immaginazione creativa da bambini o adolescenti viene incasellata in sistemi burocratizzati di istruzione obbligatoria nazionale, riprodotta in edifici artificiali, al riparo da famiglia, comunità, natura. Sin dall'avvio dell'involuzione industriale e consumistica, qualsiasi cosa è stata trattata come 'risorsa', utile per ricavare crescita economica o arricchimento privato. La consapevolezza, già acquisizione secolare presso popoli invasi, sterminati e oppressi dai 'civilizzatori', di quanto l'accumulazione illimitata e centripeta di capitali, per mezzo di estrazione, produzione, distribuzione, consumo e manipolazione demografica si approssimi sempre più a un'immane suicidio di massa, si è diffusa dagli anni '70 anche nell'abbagliato Occidente. Eppure, il sistema scolastico ha continuato ad essere trattato *"come una 'panacea' contro ogni sorta di problema sociale; se ci sono tensioni di classe o razziali, perturbazioni economiche o sindacali, oppure minacciose eresie ideologiche o religiose, si tende ad usare l'istruzione pubblica per immunizzare la generazione successiva nella speranza di far magicamente sparire simili problemi. [...] Proprio come una monocoltura non è un ecosistema salubre, così l'educazione standardizzata non sostiene una sana società democratica. La democrazia prospera nella diversità di prospettive ed esperienze, convogliate in un dialogo aperto e dinamico che consenta a prospettive più ampie e verità più estese di emergere attraverso la collaborazione e la sintesi. Gestione sociale ed uniformità intellettuale non sono compatibili con la democrazia partecipativa."*<sup>1295</sup>

È opinione tanto diffusa, quanto osteggiata che la 'scuola' afferente al modello di istruzione dominante sia programmata per servire gli interessi dello stato e delle grandi imprese, sebbene indorati da appelli alla coscienza ecologica e alla responsabilità sociale, sotto la quotidiana pioggia, altamente acidificante, di distrazioni ricreative. Glissate come fantasiose, le alternative sono state già da tempo silenziate e marginalizzate dal complesso mediatico-accademico-scientista: la stessa 'pedagogia sperimentale', tra i settori scientifici disciplinari nel sistema d'istruzione italiano, è mantenuta impermeabile ad infiltrazioni decoloniali<sup>1296</sup>. Eloquente, in quanto esempio lampante di

---

<sup>1294</sup> Gli obiettivi dell'educazione interculturale si traducono, a tal proposito, in: sciogliere il nodo dell'etnocentrismo; sviluppare cooperazione ed empatia tra e verso altri sistemi di senso; acquisire capacità comunicative e identità collettive oltre le frontiere simboliche delle varie culture.

<sup>1295</sup> Ron Miller, *The Self-Organizing Revolution: Common principles of the educational alternative movement*, Holistic Education Press, Vermont, USA, 2008; pp. 28-29.

<sup>1296</sup> Si vedano, a questo proposito, i due tomi della ricca opera collettanea a cura di Catherine Walsh, *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*, Abya Yala, 2017.

censura preventiva, fu un incontro risalente agli anni quaranta dell'Ottocento, in cui il politico Horace Mann (1796-1859), promotore del 'nuovo ordine industriale' e architetto dell'istruzione pubblica negli Stati Uniti d'America, vietò al suo collega educatore e filosofo trascendentalista Bronson Alcott<sup>1297</sup> di intervenire in un convegno pubblico, giacché questi era reo di nutrire opinioni avverse all'esistenza dello stato. A distanza di quasi due secoli, *“accogliere la fine di questo sistema è di fatto l'unica risposta realistica e moralmente ragionevole”*<sup>1298</sup>. Innumerevoli famiglie, per i motivi e con le aspettative più disparate, hanno da almeno settant'anni fondato e vivacizzato piccole scuole indipendenti, veicolando reti e pubblicazioni alternative in una promettente 'rivoluzione dell'auto-organizzazione', protesa verso l'ambito traguardo di un'istruzione emancipata dalla perversa funzione di fucina disciplinante, fabbrica di cittadini mansueti e lavoratori obbedienti: già solo l'assurdità di costringere giovani umani a sacrificare intere ore di vita tra banchi *“è una violazione della natura non meno oltraggiosa della distruzione di foreste vergini”*<sup>1299</sup>.

La coscienza ecologista, sviluppatasi nell'opinione pubblica occidentale all'insegna della co-creazione e del partenariato, ha suggerito che, diversamente dalla statica logica meccanicistica, verticistica e uniformante, i sistemi dinamici, eterogenei e complessi restano, come in natura, quelli più sani. La standardizzazione dell'istruzione, proprio come nel caso delle monoculture, è considerata deleteria. Fino agli anni '60, le opzioni educative includevano in Europa un ventaglio piuttosto limitato di soluzioni: scuole pubbliche, istituti religiosi o parrocchiali, enti privati elitari. La rivoluzione puerocentrica<sup>1300</sup> mostrava ormai da tempo i suoi limiti, mentre dai primi anni '70 il movimento delle 'scuole libere'<sup>1301</sup> conosceva una notevole espansione. La pubblicazione dei celebri testi 'Deschooling Society'<sup>1302</sup> di Ivan Illich (1926-2002) nel 1970 e 'Teach Your Own'<sup>1303</sup> di John Holt (1923-1985) nel 1983, nonché la ventata di 'rinnovamento carismatico' cristiano, portarono in auge le pratiche di 'homeschooling'. L'istruzione domestica autogestita ha compreso da allora una pluralità, più o meno sovversiva, di opportunità personalizzate: *“i numerosi modelli di educazione non standardizzata riflettono diversi aspetti dello sviluppo del fanciullo, varie comprensioni di ciò che una conoscenza essenziale rappresenta e molteplici stili psicologici e culturali”*<sup>1304</sup>.

---

<sup>1297</sup> Bronson Alcott (1799-1888) è stato un educatore e filosofo trascendentalista statunitense, che introdusse nella sua metodologia pedagogica le idee di Pestalozzi, l'assenza di punizioni, il vegetarianismo, puntando al perfezionamento dello spirito umano; si attivò per i diritti delle donne e contro lo schiavismo. Esposto a persecuzioni e ostracismo, visse in maniera itinerante, fondando la comunità di 'Fruitlands', che durò sette mesi.

<sup>1298</sup> Ron Miller, *The Self-Organizing Revolution: Common principles of the educational alternative movement*, Holistic Education Press, Vermont, USA, 2008; p. 2.

<sup>1299</sup> Ibidem, p. 4.

<sup>1300</sup> Si tratta in generale di un insieme di teorie pedagogiche novecentesche, dette anche 'pedocentriche', che pongono il bambino al centro dell'azione educativa e didattica, rivendicandone il valore come persona e, quindi, il diritto a uno 'sviluppo armonico e integrale', fondato sul rispetto della sua autonomia, spontaneità, libertà e attività creativa.

<sup>1301</sup> Sorto negli Stati Uniti tra gli anni '60 e i primi anni '70, il movimento delle 'free schools' si compose di varie alternative educative innovative, basate spesso su metodi decisionali di partecipazione diretta e ritmi autogestiti dagli alunni.

<sup>1302</sup> Il testo completo dell'opera è reperibile al seguente collegamento: <https://archive.org/details/DeschoolingSociety>.

<sup>1303</sup> È possibile reperire il testo a questo indirizzo: [http://playpen.meraka.csir.co.za/~acdc/education/Dr\\_Anvind\\_Gupa/Learners\\_Library\\_7\\_March\\_2007/Resources/books/teachyourown.pdf](http://playpen.meraka.csir.co.za/~acdc/education/Dr_Anvind_Gupa/Learners_Library_7_March_2007/Resources/books/teachyourown.pdf).

<sup>1304</sup> Ron Miller, *The Self-Organizing Revolution*, Holistic Education Press, 2008; p. 31.

La ‘trasmissione’, quale metodo pedagogico maggiormente praticato, presenta almeno tre indubbi aspetti positivi: riconosce che la raccolta e la memorizzazione di informazioni sono parte integrante del processo educativo, sebbene negli ultimi due secoli la conoscenza accumulata sia stata prevalentemente empirica e il tasso di cambiamento sociale abbia accelerato; assume che la relazione educativa si fonda su uno scambio personale tra mentore e discepolo, ma reifica la conoscenza ‘somministrata’ dal suo detentore, dalle cui aspettative dipende la valutazione del processo di apprendimento. Nelle corporazioni di arti e mestieri, come pure nelle confraternite religiose, la trasmissione si rivela necessaria per la preservazione delle tradizioni sapienziali, ma non sempre “*definisce un ampio corpo di conoscenza – un curriculum – come elemento essenziale, tendendo ad utilizzare mezzi inflessibili*”<sup>1305</sup>. L’efficacia di questo antico approccio può essere commisurata anche nell’arena accademica, dove è estremamente semplice identificare chi decide cosa sia plausibile pensare, imparare, comunicare. Accordando, tuttavia, a élites culturali l’autorità di sancire la rilevanza e la plausibilità di uno specifico insieme di conoscenze, se ne consolida inevitabilmente il potere a discapito del dibattito pubblico e di ogni altra iniziativa in controtendenza. Diversamente persuasi sono, invece, quanti ritengono che “*il dialogo scongela i ruoli dell’insegnante e dell’apprendista. Rompe il rigido stampo del modello di trasmissione [...], presuppone che ciascuno insegna e apprende, perché tutti conoscono e insieme cercano di conoscere di più. L’opposizione tra ‘docente’ e ‘discente’ è così radicata nel nostro linguaggio, che è difficile trovare dei termini che rendano giustizia alla relazione dialogica. Forse l’approssimazione migliore è parlare [...] del ‘docente-discente’ che incontra il ‘discente-docente’*”<sup>1306</sup>.

Una delle più audaci opposizioni al modello trasmissivo ha avuto origine nella galassia di prospettive pedagogiche libertarie, ispirate dall’imperativo di interferire il meno possibile con l’autonomia dei soggetti coinvolti. In quest’ottica, l’apprendimento ha sempre inizio da bisogni, obiettivi e desideri dei singoli: fulcro del processo diventa così “*l’esplorazione interamente auto-motivata di qualunque cosa appaia importante al discente*”<sup>1307</sup>. È questa l’anarchica visione, non solo ottocentesca, di autori quali William Godwin (1756-1836)<sup>1308</sup>, Leo Tolstoj (1828-1910)<sup>1309</sup>, Francisco Ferrer<sup>1310</sup>, Sébastien Faure<sup>1311</sup>, Paul Robin<sup>1312</sup>, Domela Nieuwenhuis<sup>1313</sup>, per citarne solo alcuni: proiettata verso

---

<sup>1305</sup> Ibidem, p. 32.

<sup>1306</sup> Brian Wren, *Education for Justice*, Orbis Books, NY, 1977; p. 21.

<sup>1307</sup> Ibidem, p. 33.

<sup>1308</sup> Cfr.: Peter Marshall, *Demanding the impossible: A history of anarchism*, Fontana Press, Londra, 1993; pp. 212-213.

<sup>1309</sup> Cfr.: Ibidem, pp. 365-366.

<sup>1310</sup> Educatore anarchico e anti-clericale catalano, Francisco Ferrer (1859-1909), ferroviere e massone, fu l’artefice di una rete di scuole libertarie nell’area di Barcellona, ispirata a idee ed esempi che circolavano in altri contesti europei di fine Ottocento. Arrestato nel 1909 con l’accusa di orchestrare un’insurrezione popolare, fu giustiziato, suscitando un’onda di indignazione e una proliferazione di istituti formativi alternativi a lui ispirati in tutto il mondo.

<sup>1311</sup> Tra i primi esponenti dell’anarchismo di sintesi (sforzo per la convergenza delle varie correnti anarchiche nella sorgente unica senza aggettivi), il pedagogista francese Sébastien Faure (1858-1942), ex-seminarista ed ex-socialista, fondò la rivista ‘Le Libéraire’ nel 1895 insieme a Louise Michel, poi una scuola libertaria nel 1904 denominata ‘La Ruche’ (L’Alveare).

<sup>1312</sup> Il pensatore francese Paul Robin (1837-1912) fu l’ideatore di un metodo di ‘educazione integrale’ presso un orfanotrofio nel biennio 1869-1870, di impronta atea e internazionalista, in cui si combinava il lavoro intellettuale con quello fisico, impegnando gli studenti in ben diciannove laboratori artigianali (panetteria, tipografia, fotografia, costruzioni, ecc...). Militante dell’Associazione Internazionale dei Lavoratori, nel 1896 fondò la ‘Lega per la Rigenerazione Umana’ in cui caldeggiava i metodi contraccettivi e il controllo delle nascite nella classe operaia. Si consiglia, a proposito dell’approccio pedagogico robiniano e dei dibattiti da lui ispirati e attualmente in corso in Francia,



un'auspicata indipendenza intellettuale, essa esplora, in maniera dissolutrice e creatrice al contempo, gli orizzonti di un umano capace di rinnovarsi sulla base di libere esperienze e propensioni innate. Qui la soppressione dello sfruttamento e dei suoi 'mandanti' politici va di pari passo con *“un processo educativo e culturale caratterizzabile come un'educazione alla libertà e alla responsabilità, [che] permetterà l'emersione e l'interiorizzazione da parte degli individui di norme etiche il cui rispetto generale renderà inessenziali le istituzioni statali”*<sup>1314</sup>. Lo stesso Neill<sup>1315</sup>, celebre fondatore delle scuole Summerhill, riteneva che l'obiettivo primario dell'educazione fosse il conseguimento della felicità, impossibile in presenza di repressione e coercizione autoritaria, causa prima di violenza e corruzione. Non pochi autori, comunque, hanno diffidato dal postulato evoluzionista, insito anche nell'anarchismo 'classico', secondo cui *“l'educazione e lo sviluppo comunitari basteranno per trasformare la società d'un sol colpo. L'educazione libertaria si è basata a volte sull'illusione che l'ordine delle cose cambierà quando gli uomini si comporteranno in base alla loro ragione. È disconoscere il peso delle condizioni di vita che paralizzano e falsano l'intelligenza, ignorano la deformazione che i rapporti di dominazione e di sfruttamento fanno subire a tutte le relazioni*

---

il testo di recente pubblicazione: Mathieu Depoil, Fabien Groeninger, Delphine Patry e Sylvain Wagnon, *L'éducation intégrale: pour une émancipation individuelle et collective*, Atelier de création libertaire, Lione, 2022.

<sup>1313</sup> L'intellettuale sindacalista ed ex-pastore pacifista libertario olandese Ferdinand Domela Nieuwenhuis (1846-1919) avviò varie riviste di stampo antimilitarista e anarchico, rivelandosi nel tempo un importante punto di riferimento, tra gli altri, per Bart De Ligt e Clara Wichmann.

<sup>1314</sup> Alain Perrinjoquet, *Idéal libertaire et idée de droit naturel*, in: 'De quel droit? Droit et anarchie', Rivista Réfractons n. 6, inverno 2000; p. 63.

<sup>1315</sup> *“Che la società sia malata nessuno può negarlo; che la società non voglia emanciparsi dalla sua malattia è altrettanto innegabile. [...] In un certo senso il nostro compito in quanto insegnanti è lottare contro una psicologia di massa, una psicologia da pecora. [...] L'educazione dovrebbe produrre bambini che sono al contempo individui e persone in grado di vivere in comunità: ciò è senza dubbio il risultato dell'auto-governo. In una scuola ordinaria l'obbedienza è una virtù, al punto che pochi nella loro vita futura metteranno in questione alcunché. [...] Tristemente le masse indottrinate finiscono per accettare i mali come dati di fatto. [...] Tento invano di capire perché l'umanità compie tanto male. Non posso credere che il male sia innato, che ci si un peccato originale. [...] So per esperienza che bambini allevati con auto-governo e libertà non odieranno ebrei e 'negri'; non picchieranno altri bambini, né li colpevolizzeranno per motivi di sesso; non spaventeranno mai altri bambini con racconti di un Dio punitivo. [...] L'umanità potrebbe essere curata dalla sua infermità se potessimo sbarazzarci della famiglia compulsiva, della scuola disciplinata, delle religioni contrarie alla vita. [...] L'unica cura che dovrebbe essere praticata è la cura dell'infelicità. Un bambino difficile è un bambino infelice. Egli è in guerra con se stesso e, di conseguenza, con il mondo. L'adulto difficile si trova nella stessa barca. [...] Tutti i crimini, gli odi, le guerre possono essere ricondotti all'infelicità”*. Alexander S. Neill aveva fondato Summerhill nel 1921 insieme alla consorte, grazie ad esigue donazioni. Erano convinti che qualsiasi bambino racchiude un'innata saggezza pratica. Se lasciato libero, senza alcun suggerimento adulto, riesce a svilupparsi in base alle proprie capacità, maturando un senso di piena autostima. Le lezioni a Summerhill, oggi come allora, sono facoltative: i programmi esistono solo come linee guida per gli educatori, mentre i giovani allievi possono decidere liberamente se frequentarle o dedicarsi al gioco. L'approccio, libertario e anti-autoritario, non si impernia né sulla paura del castigo, né su favoritismi o aspettative proiettive degli educatori; esso è anzi amorevole e responsabilizzante, improntato a mutuo rispetto, vigilanza, dono e fiducia. I laboratori artigianali e artistici abbondano, come pure le riunioni generali per l'assunzione delle decisioni (autogoverno assembleare con voto a maggioranza), la risoluzione dei conflitti, racconti e rappresentazioni teatrali, musica, sport e danze. Chiave della felicità, secondo Neill, è la scoperta di uno o più interessi a cui dedicare la propria vita. Purtroppo, commentava alla luce di quarant'anni di esperienza, *“la nostra educazione, la politica e l'economia conducono alla guerra. Le nostre medicine non curano molte malattie. La nostra religione non ha abolito l'usura e il furto. Il nostro roboante umanitarismo ancora permette all'opinione pubblica di approvare il barbaro sport della caccia. [...] La politica non salverà l'umanità. Non lo ha mai fatto. Gran parte dei giornali politici sono pieni di odio tutto il tempo. Troppi sono socialisti perché odiano il ricco, piuttosto che amare il povero. [...] La scuola non risolve la questione fondamentale: tutto il greco, la matematica e la storia di questo mondo non aiuteranno a rendere le case più amorevoli, il bambino libero da inibizioni e il genitore libero da nevrosi. Il futuro di Summerhill può essere in sé e per sé ben poco importante. Ma il futuro dell'idea di Summerhill è della massima importanza per l'umanità. Le nuove generazioni devono godere dell'opportunità di crescere in libertà. Concedere libertà significa dispensare amore. E solo l'amore può salvare il mondo”*. [Fonte: A. S. Neill, *Summerhill*, Pelican Books, Harmondsworth, Inghilterra, 1968]

umane”<sup>1316</sup>. Appare urgente, pertanto, emanciparsi quotidianamente dalla morale autoritaria inculcata sin dall’infanzia, ispirando altri modi armoniosi di vita umana.

Una terza prospettiva pedagogica molto diffusa sostiene che l’apprendimento si sostanzia in un processo sociale e interpersonale, che richiede luoghi favorevoli alla collaborazione e all’indagine. Né oggettivo, né del tutto soggettivo, il sapere si costruisce nelle relazioni tra gli individui e con l’ambiente circostante. Le odierne prassi inter-generazionali di ‘condivisione cooperativa’ e ‘linguaggio integrale’, attente alla comunicazione non-violenta e alla costruzione di comunità, così come le teorie sull’apprendimento progressivo, possono rientrare in questa cornice: esse coinvolgono i discenti in progetti di lungo periodo ispirati a valori di giustizia sociale, con riferimento a ‘capacità umane’ presentate come universali. La postura pedagogica della ‘Società Religiosa degli Amici’ è, in simile contesto, un esempio calzante: *“poiché la spiritualità Quacchera è radicata nella scoperta interiore della verità in un contesto di supporto, la loro pratica educativa implica una ricerca collaborativa di senso e conoscenza all’interno di una comunità scolastica di cura. Inoltre, giacché questa tradizione è motivata dall’imperativo di ‘dire il vero al potere’ e costruire una società più giusta e pacifica, l’educazione Quacchera mira ad elevare la consapevolezza dei giovani su questioni globali”*<sup>1317</sup>.

Secondo gli insegnamenti di John Dewey (1859-1952), l’educazione non dovrebbe centrarsi interamente sul bambino, ma modularsi parallelamente anche in base ai problemi socio-politici che l’infanzia e la gioventù affrontano giorno per giorno. La salvaguardia delle tradizioni e la realizzazione personale del discente passano così in secondo piano rispetto all’urgenza di innescare una trasformazione sistemica e istituzionale più ampia. I docenti ispirati, invece, dallo slancio rifondativo freiriano<sup>1318</sup> *“non si sarebbero più preoccupati di politicizzare i loro insegnamenti. Nella lotta contro guerra, imperialismo, segregazione e gli altri mali della società moderna, essi decisero che l’educazione è intrinsecamente politica in qualsiasi circostanza”*<sup>1319</sup>. Nessun modello di istruzione può essere a loro avviso neutrale, così che l’espressione ‘pedagogia critica’ ha assunto il significato di sforzo per educare alla responsabilità sociale: *“lo sviluppo della coscienza critica aiuta le persone a liberarsi da ogni sorta di dominazione culturale, sia essa deliberata o inconscia. Laddove il potere culturale è strumento dell’ingiustizia politica ed economica, sviluppare una coscienza critica è un primo passo verso la libertà ed uno dei compiti principali dell’educazione per la giustizia”*<sup>1320</sup>. Persino la libertà perde qualsiasi sfumatura volontaristica e la scelta personale risulta insufficiente. Le iniziative private o domestiche sono, pertanto, meno apprezzate dagli animatori di questo filone, che vi scorgono anzi un ‘ritiro dal mondo’, contribuendo in maniera significativa ai dibattiti sulle vie educative alternative resta e sollevando sani interrogativi sul senso stesso dell’educazione in generale.

Le dimensioni spirituali dell’umana esistenza rappresentano l’ambito su cui si concentrano quanti operano in una quinta prospettiva pedagogica, tra i principali esponenti della quale possono essere

---

<sup>1316</sup> René Furth, *Formes et tendances de l’anarchisme*, Librairie Publico, Parigi, 1967 ; p. 86.

<sup>1317</sup> Ron Miller, *The Self-Organizing Revolution*, Holistic Education Press, 2008; p. 37.

<sup>1318</sup> Il pedagogista e filosofo brasiliano Paulo Freire (1921-1997), esule politico per molti anni, è stato l’autore del celebre libro ‘Pedagogia dell’Oppresso’ apparso nel ’68, iniziatore di una prospettiva di pedagogia critica, erede in particolare del marxismo e del pensiero fanoniano, ancora fiorente oggi ovunque nel mondo; grazie ad essa è stata decostruita qualsiasi pretesa di neutralità del sistema di istruzione, che se non diventa leva di liberazione resta strumento di reintegrazione transgenerazionale nel regime dominante.

<sup>1319</sup> Ron Miller, *The Self-Organizing Revolution*, Holistic Education Press, 2008; p. 38.

<sup>1320</sup> Brian Wren, *Education for Justice*, Orbis Books, NY, 1977; p. 62.

menzionati il sistema ideato da Maria Montessori (1870-1952), le scuole Waldorf ispirate sin dal 1919 dall'antroposofia di Rudolph Steiner (1861-1925), nonché l'opera di maestri quali Śrī Aurobindo (1872-1950), Omraam Mikhaël Aïvanhov e Hazrat Inayat Khan (1882-1927). Caratteristica comune è una concezione di livelli educativi corrispondenti agli stadi settennali di trasformazione lungo il cammino di maturazione interiore, orientato alla realizzazione del sé, o spirito individualizzato. L'apprendimento avviene, quindi, in un contesto fortemente strutturato, dove l'insegnante guida con autorevolezza, ma senza autaritarismo, né auto-referenzialità, gli allievi e i discepoli nella scoperta dei bisogni più profondi e autentici della loro anima.

L'educazione integrale, infine, presuppone, nella rielaborazione di Miller, la necessità di osservare qualunque fenomeno nella sua interezza: *“poiché il mondo è ben più vasto e intricato di quanto qualsiasi limitato concetto possa contenere, ai fini di una genuina conoscenza è necessaria una postura di apertura radicale”*<sup>1321</sup>. Due testi, entrambi risalenti al 1983, sono considerati i pilastri di questo movimento olistico in Occidente: *‘To Know as We are Known’* (*‘Conoscere come siamo conosciuti’*) di Parker Palmer e *‘Insight-Imagination’* (*‘Discernimento-Immagine’*) di Douglas Sloan. Cruciale secondo questi autori è la fitta trama di relazioni viventi mediante la quale il discente conosce il mondo: *“connessioni significative tra sé e società, umanità e natura, intelletto ed emozione, adulto e bambino, storia e presente. L'educazione olistica cerca di espandere la ricchezza di significato di tutto ciò che esperiamo, ponendo qualsiasi conoscenza in contesti più ampi, [incoraggiando] una trasformazione personale e culturale – la genesi di nuovi significati e di una coscienza più inclusiva”*<sup>1322</sup>. Tutte le altre prospettive pedagogiche sono qui accolte come valide sorgenti, in un tacito intento di bilanciare libertà e struttura, individualità e responsabilità sociale, saggezza e spontaneità. Questo visione educativa, detta anche *‘trasformativa’*<sup>1323</sup>, non si riduce a metodo o programma di studi preconfezionato, ma punta all'intero patrimonio di risorse interiori degli insegnanti: sensibilità, autoanalisi, forza di volontà, cura, amore. Suo obiettivo dichiarato resta la piena espressione della nostra comune umanità.

### 4.3 La pedagogia non-violenta gandhiana

Un prezioso ausilio, grazie al quale ricollegare il pensiero di Shantidas e la testimonianza dell'Arca al panorama più ampio di opzioni pedagogiche contemporanee, si rintraccia nel pregevole volume collettaneo *‘Il Mahatma Gandhi: ideali e prassi di un educatore’*, pubblicato dall'Istituto di Propaganda Libreria di Milano nel 1994. I curatori, pur sfiorando l'essenzializzazione di concetti spinosi e tutt'altro che scontati, condividevano la previsione per cui *“spetterà all'India, tornata padrona di se stessa e del suo retaggio culturale, diffondere nel mondo un'educazione alla spiritualità, capace di riscattare l'uomo dal materialismo e di insegnargli a vivere in piena sintonia con tutto l'universo, secondo la suprema legge della Verità”*<sup>1324</sup>. Nel saggio *‘Non violenza come educazione degli adulti’*, risposta al decennio dedicato nel 2001 dall'UNESCO alla pace e alla non-violenza per l'infanzia, il professor Antonino Drago riconosceva quanto la società massificata odierna abbia esposto le persone ad un processo di decadenza così rapido e generalizzato, che neanche le istituzioni religiose in crisi, rinchiusi in una sfera puramente consolatoria, sembrano in

---

<sup>1321</sup> Ron Miller, *The Self-Organizing Revolution*, Holistic Education Press, 2008; p. 42.

<sup>1322</sup> Ron Miller, *The Self-Organizing Revolution*, Holistic Education Press, 2008; p. 43.

<sup>1323</sup> Cfr.: Satish Kumar e Pavel Cenkl (a cura di), *Transformative Learning: Reflections on 30 Years of Head, Heart and Hands at Schumacher College*, New Society Publishers, Gabriola Island, Canada, 2021.

<sup>1324</sup> Donatella Dolcini, Enrico Fasana e Caterina Conio (a cura di), *Il Mahatma Gandhi: Ideali e prassi di un educatore*, Istituto Propaganda Libreria, Milano, 1994; p. 6.

grado di affrontare. “*Se una società del genere può continuare a sussistere e a prosperare è perché dispone di due forze sociali trainanti. Da un lato, la razionalità di un sapere scientifico che, imponendosi come unica, determina le soluzioni di ogni tipo di problema [...]; dall’altro, strettamente legato alla scienza, il potere sociale accumulato nell’economia, nella cultura, nell’armamento. Basta essere funzionali a queste strutture di potere, perché un uomo si senta crescere materialmente e nei rapporti sociali*”<sup>1325</sup>. Il perverso tumulto moralistico inscenato dapprima con la presunta emergenza pandemica, poi con la solidarietà in nome della resistenza armata, convalidano anche oggi questo ragionamento. Con un intento ben diverso dal militaresco patriottismo umanitario tinto di internazionalismo neoliberale, tanto il Mahatma, quanto Shantidas agirono politicamente “*senza imporre e senza imporsi, neanche con gli strumenti democratici delle leggi: la loro è una democrazia movimentista e autogestionaria, una democrazia che tratta da adulti tutti e che nello stesso tempo richiede a tutti un impegno da adulti: non un semplice voto o una semplice opinione, ma l’impegno di vita, fino a cambiare vita, svincolandosi dal ruolo sociale, pronti ad ogni ruolo sociale*”<sup>1326</sup>. Può dedursi da riflessioni simili l’incoerenza di chi si professa non-violento senza rinunciare a comodità e privilegi: “*la risposta della Comunità dell’Arca all’Occidente del XX secolo è stata soprattutto quella educativa [...]. Infatti, secondo Lanza del Vasto, ai suoi tempi non si poteva fare altro che gettare semi*”<sup>1327</sup>.

Il celebre studioso di svedese adozione, Giuliano Pontara, dedicava il suo brillante intervento intitolato ‘*Nonviolenza e Educazione*’ alle peculiarità intercettate in un’idealtipica personalità non-violenta<sup>1328</sup>, analizzando i fattori pedagogici più o meno favorevoli al suo sbocciare. Rileva, in primis, un alto senso di inibizione morale rispetto all’esercizio o alla minaccia della violenza sotto ogni sua forma, il che non si sostanzia in un rifiuto cieco di intervento in casi eccezionali, ma in una costante ricerca di possibili alternative non-violente. La seconda è la capacità di riconoscere la violenza anche quando è mascherata da abuso di potere. La terza, cruciale, è la propensione ad identificarsi “*con gli altri, con le loro gioie e le loro pene più che con i ruoli, le autorità, il potere, le leggi*”<sup>1329</sup>. La quarta è la negazione di qualsiasi autorità ‘de jure’, il rifiuto cioè di speciali obblighi morali di obbedienza assoluta alla legge umana, esortando alla disobbedienza civile laddove necessario. La quinta è un’ampia fiducia nei confronti del prossimo, senza fomentare alcun sospetto: al nemico da abbattere si sostituisce un antagonista complementare da persuadere, depositario di una coscienza. La sesta implica il principio cardinale del dialogo e uno spiccato spirito critico, immunizzante contro propagande e indottrinamenti. La settima qualità riguarda l’abilità di condurre un conflitto in maniera costruttiva, rintracciando fini sovraordinati ai meri interessi delle singolarità coinvolte. L’ottava caratteristica è il coraggio; la nona è la perseveranza nella lotta; la decima è la disposizione ad affrontare qualsiasi sacrificio. Osiamo aggiungere, come undicesima qualità, il rigetto di ogni abuso di potere, proprio e altrui.

---

<sup>1325</sup> Ibidem, p. 311.

<sup>1326</sup> Donatella Dolcini, Enrico Fasana e Caterina Conio (a cura di), *Il Mahatma Gandhi: Ideali e prassi di un educatore*, Istituto Propaganda Libreria, Milano, 1994; p. 313.

<sup>1327</sup> Antonino Drago (a cura di), *Il pensiero di Lanza del Vasto: una risposta al XX secolo*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, 2010; p. 26.

<sup>1328</sup> Questi suoi spunti sarebbero poi confluiti nell’opera: *La personalità nonviolenta*, Edizioni Gruppo Abele, Torino 1996.

<sup>1329</sup> Donatella Dolcini, Enrico Fasana e Caterina Conio (a cura di), *Il Mahatma Gandhi: Ideali e prassi di un educatore*, Istituto Propaganda Libreria, Milano, 1994; p. 22.

La coscienza globale gandhiana, comprensiva di simili virtù, “*rappresenta un avanzamento cruciale nella millenaria crescita pedagogica dell’umanità per quanto concerne le norme morali*”<sup>1330</sup>. Una personalità autoritaria, di converso, può manifestarsi in atteggiamenti di scarsa autostima e sottomissione, nonché in comportamenti autodistruttivi; essa si radica più facilmente nel fanciullo su cui è esercitata una ripetuta violenza da parte degli adulti, allorché è “*posto in stati di intensa angoscia, paura, panico, terrore in seguito a minacce di vario tipo, o in seguito a dure critiche, o a dileggio, disprezzo, emarginazione*”<sup>1331</sup>. Analogo effetto possono avere tanto l’esposizione a violenze tra i genitori, quanto frustrazioni dovute alla ricerca di prestigio negli adulti; i propugnatori degli approcci militareschi sono convinti del contrario. Una terza concausa, che può bloccare lo sviluppo del giovane verso una personalità non-violenta, è un approccio educativo moralista e rigorista, che prevede di solito rigide e severe aspettative, ambizioni e pressioni. Il rischio è qui inculcare “*una morale formalistico-burocratica atta a mettere in primo piano una pretesa di ordine legalistico, e nell’ambito della quale al posto della solidarietà [...] viene messa una pretesa di obbedienza incondizionata alle regole, o per amore delle regole stesse o in quanto considerate ordini emanati da una presunta assoluta autorità legittima*”<sup>1332</sup>. All’estremo opposto dello spettro pedagogico non ritroviamo le derive permissive, bensì un’integrità etica di rispetto, fiducia e amorevole fermezza. In ambito scolastico, l’educazione alla non-violenza invita a “*prendere le distanze da metodi didattici fondati sull’insegnamento meccanico, sul premio, il bel voto a chi risponde in modo giusto; e dare invece priorità a metodi didattici in cui la ricerca della verità è dominante e nell’ambito dei quali può essere importante che il giovane risponda in modo sbagliato*”<sup>1333</sup>. Nessuna istituzione scolastica può essere, infatti, un ‘distributore di fatti’ politicamente neutrale: è anzi proprio quando pretende di mostrarsi come tale che si tramuta in “*cane da guardia dell’ideologia imperante*”<sup>1334</sup>. Una scuola non-violenta sarà, quindi, chiamata a dissacrare innanzitutto l’immaginario statale e bellico, inducendo riflessioni su temi anche scottanti quali “*il ruolo del nazionalismo e dell’egoismo nazionale come fattori di conflitto, di violenza e di guerra; il problema del militarismo e delle strutture economiche, sociali, burocratiche ad esso connesse; il ruolo dell’industria bellica e della politica di difesa del proprio paese*”<sup>1335</sup>. Ugualmente cruciale è la disponibilità ad aprirsi ad altri sistemi culturali e religiosi, a ‘cosmovisioni’ e ‘antropovisioni’ altre, nonché l’incentivo della solidarietà e della cooperazione tra i discendenti.

Giorgio Renato Franci, in *‘Dall’antico a Gandhi: la spiritualità come educazione di un popolo’*, metteva in risalto come l’esempio gandhiano avesse accelerato il distacco dalla ‘violenza educativa’ del sistema coloniale britannico in India, dove uno stuolo di approfittatori usava gli studi svolti nella metropoli per imporsi come intermediari e dominare di fatto sul resto della popolazione. Il boicottaggio del sistema di istruzione fu, pertanto, sin dal 1920 parte integrante del programma di non-cooperazione. La ‘demodidattica’ gandhiana armonizzava lavoro manuale, responsabile

<sup>1330</sup> Antonino Drago, *Fondamenti spirituali della nonviolenza*, in: Donatella Abignente e Sergio Tanzarella, *Tra Cristo e Gandhi: L’insegnamento di Lanza del Vasto alle radici della nonviolenza*, San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo, 2003; p. 144.

<sup>1331</sup> Donatella Dolcini, Enrico Fasana e Caterina Conio (a cura di), *Il Mahatma Gandhi: Ideali e prassi di un educatore*, Istituto Propaganda Libreria, Milano, 1994; p. 26.

<sup>1332</sup> Donatella Dolcini, Enrico Fasana e Caterina Conio (a cura di), *Il Mahatma Gandhi: Ideali e prassi di un educatore*, Istituto Propaganda Libreria, Milano, 1994; p. 28.

<sup>1333</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>1334</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>1335</sup> *Ibidem*, p. 26.

consumo alimentare, igiene, ricerca spirituale: ambiti di vita a cui “*richiamano con grande chiarezza gli antichi istituti educativi: l’ashrama, il gurukula: centri di formazione integrale in cui vivono in rapporti simbiotici di tipo familiare il maestro e i discepoli*”<sup>1336</sup>.

Gaetano Favaro, nella relazione *‘Pedagogia della verità nell’ortoprassi gandhiana’*, evidenziava a questo proposito come il proposito implicito del ‘Nai Talim’ fosse in primo luogo l’alleggerimento interiore dal peso di attaccamenti, identificazioni e desideri mondani. Questo mirabile metodo prevede, infatti, un addestramento dell’intera struttura fisica, vitale, mentale e intellettuale, un incoraggiamento alla solidità morale, all’umiltà, alla fede nella libertà, alla consapevolezza della propria fallibilità, sotto la guida indispensabile di attenti maestri senza mire di controllo. Agli antipodi rispetto alla trasmissione intellettuale razionalista e utilitarista su modello inglese, “*la visione pedagogica di Gandhi punta all’ortoprassi*” imperniata sugli ‘anga’ del Raja Yoga, in particolare su ‘Yama’ e ‘Niyama’ (vedi appendice II), nonché sui principi basilari di ‘Swaraj’<sup>1337</sup>, ‘Swadeshi’, ‘Satyagraha’ e ‘Sarvodaya’<sup>1338</sup>. In una circolarità costante tra sfera interiore ed esteriore, nonché tra dimensione umana, cosmica e divina, l’incedere storico è letto come “*un processo educativo dialettico, che impedisce all’eterno ritorno di essere identico. La coincidenza degli opposti non può bloccare un divenire le cui potenzialità sono inesauribili*”<sup>1339</sup>.

Fulvio Cesare Manara ribadì, nel saggio *‘Gandhi e l’istruzione: lo schema di Wardha’*, l’anelito onnicomprensivo insito nell’approccio pedagogico del Mahatma, ricordando come nel Nai Talim la scuola fosse concepita come ‘cuore pulsante’ della vita di villaggio: l’istruzione, obbligatoria fino ai sette anni, era promossa come chiave di liberazione. Piuttosto che scrittura, lettura e calcolo matematico, che erano da secoli le priorità dello schema coloniale, Gandhi (come decenni dopo avrebbe fatto Satish Kumar) si ispirò al sistema pestalozziano<sup>1340</sup> “*delle ‘3H’, ossia hand (mano), heart (cuore) e head (testa)*”<sup>1341</sup>: componenti imprescindibili per “*la formazione integrale della personalità*”<sup>1342</sup>. L’apprendimento di uno o più mestieri agricoli-artigianali non alienanti avrebbe

---

<sup>1336</sup> Ibidem, p. 46.

<sup>1337</sup> Cfr.: Arya Bhushan Bhardwaj, *Acharya Vinôbâ Bhavê: Life and Mission*, Jai Jagat Mahotsava, Gandhi-in-Action, New Delhi, 1984; p. 20. Si può qui leggere a tal proposito: “*è bene mettere in risalto che ‘Swaraj’ per Gandhiji e Vinôbâ non era un mero obiettivo politico, bensì anche un fine spirituale. Esso, pertanto, deve essere conseguito per l’umanità intera*”. Si evince, quindi, che il significato, palesemente anarchico, di ‘Swaraj’ implicava l’invito a non esercitare/subire potere su/da nessuno.

<sup>1338</sup> Questi quattro pilastri sono così sinteticamente combinati da Pontara: “*una società volta a realizzare il benessere di tutti (sarvodaya) deve essere una società che si governa da sé (swaraj), politicamente indipendente, e ciò è possibile solo se essa è formata da cittadini autonomi, che hanno effettivo controllo sulle risorse economiche del loro paese; e in quanto non fondata sullo sfruttamento di altre società e affidandosi soltanto al satyagraha come modalità di lotta, anche contro eventuali aggressioni esterne, la società sarvodaya deve essere una società swadeshi, vale a dire il più possibile autosufficiente*” [Giuliano Pontara (a cura di), Introduzione a: M. K. Gandhi, *Teoria e pratica della non-violenza*, Einaudi, Torino, 1996 (1973); p. CXXXVI]

<sup>1339</sup> Donatella Dolcini, Enrico Fasana e Caterina Conio (a cura di), *Il Mahatma Gandhi: Ideali e prassi di un educatore*, Istituto Propaganda Libreria, Milano, 1994; p. 151.

<sup>1340</sup> Il pedagogista svizzero Johann Heinrich Pestalozzi (1746-1827) fu fortemente influenzato dalle idee di Rousseau. Gli obiettivi educativi del metodo da lui ispirato e ancora praticato in molte parti del mondo sono: sviluppare il potere divino dell’amore e la benevolenza; ‘potenziare’, nobilitare e riconoscere la dignità di chiunque; aiutare a superare gli istinti egoistici e a ritrovare pace interiore e felicità; favorire l’osservazione, l’esame attento e la formulazione di giudizi realmente autonomi; onorare l’unicità di ciascuno, incentivando l’autodisciplina, l’intraprendenza e la maturazione di competenze lavorative; insegnare il valore della parsimonia, della generosità e dell’appagamento. [Fonte: <https://pestalozziworld.com/>]

<sup>1341</sup> Ibidem, p. 225.

<sup>1342</sup> Lamberto Borghi, *Educazione e società nel pensiero di Gandhi*, Azione Nonviolenta, anno VII, n. 1, gennaio 1970; pp. 5-6.

favorito non solo lo sviluppo delle facoltà pratiche, psicologiche, intellettive e sociali negli studenti, riscattando occupazioni disprezzate, ma anche l'inter-disciplinarietà e l'attualità dell'insegnamento, apportando graduali benefici in termini di sussistenza e riduzione del disagio nelle comunità di villaggio: l'umano, infatti, affermava Gandhi, *“non è né semplice intelletto, né mero corpo animale, non è cuore o anima soltanto. È necessaria una appropriata e armoniosa combinazione di queste realtà per costruire l'uomo integrale e costituire una vera economia dell'educazione”*<sup>1343</sup>. Il Nai Talim, come enucleato anche da Caterina Conio in *‘Continuità dell'insegnamento gandhiano: il Mahatma e Vinôbâ Bhave’*, ha sempre posto l'accento sul processo di auto-educazione, sull'osservazione del mondo, sull'attenzione al prossimo, sul rinnovamento di se stessi; la non-violenza, pertanto, *“non può essere equiparata ad evitare le guerre e i disordini, tanto meno ad una azione che riduca al minimo i cambiamenti sociali. La pace senza giustizia non ha senso”*<sup>1344</sup>.

Anche Armando Alonso Piñeiro è stato un attento studioso dell'approccio educativo gandhiano<sup>1345</sup>. Ricordava, innanzitutto, come per il Mahatma la consueta equiparazione tra analfabetismo e ignoranza non avesse alcun senso: l'apprendimento doveva, infatti, avvenire in ambienti naturali puliti e ordinati, abbracciando insieme all'orticoltura, allo studio del sanscrito e alla recitazione di inni devozionali anche conoscenze concrete e tecniche, traducibili in lavori artigianali immediatamente applicabili nel contesto socio-economico circostante. L'insegnante diventava, di conseguenza, la persona *“in armoniosa simbiosi di azione e pensiero che, apprendendo anch'essa un mestiere, lo avrebbe trasmesso direttamente ai suoi alunni, tutto in funzione di un amore devoto e di un alto senso umano”*<sup>1346</sup>: l'educatore si convertiva, quindi, durante i primi anni di vita del discente, in una vera e propria 'alma mater', asse portante della sua esistenza volitiva. Convinto che la purezza fosse una qualità connaturata allo spirito, Gandhi prediligeva metodi incentrati sulla narrazione e sull'esempio, piuttosto che sulla somministrazione di testi scritti. Il piano pedagogico, approvato durante la Conferenza Educativa Nazionale di Wardha del 1937, si articolava, non a caso, in quattro priorità: garanzia di un'istruzione gratuita per sette anni su scala nazionale; utilizzo della lingua madre di ciascun alunno; processo di apprendimento basato su uno o più mestieri produttivi; remunerazione dei maestri assicurata da un sistema di parziale auto-finanziamento esteso agli stessi alunni<sup>1347</sup>. Persino gli studenti universitari erano indicati come potenziali vettori di emancipazione politica<sup>1348</sup>.

#### 4.4 La filosofia educativa dell'Arca

È possibile comprendere la visione pedagogica dell'Arca seguendo una concatenazione selezionata di riflessioni ed esperienze susseguitesesi nel tempo, che compongono un brillante mosaico vivente di educazione alla non-violenza. Nel solco di Etienne Chomé, la frequenza e la lunghezza delle

---

<sup>1343</sup> Citato in: Luciano Capuccelli, *Alcune riflessioni sulle idee educative di Gandhi*, Azione Nonviolenta, anno VII, n.1, gennaio 1970; p. 8.

<sup>1344</sup> Donatella Dolcini, Enrico Fasana e Caterina Conio (a cura di), *Il Mahatma Gandhi: Ideali e prassi di un educatore*, Istituto Propaganda Libreria, Milano, 1994; p. 249.

<sup>1345</sup> Armando Alonso Piñeiro, *Crítica de la razón violenta*, Ed. Depalma, Buenos Aires, 1977; pp. 187-200.

<sup>1346</sup> Ibidem, p. 191.

<sup>1347</sup> Per una descrizione dettagliata dei metodi educativi gandhiani, sperimentati in primis presso la scuola di Sevagram, si veda: Lanza del Vasto, *Vinôbâ o il Nuovo Pellegrinaggio*, Jaca Book, Milano, 1980 [1954]; pp. 134-136.

<sup>1348</sup> Cfr. Malcolm Adiseshiah, *El Gandhi y los estudiantes frente a la política*, El Correo, UNESCO, ottobre 1969.

citazioni, qui come altrove, manifesta “l’intento di nominare e rintracciare l’apparizione di un nuovo paradigma nella vita e nel pensiero umani. Piuttosto che riformulare in termini miei e per mia convenienza l’idea centrale di un autore, rinviando in nota al suo riferimento, ho preferito lasciare la parola ai testimoni impegnati”<sup>1349</sup>. Cominciamo, pertanto, da una perla di corrispondenza<sup>1350</sup> risalente a metà anni ’50 tra Lanza del Vasto e un suo giovane discepolo indiano, incontrato durante il suo secondo pellegrinaggio.

#### 4.1. Scambio epistolare tra Nimai Bhai e Shantidas

NB: “Sono responsabile di un’esperienza educativa. Intendo conciliare la spiritualità con l’etica e l’economia. Il villaggio intero sarà la scuola e tutti i suoi membri gli studenti, mentre le materie di studio saranno le attività rurali e civili. Voi non ignorate che la nostra filosofia non è come la vostra; l’Occidente ha diviso il campo dell’educazione in diversi scompartimenti: cultura generale, scienze, lettere, tecniche, religione... I saggi orientali, invece, custodivano l’unità di tutte queste sfere, insegnando ai giovani la scienza della vita. Nondimeno, sin dall’incursione occidentale, tutta la nostra educazione è stata scossa e abbiamo perso la nostra filosofia. E’ giunto perciò il tempo di ‘riorientarci’. Comanderete che questa esperienza educativa impone la più grande indipendenza. [...] Potete concedermi la vostra benedizione e i vostri consigli su come poter condurre un villaggio-famiglia-scuola? Ho deciso di non ricorrere ad alcun sussidio finanziario del governo centrale o locale, né di alcuna associazione, perché temo che mi imporrebbero oneri e direttive di ostacolo alla mia libertà.”

S: “Mio giovane fratello, conservate la vostra purezza. [...] Fate bene a rifiutare l’aiuto del governo e avete ragione a pensare che simili aiuti vi sarebbero d’impedimento. Ma il denaro dei donatori privati non ha più valore. Come prima cosa, mettetevi alla ricerca di una squadra di maestri di scuola che abbiano pronunciato il ‘dono della vita’ (Jivan Dan) e che non hanno bisogno di nient’altro, se non di cibo e vestiti. Costoro [...] lavoreranno insegnando e insegneranno per lavoro, spiegando a tutti come operare in maniera più intelligente e risparmiare tempo e sofferenza: saranno l’esatto contrario di un peso per i campi e i laboratori del villaggio. [...] La vita, la pace, la libertà: ecco l’unico salario che merita il lavoratore. L’unico salario. La libertà è incompatibile con il salario: colui che accetta di farsi pagare per le sue giornate di lavoro vende il suo corpo come lo schiavo o la prostituta. [...] Chiunque paga un salario (proprietario, società anonima o stato) diventa negriero o secondino, compratore e mercante di schiavi o prosseneta. La politica di un sistema simile, sia esso chiamato impero o democrazia, non può generare altro che servitù e corruzione. Il padre non paga suo figlio, né il fratello suo fratello. Qualsiasi pagamento interpone tra gli umani relazioni false e fallaci. Per i vostri villaggi, dunque, c’è una sola economia ammissibile: istituire la distribuzione gratuita quotidiana o settimanale di tutti i beni prodotti in comune, acquistati o ricevuti. [...] Vigilare affinché brāhmana avanzati nella conoscenza delle Scritture e nella pratica della meditazione istruiscano la vostra gioventù nella recitazione dei mantra e la rivolgano verso la devozione. [...] Mio caro giovane amico, siate drastico e intransigente, non cercate, come fanno altri attorno a voi, di accomodare le vostre tradizioni spirituali e sociali con le ‘esigenze del secolo presente’, poiché il solo accomodamento fra queste due sfere è quello dell’Agnello con il Lupo: è assodato che il Lupo mangia l’Agnello. Eppure avanza rapidamente il tempo in cui persino la modernità sarà superata. É sempre più chiaro che questo mostruoso sviluppo si incammina verso la conflagrazione. Sappiate conservare la fede malgrado coloro che predicano il

<sup>1349</sup> Étienne Chomé, *Le nouveau paradigme de non-violence*, Éd. CIACO, Louvain-la-Neuve, Belgio, 2017; p. 15.

<sup>1350</sup> Nouvelles de l’Arche, anno V, n. 2, novembre 1956, pp. 17-23.



*trionfo del 'Tempo Presente', poiché l'Avvenire appartiene a quanti non si lasceranno soggiogare, né sedurre dal principe di questo mondo."*

Passiamo, quindi, all'esposizione di Roland Marin, compagno dell'Arca della prima ora, per il secondo numero della collana di approfondimenti curati dal gruppo di studio parigino 'Économie, Société, Non-violence', pubblicato nel luglio 1969. Significativamente, il documento originale qui tradotto è stato ritrovato durante le consultazioni bibliografiche svolte presso l'archivio del Centro Internazionale di Ricerche sull'Anarchismo (C.I.R.A.) a Marsiglia.

#### 4.2. L'Azione Educativa nell'Arca

##### Principi dell'educazione dei bambini

*"L'educazione odierna mira in qualsiasi ambito all'adattamento in una società profondamente malata. Come un essere umano sano può a malapena resistere in una società malata, così quest'ultima non sarà in grado di formare individui sani. La morale generalmente impartita consiste soprattutto nel rispetto di una specifica regola del gioco: i bambini devono imparare ad essere obbedienti e gentili nei confronti degli adulti, che fissano le norme educative; rispettosi verso i superiori, poiché è ritenuto 'utile nella vita'; ad astenersi dal furto, giacché esistono svariati altri metodi più efficaci per arricchirsi a spese altrui.*

*Un'educazione non-violenta sarebbe, quindi, oltremodo esigente. Occorrerebbe instillare nel fanciullo la coscienza dell'alterità sin dalla più tenera età, il rispetto dei bisogni e delle libertà del prossimo. In quest'ottica, qualsiasi provocazione maliziosa, ogni angheria verso un soggetto più debole o atto di crudeltà verso gli animali, dovrebbero essere considerati infinitamente più gravi di un'esternazione di rabbia, di un momento di disobbedienza, della rottura di un oggetto di valore. In seguito, la conoscenza di altri popoli dovrebbe incentivare l'espansione di questa coscienza della diversità e della varietà all'intero pianeta. Un altro principio da praticare, da quando il bambino riesce a distinguere il 'vero' dal 'falso', è la sincerità: [...] nulla di solido può essere fondato sulla menzogna. A un'età più avanzata, sarebbe importante incentivare l'apprendimento delle responsabilità e dello spirito di iniziativa. [...] Infine, non dovrebbe essere trascurata l'educazione al coraggio fisico: i non-violenti ne avranno senz'altro molto bisogno nelle generazioni future.*

*Questi valori dovrebbero chiaramente essere trasmessi senza rigidità, né autoritarismo: il principio di 'coscientizzare', piuttosto che imporre regole costrittive, vale innanzitutto nei confronti di bambine e bambini. Ciò presuppone genitori che siano padroni dei propri nervi, intelligenti, capaci di dare il buon esempio. La mancanza di tali qualità si rivela il problema più frequente. Senza dubbio le persone che leggono queste righe, magari già iniziate alla non-violenza, potranno riflettere e cercare di applicare tali principi, se non lo hanno già fatto. Un lavoro ulteriore di approfondimento è, tuttavia, necessario (...). Sarebbe auspicabile che i genitori, persuasi dalla necessità di un simile cambiamento di visione educativa, formino gruppi che si aiutino vicendevolmente nella ricerca teorica e nella prassi, condividendo idee ed esperienze. Ciò interesserebbe soltanto una minima parte della popolazione. Bisognerebbe, comunque, prima di tutto educare gli adulti.*

##### La scuola

*Moltissimo sarebbe da fare in quest'ambito: ma una riforma dell'insegnamento può essere decisa soltanto dallo stato, espressione della società che combattiamo. La scuola sarà sempre concepita per conservare i valori di questa società. Possiamo enunciare i nostri principi e cercare di farli penetrare negli ambienti dei docenti, spesso molto ricettivi alle nuove idee, che non sono poi tutto sommato così nuove. Ricade così sugli sventurati insegnanti il compito di barcamenarsi tra i programmi imposti.*

*L'educazione dominante riflette, inoltre, la cultura di una specifica classe: quella borghese. Il figlio dell'operaio o dell'agricoltore, ancor di più quello del sotto-proletario, si confronta con manuali che descrivono un mondo ben diverso dal proprio, che impiegano parole a cui non si è avvezzi, che utilizzano nozioni estranee. Il giovane borghese, invece, grazie all'educazione ricevuta sin da piccolo, ha pieno accesso a un insegnamento per lui progettato. Non c'è da stupirsi, quindi, se gli universitari sono in maggioranza figli di borghesi, liberi professionisti e funzionari. [...]*

*Le attitudini di ciascun bambino dovrebbero, in buona sostanza, poter essere sviluppate lasciando libero spazio ai loro talenti naturali, senza badare alla posizione sociale dei rispettivi genitori. Ciò si traduce in un sistema di educazione personalizzata, con insegnanti più numerosi e meglio formati. A tal fine, sarebbe anche necessario che le menti migliori non siano più drenate dall'industria, sfruttati per ideare la pleora di marchingegni automatici e gingilli elettronici che imbrattano la nostra civiltà.*

*Bisognerebbe ripensare senz'altro anche i contenuti dell'insegnamento, la sua scala di valori culturali. Non è scontato, ad esempio, che un bambino gitano dotato per la musica e la danza, piuttosto che per il calcolo dell'interesse composto, debba diventare un infelice inetto a confronto del 'bravo scolaro' per cui vale il contrario. L'intelligenza astratta è una buona cosa, così come lo sviluppo artistico. Idealmente sarebbe auspicabile formare personalità equilibrate, che non soffrano di lacune troppo gravi in nessun ambito e le cui inclinazioni siano onorate e sviluppate senza una mera valutazione in funzione della produttività, del rendimento e di altri criteri centrali nella nostra società consumistica. La storia, inoltre, non dovrebbe tradursi in esaltazione dello sciovinismo nazionale, ma comprendere l'umanità passata di qualunque nazione, anche e soprattutto dei suoi errori per evitare di commetterli nuovamente. Anche la geografia dovrebbe focalizzarsi sulla conoscenza di altri popoli. Le scienze naturali dovrebbero suscitare la meraviglia al cospetto della natura, la fratellanza verso tutti gli esseri viventi. Simili raccomandazioni non hanno alcun senso per le menti pragmatiche. Formare umani, insomma, non dovrebbe 'servire a qualcosa'.*

### L'educazione degli adulti

*Affrontiamo ora una problematica ardua, poiché l'adulto si barda in genere dietro solidi pregiudizi, incatenato all'interesse, inghiottito dalle convenzioni sociali. Per sottrarvisi, l'agitazione superficiale e i discorsi roboanti sono insufficienti. L'azione di massa può avere successo solo se imperniata sui desideri condivisi dalla maggioranza, che di solito non sono fra i più nobili. Possono esserci certamente eccezioni in cui la folla è indotta a trascendersi con grande entusiasmo, spesso guidate da personalità straordinarie. In generale, però, semmai riuscite a farvi acclamare da diecimila astanti, state attenti a non dire asinerie o almeno non andate troppo in profondità.*

*Le azioni in piccoli gruppi o a livello individuale sono scoraggianti per l'apparente lentezza; eppure, esse possono rivelarsi più rapide del previsto quando determinano effetti in progressione geometrica, cioè praticamente quando si riesce ad attrarre nuovi militanti. Bisogna considerare altresì il graduale cammino delle coscienze. Quando lanciate idee del tutto opposte a ciò che è generalmente ammesso, potete aspettarvi di essere trattati quanto meno da dolci sognatori. Un anno dopo incontrerete nuovamente chi si era preso gioco di voi e constaterete con sorpresa che ha cominciato a riflettere, a porsi delle serie domande.*

*L'efficacia di un simile lavoro sulle coscienze è decuplicato se adottate come banco di prova la vostra vita personale. L'azione non-violenta, tuttavia, richiede un impegno troppo audace, l'accettazione di sacrifici troppo duri. Bisogna perciò saperla impiegare efficacemente, per una causa che meriti, in un frangente psicologico propizio, dopo una preparazione adeguata.*

*Nel complesso, il rinnovamento radicale della società non è poi così utopistico come si potrebbe credere. Bisogna solo trovare quei punti deboli rispetto ai quali i nostri sforzi saranno più efficaci. Benché adattamento e conformismo vadano di pari passo, i difetti della società sono troppo evidenti per restare inosservati. Un po' dappertutto si vedono individui lottare contro gli abusi senza osare neanche immaginare cambiamenti più incisivi. Dal momento in cui un singolo contesta la società su qualche punto, sarà costretto a riflettere e diventerà più ricettivo. Senza dubbio, manterrà la sua priorità: per qualcuno il disarmo, per altri la tutela della natura, per altri ancora l'assistenza agli indigenti. Resta comunque auspicabile nella lotta occupare un posto ben preciso, al fine di non disperdersi. È altrettanto utile conservare uno sguardo d'insieme, una presa di coscienza globale delle possibili alleanze e sinergie tra i diversi gruppi militanti.*

*Particolarmente ricettivi alle nuove idee sono i giovani, finché non restano troppo invischiati nella 'grande macchina'. Nelle nostre società, l'adolescente è quasi un fuori-legge. Il bambino è rinchiuso in uno status ben definito: deve obbedire agli adulti senza assumersi alcuna responsabilità. Diverrebbe poi adulto d'un sol colpo, rinunciando ai sogni, pensando all'avvenire, piegandosi senza reticenze a tutte le costrizioni sociali. In un dato momento critico, soprattutto nella classe borghese, dove l'adolescenza si prolunga dopo gli studi, sarà tollerata qualche banale eccentricità, simile a quelle che papà e mamma si erano permessi alla stessa età, sapendo bene che si tratta dell'ultimo futile soprassalto di indipendenza prima della capitolazione. Perché una rivolta costruttiva e durevole riavvampi, invece, basterebbe qualche 'fratello maggiore' a interpretare il ruolo di apripista: non sarà facile però farsi accettare, perché l'adolescente nutre un'istintiva sfiducia verso le tempie grigie e le calvizie venerande. Cionondimeno, non bisogna neanche essere troppo conformi e capitolare dinnanzi alla cospirazione tacita degli adulti [...].*

*Per concludere, consideriamo una delle cause principali di temporaneo insuccesso nelle scuole gandhiane in India. I primi educatori del 'Nai Talim', infatti, avevano ricevuto una formazione pedagogica occidentale: loro stessi non avevano mai beneficiato di un'educazione non-violenta. [...] La non-violenza, con il suo spirito e le sue prassi, può essere tramandata solo da adulti che la praticano costantemente, dopo aver disimparato molti comportamenti acquisiti prima e altrove. Siamo ben lontani dalla sentenza del tribunale di Orléans, dove i giudici non hanno esitato a privare dei diritti civili proprio un gruppo di educatori non-violenti.”*

4.3. È possibile riconoscere le maggiori prospettive di riferimento per la prassi pedagogica sperimentata presso la tribù gandhiana dagli anni '60 agli anni '90 in due articoli<sup>1351</sup>, scritti a distanza di dieci anni l'uno dall'altro, dal compagno Gérard Weyer, a lungo principale precettore all'interno dell'Arca: figurano tra loro Don Milani, Maria Montessori, Célestin Freinet (1896-1966), Rudolph Steiner, Ovide Décroly<sup>1352</sup> e i 'Liberi Bambini di Summerhill'. “Senza saperlo, la scuola dell'Arca risponde a numerose domande, ma ne pone alcune ben più imbarazzanti, perché in rottura completa con il sistema costituito: non vogliamo che i nostri bambini si integrino nella società di profitto e di violenza istituzionale, pur vigilando affinché abbiano la possibilità e la capacità di esercitare un'attività di servizio all'esterno della comunità, se non desiderano restarvi o condividere la nostra maniera di vivere”. L'educazione non-violenta posta in essere all'Arca, quindi, parte dal presupposto che nella stessa comunità “la scuola si radica, trae sostentamento, sboccia, trovando in essa l'immagine vivente del suo desiderio di crescita. Detto altrimenti, l'educazione non è competenza di

<sup>1351</sup> Gérard Weyer, *L'École de la Communauté de l'Arche*, Nouvelles de l'Arche, anno XXVI, n° 1, ottobre 1977, pp. 168-176; *L'école de l'Arche*, NdA, anno XXXV, n° 6, luglio-agosto 1987, pp. 90-94.

<sup>1352</sup> Il medico, massone e insegnante belga Ovide Décroly (1871-1932) è stato fautore di un metodo pedagogico incentrato sui 'bisogni biosociali' dell'infanzia, secondo un 'apprendimento globale' orientato da 'centri di interesse', scoperta della natura e 'classi-laboratorio'.

*una sola persona, ma di tutti, essendoci coerenza tra ciò che vivono i bambini e gli adulti. D'altra parte, il nostro scopo non è 'fabbricare dei piccoli non-violenti'. [...] Non c'è alcun 'indottrinamento'. [...] La scuola non è circoscritta fra quattro mura, ma si espande in un ampio territorio in cui vivono circa centocinquanta persone, che praticano i loro mestieri sul posto. [...] La scuola per i bambini dell'Arca è il loro stesso luogo di vita, [...] dove godono di una grande libertà. I bambini si incaricano in prima persona della pulizia, del riscaldamento e della manutenzione della loro scuola. Non ricevendo denaro né dalla comunità, né dallo Stato, essi si autofinanziano pubblicando il loro giornale 'La Valle Incantata', il loro libro 'Il Gufo Blu' e il disco musicale 'Se cantassimo i fiori'. Possiedono un pollaio, che hanno essi stessi costruito, praticano l'allevamento, raccolgono le uova, fanno giardinaggio e apicoltura. [...] La scuola dell'Arca non è obbligatoria. I bambini scelgono se partecipare o meno. [Tuttavia] scegliendo di frequentare la scuola, il bambino si impegna a vivere un'avventura insieme ad altri e comprende che la scuola non esiste per lui, ma grazie a lui. Alla fine, tutti vi partecipano e vengono volentieri. La disciplina è accettata e richiesta da ciascuno. [...] Le decisioni sono prese all'unanimità. [...] Non è mai una maggioranza ad avere la meglio su una minoranza, né una minoranza ad imporre la sua volontà a un gruppo più numeroso. Cerchiamo piuttosto l'accordo di tutti, senza il quale la vita in comune non è possibile. [I bambini] accettano di buon grado il regolamento, che hanno scelto liberamente. Si può sempre sopprimere un articolo, ma rimpiazzandolo con uno migliore, che farà crescere il bambino nella sua assunzione di responsabilità. [...] Ciascuno lavora al proprio ritmo. Chi è stanco si riposa. L'aiuto reciproco fa scomparire lo spirito di competizione. Non c'è insomma un adulto incaricato dell'istruzione, bensì sei o dodici bambini capaci di insegnarsi fra loro. Non ci sono mai dei 'corsi', il lavoro è autocorrettivo e colui che 'fa' la scuola si limita ad aiutare e vigilare sulla fioritura di ciascuno, non solo a livello intellettuale. Si ricerca il metodo più appropriato per ciascun bambino. [...] Seguire un metodo come si seguono i binari denota la mancanza di sicurezza in un educatore, la sua paura verso la vita e anche la sua scarsa iniziativa. Se si rispetta il bambino, si adatta di conseguenza il metodo, piuttosto che adattare il bambino al metodo. Possiamo dire che i bambini imparano ad apprendere. Vi è innanzitutto la vita attorno a loro, ma dispongono anche di documenti, libri, riviste e giornali. Cerchiamo di indirizzare il bambino a farsi un'idea personale dei problemi del nostro tempo, [che sia] capace di investigazione personale e non alla mercé dei mass-media. Ai bambini è anche insegnato il dovere di disobbedire ad ordini ingiusti o irrispettosi. [...] Infine il canto, l'espressione corporale, la musica, il teatro hanno grande rilevanza a scuola; anche la dimensione religiosa di ciascuno deve trovare uno spazio espressivo. I bambini partecipano persino alle azioni non-violente insieme agli adulti o da soli, ma sempre su loro iniziativa".*

4.4. L'Arca, proprio in qualità di azione non-violenta permanente, si è tradotta in un impegnativo e ininterrotto 'sacrificio d'amore' per ciascuna generazione di suoi abitanti: *"il semplice fatto di vivere insieme è un'evocazione permanente dell'altro, della corresponsabilità universale, caratteristica dell'uomo libero. Impossibile ormai rinchiudersi nelle proprie comodità borghesi, anche con l'onesta premura di renderle accessibili agli altri. La comunità non è un mezzo d'informazione, è una maniera di vivere che obbliga a giudicare ogni cosa attraverso i desideri, i bisogni, le aspirazioni di un intero gruppo. Il privilegio diventa impossibile, persino impensabile"*<sup>1353</sup>. La maniera di vivere praticata da consorelle e confratelli di Shantidas, quindi, era già di per sé un grandioso processo educativo, una miniera di occasioni di apprendimento e condivisione, una vera e propria 'scuola di libertà': *"la vita di questa comunità è di per sé una scuola di non-violenza. Tutte le decisioni sono prese all'unanimità dall'insieme dei Compagni e delle Compagne. Ciò presuppone da*

<sup>1353</sup> *Politique, conversion et communauté*, in: Nouvelles de l'Arche, anno XX, n° 6, marzo 1972; p. 95.

parte di ciascuno uno sforzo su di sé per distaccarsi dalle sue opinioni ed accedere ad una verità abbastanza evidente da realizzare l'accordo fra tutti. Quando l'unanimità non può essere ottenuta, le discussioni non si prolungano indefinitamente. Si tace insieme, si lasciano gli ardori e le febbri acquietarsi, si prega, si medita e, se necessario, si digiuna finché sorge la luce capace di unirci"<sup>1354</sup>. Poco meno di trent'anni or sono, un altro ex-compagno descriveva così il piccolo arcipelago laborioso, al contempo regno, comune e repubblica, in cui aveva risieduto: "a immagine e somiglianza dell'ashram di Gandhi, ma con gli adattamenti necessari, una comunità dell'Arca è un luogo di vita in cui si sperimenta, come in laboratorio, la risoluzione non-violenta dei conflitti: conoscenza e padronanza di sé, approfondimento della propria tradizione spirituale, ascolto e rispetto della altre tradizioni; semplificazione della vita materiale, imparando a fare a meno del superfluo, facendo noi stessi, il più possibile, ciò di cui abbiamo bisogno; infine, addestramento e disponibilità in vista dell'impegno nella lotta non-violenta per la giustizia e la pace. In breve, presenza a se stessi, presenza a Dio, presenza agli altri"<sup>1355</sup>. I verbi al passato rivelano che sul finire del ventesimo secolo, con la riduzione del numero di residenti e per effetto delle pressioni da parte delle autorità municipali locali, la scuola dell'Arca di fatto si dissolse. Come constatato<sup>1356</sup> anche da Jean Toulat, la visione educativa evolutasi per decenni in seno alle comunità gandhiane co-fondate da Lanza del Vasto aborrisce ogni genere di verità preconfezionata, aiutando i discenti (quindi direttamente i fanciulli, ma indirettamente qualsiasi loro membro) a scoprirle autonomamente. I bambini potevano contare, infatti, su un manuale a dir poco meraviglioso: il grande libro della natura. Esploravano e sperimentavano continuamente insieme ai contadini, ai cuochi, ai fornai, nella redazione del giornale, nell'osservazione di stelle, insetti e foglie, nella corrispondenza con piccoli amici lontani<sup>1357</sup>, nella registrazione di dischi musicali, nei più disparati mestieri e impegni artistici. "In linea con la nonviolenza, la scuola si adopera per bastare a se stessa, per non pesare sugli altri. Essa insegna ai bambini ad autogestirsi. Il maestro è sempre disponibile, ma sono loro i responsabili del proprio modo di agire. Per la buona conservazione della scuola, i bambini si dividono i compiti. [...] La loro partecipazione è anche finanziaria. [...] Ogni settimana i bambini si riuniscono in assemblea col maestro e insieme esaminano il progresso della classe. Le decisioni sono prese all'unanimità, come fanno gli adulti. Anche tra loro è bandita la competitività, che è fonte di gelosia, imitazione e conflitti. Non ci sono note, né giudizi, né voti; a maggior ragione non ci sono minacce di castigo. Il miglior stimolo dell'allievo è l'interesse per il suo lavoro e la soddisfazione di affermarsi da solo. Non deve essere impeccabile; l'essenziale è che riconosca le sue mancanze, se ne ha avute. Se hanno avuto ripercussioni sugli altri, si renderà utile alla comunità svolgendo qualche servizio. I bambini hanno un senso molto acuto della giustizia"<sup>1358</sup>. Anche i membri più giovani delle comunità dell'Arca vi hanno sempre coltivato una religiosità di fondo, fatta di preghiere, letture, momenti di raccoglimento. "Ogni anno, il 30 gennaio, la scuola dell'Arca celebra, insieme alla comunità, l'anniversario della morte di Gandhi. Si fanno letture, relazioni, adunanze con canti e strumenti, tutte dedicate alla pace. Seduti per terra, i bambini cardano e filano la lana"<sup>1359</sup>.

<sup>1354</sup> Jo Pyronnet, *L'Arche et l'Action Civique*, in: *Nouvelles de l'Arche*, anno XII, n° 5, febbraio 1964; p. 67.

<sup>1355</sup> Jean-Pierre Lanvin, *Parcours d'un engagement dans la résistance non-violente*, in: *Les Temps Modernes*, 51° anno, n. 587, marzo-aprile-maggio 1996; pp. 361-362.

<sup>1356</sup> Jean Toulat, *Combattenti della nonviolenza*, E.M.I., Bologna, 1984; pp. 43-47.

<sup>1357</sup> Negli anni '70, ad esempio, bambine e bambini dell'Arca scambiavano lettere con una coetanea tibetana.

<sup>1358</sup> Jean Toulat, *Combattenti della nonviolenza*, E.M.I., Bologna, 1984; pp. 43-47.

<sup>1359</sup> *Ibidem*.

Nei memorabili dialoghi con Roberto Pagni, Shantidas ribadiva quanto Roland Marin aveva già sottolineato: *“noi non cerchiamo che i nostri fanciulli si integrino nella società di profitto e di violenza istituzionalizzata, ma vogliamo che essi abbiano piena capacità di esercitare un’attività di servizio all’esterno della comunità, nel caso non desiderassero rimanervi o partecipare al nostro modo di vivere”*<sup>1360</sup>. Si evince, quindi, un aspetto cruciale, da sempre peculiare della forma di vita comunitaria da lui inaugurata: l’apertura al mondo esterno e il primato della libera scelta individuale e familiare, pur nella fedeltà ai voti. Anche un giornalista spagnolo in visita avrebbe confermato: *“un domani questi bambini dovranno decidere se vogliono essere compagni dell’Arca e reggere il testimone dei loro genitori oppure no”*<sup>1361</sup>. Non esistevano bambinaie al di fuori del contesto scolastico, ma ciascun adulto sapeva maneggiare con responsabilità l’implicito valore del proprio esempio di condotta: *“tutta la comunità è educatrice”*<sup>1362</sup>. Vita comunitaria e impegno scolastico erano, quindi, in una relazione di continuità omogenea: il secondo trovava nella prima l’immagine vivificante del suo desiderio di maturazione. Sino ai tre anni, i figli erano seguiti esclusivamente dai genitori, dopo di che le coppie che lo avessero desiderato potevano organizzarsi per costituire un asilo nido. La scuola elementare, autogestita da compagne e compagni, era interna per tutti, mentre dalle medie inferiori in poi era concessa la possibilità di frequentare gli istituti pubblici presenti sul territorio. Decine di adolescenti, nati e cresciuti all’Arca, *“vanno in città, distante venticinque chilometri e alloggiano presso amici; a fine settimana rientrano, spesso accompagnati da colleghi di scuola”*<sup>1363</sup>. Resta, comunque, assodato che missione della tribù gandhiana non è mai stato affilare le menti *“per la vittoria nel mondo degli affari o per il successo nel mondo delle vanità, né tantomeno formare funzionari o proletari, ma uomini liberi, votati alla comunità umana (che non vuol dire lo stato, né un partito contrario allo stato)”*<sup>1364</sup>. La prima libertà è l’indipendenza dal salario: la scuola dell’Arca intendeva essere *“un apprendistato all’autarchia, [per diventare] sufficienti a se stessi senza pesare sugli altri, cioè il più elementare atto di non-violenza”*<sup>1365</sup>. La sua ricerca pedagogica è da sempre orientata, quindi, all’unità di vita: *“equilibrio nel lavoro manuale, intellettuale e artistico, l’applicazione parziale dei metodi attivi [...] e principalmente gandhiani”*<sup>1366</sup>. Scopo collaterale della pedagogia dell’Arca fu, inoltre, collegare ogni apprendimento ad un bisogno e ad un lavoro manuale direttamente produttivo, insegnando a *“saper fare ciò che si vuole e a voler fare ciò che si deve, mirando al bene di tutto e non solamente di una parte”*<sup>1367</sup>. Un saggio uso delle facoltà corporali, anche per mezzo di esercizi, permette al bambino di sviluppare rapidamente la propria intelligenza, senza trascurare la tensione al risveglio dell’anima e al fulgore dello spirito. Solo addestrando i giovani a consolidare quella forza interiore grazie alla quale non temeranno di partecipare ad azioni non-violente, né tanto meno di coltivare la ricerca interiore in maniera mai fanatica, ma ecumenica, il progetto educativo potrà dirsi davvero integrale. *“Anche il silenzio acquista grande importanza*

---

<sup>1360</sup> Roberto Pagni, *Ultimi dialoghi con Lanza del Vasto*, Edizioni Paoline, Roma, 1981; p. 131.

<sup>1361</sup> Alfonso Carlos Comin, *Lanza del Vasto y el Arca - Reportaje*, Rivista El Ciervo, n° 603-604, 2001.

<sup>1362</sup> Jean Toulat, *Combattenti della nonviolenza*, E.M.I., Bologna, 1984; p. 46.

<sup>1363</sup> Roberto Pagni, *Ultimi dialoghi con Lanza del Vasto*, Edizioni Paoline, Roma, 1981; p. 135.

<sup>1364</sup> *Ibidem*, p. 131.

<sup>1365</sup> *Ibidem*, p. 132.

<sup>1366</sup> *Ibidem*.

<sup>1367</sup> *Ibidem*, p. 133.

*all'interno del nostro insegnamento. Molto presto i bambini apprendono come gli adulti [...] a raccogliersi, a respirare, a stare eretti, a trattenere il loro pensiero e a distendersi nell'immobilità*<sup>1368</sup>. Il riferimento è chiaramente al 'Rappel': il silenzio non era vissuto dagli studenti come costrizione o restrizione, ma in quanto *"sostanza che nutre e rigenera lo spirito. Così, non appena l'estrema vivacità e distrazione prendono il sopravvento, vi ritornano come alla sorgente"*<sup>1369</sup>. Anche i loro sforzi intellettuali scaturivano dalla concretezza del quotidiano, ciascuno al proprio ritmo. Dopo tutto, nell'accomodamento della pluralità di attitudini e capacità risiede la maestria dell'educatore. Quando questi era troppo occupato, un bambino prendeva *"il suo posto, continuando la lezione con i suoi compagni. Non si ricorre a stimoli sulla competizione, sulla classificazione, su premi e ricompense, e men che meno alla minaccia di castighi"*. La libertà espressiva e creativa dei bambini dell'Arca è sempre stata molto ampia: *"li si incontra spesso in cucina, intorno agli animali nella stalla, sui carretti tirati dai cavalli, nei campi e nei giardini. Amano molto, infatti, vivere in comunità e dopo alcuni soggiorni all'esterno, vi ritornano pieni d'entusiasmo"*<sup>1370</sup>. Anche il passaggio dall'adolescenza all'età 'adulta' nella tribù gandhiana si è tradotto solitamente in una morbida transizione responsabilizzante, sviluppando armoniosamente senso critico e temperamento indomito: *"qui tutte le vite sono impegnate nella ricerca di Dio e della sua Volontà, anche se non si parla continuamente di Lui. Lo si può amare anche senza mischiare sempre il Suo nome in ogni situazione"*<sup>1371</sup>. Alla fede vissuta in semplicità e convivialità i bambini dell'Arca hanno sempre potuto attingere a piene mani.

4.5. Una figlia dell'Arca pubblicava<sup>1372</sup> venti anni or sono un pregevole compendio di episodi, aneddoti e parabole sulla vita da lei trascorsa, sin dalla nascita, insieme agli 'strampalati' personaggi della tribù gandhiana d'Occidente. Ha raccontato che inizialmente, negli anni '60, per i primi sparuti bambini che giungevano insieme ai genitori, la scuola dell'Arca era curata dalla compagna Gazelle, danzatrice appena tornata dalla Norvegia, la quale aveva cominciato a preparare insieme a Chanterelle delle coreografie da abbinare ai canti gregoriani. La giornata media di scuola da lei coordinata *"comincia sempre con venti minuti di canto, poi francese, vocabolario e calcolo nella mattinata. Nel pomeriggio gli studenti sono iniziati alla cucina, al ricamo. Confezionano delle bambole e i loro vestiti, parlano un po' di lingue straniere con i tirocinanti di passaggio, realizzano a volte, durante le ore di pittura, dei grandi affreschi. Ci sono anche ore calme di passeggiata nella foresta, la raccolta delle piante da far seccare (il tè di rovi e altre). All'ora di pranzo si ritrovano tutti attorno al fuoco e Gazelle legge delle storie"*<sup>1373</sup>. Clotilde, figlia di Roland e Gazelle, una volta diventata madre, avrebbe così ricordato gli anni di scuola all'Arca: *"La nostra curiosità risvegliata era il motivo centrale del nostro successo. [...] L'apprendimento diventava un piacere. Partecipavamo alle feste della comunità e una volta all'anno invitavamo tutti nella nostra scuola per l'Epifania. [...] Un giorno l'ispettore è venuto. Ma la piccola scuola era vuota. Eravamo tutti in esplorazione nelle grotte. Qualcuno gli mostrò, quindi, lo spazio, i quaderni, i dipinti, finché partì*

---

<sup>1368</sup> Ibidem, p. 136.

<sup>1369</sup> Ibidem.

<sup>1370</sup> Ibidem, p. 137.

<sup>1371</sup> Roberto Pagni, *Ultimi dialoghi con Lanza del Vasto*, Edizioni Paoline, Roma, 1981; p. 138.

<sup>1372</sup> Claire Moussalli-Martinet, *Il était une fois l'Arche de Lanza: Une enfant raconte*, Karthala, Parigi, 2001.

<sup>1373</sup> Ibidem, p. 62.

tutto soddisfatto, dicendo che gli sarebbe piaciuto studiare in una scuola simile!”<sup>1374</sup>. In seguito, la compagna Edith si propose come insegnante, cercando di insegnare ai bambini come meditare, ma con scarsi risultati. Si alternava con l’anziana Caille, la quale condivideva un po’ di conoscenze su grammatica, matematica e catechismo. Un giorno, “con un piede poggiato al tronco dell’albero, mentre lei parla i piccoli allievi penzolano tutti dai vari rami”<sup>1375</sup>. Claire, intanto, cresceva: “quando eravamo al liceo di Bedarieux, i nostri professori giunsero un giorno in visita, curiosi di scoprire la comunità dove vivevamo. Uno di loro dichiarò, andando via, che la principale differenza che aveva percepito a contatto con i bambini dell’Arca era che ‘essi non sopportano l’ingiustizia e trattano da pari a pari, il che può essere colto come una forma di insolenza’. In effetti, [...] avevamo l’abitudine di essere rispettati, ascoltati, presi sul serio. [...] Da noi si parlava ad un adolescente di dodici o quindici anni come se fosse stato un adulto, ascoltando il suo punto di vista, i suoi progetti e desideri. Certamente, talvolta è stato necessario punire, non eravamo degli angeli! Ma gli adulti cercavano di essere giusti. [...] Spesso era lo stesso colpevole a scegliere la propria punizione. Ci educavano ad essere responsabili delle nostre azioni e non a temere gli adulti”<sup>1376</sup>. L’impatto con il liceo, fuori dalla ‘bolla’ dell’Arca, “si è rivelato piuttosto brutale. [...] Che un adulto mi consideri una bugiarda senza alcuna ragione mi sembrava del tutto irreali. Credevo di essere improvvisamente arrivata in un mondo folle in cui non avevo alcuna possibilità di ricorso, nessuno a cui rivolgermi”<sup>1377</sup>. Durante un campo estivo, Jean-Baptiste Libouban, anch’egli educatore per diversi anni, intervenne insieme a Edith per raccontare le attività della scuola dell’Arca. “Qualcuno chiese se vivere tra tanti adulti non poneva dei problemi ai bambini. Mi sentii interpellata ed alzai il dito per rispondere [...]. Spiego che, dalla mia esperienza, l’unica difficoltà risiede nella distinzione di ruoli tra genitori e non-genitori. Racconto che una volta ero stata ripresa da una compagna, ma non l’avevo apprezzata perché non era il suo ruolo. Tuttavia, a parte questo rischio, risulta una grande ricchezza stringere relazioni con tanti adulti”<sup>1378</sup>. Claire, come qualunque altro giovane compagno, era stata amorevolmente avvertita dal gruppo di adulti: “se volete ritornare all’Arca, voi figli dell’Arca, vi domandiamo di andare a vedere prima altrove, di fare le vostre esperienze, per poter poi veramente scegliere”<sup>1379</sup>. Come decine di altre ragazze e ragazzi nati in comunità, l’autrice del libro andò via al compimento dei diciotto anni e non sarebbe più tornata a viverci in pianta stabile, pur continuando a frequentare e sostenere il movimento fino ad oggi. Danzare con lei è stato indimenticabile.

#### 4.5 Educare alla non-violenza oggi

Ho incontrato Gabriella Falcicchio, pedagoga e studiosa di Aldo Capitini<sup>1380</sup>, durante un convegno dedicato a Lanza del Vasto nell’estate 2021 a San Vito dei Normanni. L’intervento, incentrato sul

<sup>1374</sup> Ibidem, pp. 62-63.

<sup>1375</sup> Ibidem, p. 111.

<sup>1376</sup> Ibidem, pp. 142-143.

<sup>1377</sup> Claire Moussalli-Martinet, *Il était une fois l’Arche de Lanza: Une enfant raconte*, Karthala, Parigi, 2001; p. 167.

<sup>1378</sup> Ibidem, p. 200.

<sup>1379</sup> Ibidem, p. 204.

<sup>1380</sup> Si veda, a titolo introduttivo: Carlo Altini, *Aldo Capitini*, in: *Il contributo italiano alla storia del pensiero*. Filosofia, Enciclopedia Treccani, 2012; pp. 674-681.



suo testo di recente pubblicazione<sup>1381</sup>, ha sollevato un interrogativo di estrema rilevanza: cosa significa educare alla non-violenza oggi? Ci imbattiamo nell'annoso dilemma se sia moralmente e spiritualmente ammissibile indurre l'infanzia, attraverso l'opera educativa, all'adattamento in una 'umanità-realtà-società' per molti versi deprecabile: *“si tratta del quesito pedagogico per eccellenza, la cui risposta fa da discriminare tra un'educazione che accetterà il reale come naturalmente buono (o legittimamente cattivo, il male necessario) e chiederà ai nuovi nati di adeguarvisi per riprodurlo identico o con blande riforme, e un'educazione che sceglierà l'opzione radicale di aggiungere trasmutando”*<sup>1382</sup>. La non-violenza è equiparabile alla secolare e rigogliosa crescita di una foresta di alberi sempreverdi. Diventa perciò cruciale che l'azione pedagogica, costantemente preventiva e solo eccezionalmente riparatoria, si disarmi e si decolonizzi, affinché emerga, nel linguaggio capitolino, quel sentimento duraturo, proattivo e innovativo di veridicità materna e 'unità-amore' verso ogni essere, concepito come 'libera individualità singola e distinta', con cui il maestro umbro identificava la non-violenza. A tal proposito, secondo alcune prospettive decoloniali l'educazione è oggi più che mai *“un campo di battaglia tra, da un lato, il sistema scolastico moderno/coloniale che perpetua la matrice moderno/coloniale di potere, dall'altro la pedagogia decoloniale in disconnessione dalle pratiche scolastiche che quest'ultima riproduce”*<sup>1383</sup>. Appare innegabile, innanzitutto, che un'educazione non-violenta parte da una buona nascita, da una sana e ricca relazione con la donna che ci ha messi al mondo, quindi da un rapporto gioioso con il proprio corpo. Anche la medicalizzazione intrusiva e meccanizzata della gravidanza e del parto possono incidere negativamente sul benessere della madre e del nascituro. Il quesito è molto serio: *“il portato della violenza ostetrica, che agisce su due persone (partoriente e nascente) e sulla loro relazione, crediamo davvero che sia senza conseguenze a lungo termine sul livello di violenza generale di una società?”*<sup>1384</sup>. L'oppressione educativa si manifesta poi in molteplici modi, alcuni tanto subdoli, quanto irreparabili: l'obbligo di sedere passivamente per ore su sedie allineate e in spazi chiusi, indossando uniformi, per di più davanti a schermi o con mascherine sul volto, è un esempio inequivocabile della preparazione alla normalizzazione militaresca e atomizzante della vita sociale. *“Quei bambini, i nostri bambini, saranno per anni ammaestrati a divenire tanti bei 'soldatini obbedienti'. Alcuni diventeranno gli iperadattati del sistema, altri cresceranno con un oscuro livore dentro, più o meno refrattari al sistema, ma senza i mezzi per scardinarne i meccanismi”*<sup>1385</sup>. Aldilà del pensiero dominante 'ingegneristico-funzionale-gestionale-finanziario', riflettere sulla non-violenza da una prospettiva pedagogica significa comprendere quanto e come il sistema di istruzione riproduce non solo concrezioni di potere e stereotipi, ma soprattutto regole di mortificazione e incanalamento produttivo: la scuola e l'università italiana, in particolare, *“nel marasma del vano conato riformistico, ma di fatto bloccata al gentilismo fascista [...] si è mossa verso il modello aziendale”*<sup>1386</sup>.

<sup>1381</sup> Gabriella Falcicchio, *Profeti scomodi, cattivi maestri: Imparare a educare con e per la nonviolenza*, Ed. La Meridiana, Molfetta, 2018.

<sup>1382</sup> Ibidem p. 12.

<sup>1383</sup> Da: Catherine E. Walsh e Walter D. Mignolo, *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*, Duke University Press, 2018; p. 241.

<sup>1384</sup> Gabriella Falcicchio, *Profeti scomodi, cattivi maestri: Imparare a educare con e per la nonviolenza*, Ed. La Meridiana, Molfetta, 2018; p. 90.

<sup>1385</sup> Ibidem, p. 12.

<sup>1386</sup> Ibidem, p. 65.

La non-violenza, affermava Capitini, non é l'antitesi della guerra, bensì una lotta tenace “*contro le situazioni circostanti, le leggi esistenti, le abitudini altrui e proprie, contro il proprio animo e subcosciente*”<sup>1387</sup>: suo nucleo é la ‘compresenza’, opera continua di restituzione reciproca tra defunti e viventi. La studiosa riassume meravigliosamente questa teoria come apertura intima e consapevole della persona al ‘tu-Tutti’, all’incessante generosità altrui: ciò “*mi consente di acquisire la consapevolezza profonda che mentre dico ‘tu’ sto dicendo ‘grazie’ per il dono che da quel tu ricevo da sempre*”<sup>1388</sup>. Nonostante i propri limiti etici, la malattia e la morte, con cui é importante familiarizzare sin da bambini, la non-violenza è incompatibile con la disperazione, perché si incardina sulla fede in un instancabile slancio di liberazione, in una volontà indomabile, che tocca il “*punto della tensione piú profonda volta al sovvertimento di una società inadeguata*”<sup>1389</sup>. La lotta non-violenta non si scaglia contro i nemici, ma mira con coraggio e purezza d’intenti alla persuasione degli avversari, senza infliggere loro alcuna sofferenza, anzi elogiandone il potenziale etico. La conflittualità, soprattutto nel bambino, non va affatto rimossa, bensì incanalata virtuosamente, per poi trascenderla, dal momento che le emozioni negative sono un “*materiale esplosivo incandescente pronto a detonare*”<sup>1390</sup>. Il silenzio che si percepisce nelle scuole, in caserme e ospedali si esperisce, per mera paura delle sanzioni, in maniera molto diversa da quella condizione “*di riposo della mente, spazio di gestazione del pensiero, terreno di coltivazione del desiderio che non si impossessa, attesa del lavoro intimo della persuasione, [...] liberazione di canali dell’essere occlusi dal rumore della vita attiva*”<sup>1391</sup>. Difficilmente pause, spazi vuoti e sgombri da rumori sono concessi agli studenti, perché possano ritirarsi in momenti di crescita inosservata, anche solo per affrontare dolore, rabbia o tristezza, senza la pressione di obiettivi didattici a cui conformarsi. Una gentilezza amorevole non artificiosa é valore imprescindibile per l’aspirazione a un’esistenza non-violenta. Riconoscersi reciprocamente vulnerabili e almeno in parte bisognosi significa realizzare il principio di interdipendenza: la ricerca della pienezza insieme agli altri può diventare espressione di un’aggressività slegata dalla violenza.

In ogni relazione interpersonale, specialmente se educativa, l’apertura all’alterità può essere vissuta come l’attraversamento di una soglia. L’impegno a restare autentici non implica necessariamente l’aspirazione all’ideale illusorio di una totale trasparenza, che può degenerare nell’ossessione della sorveglianza; analogamente, qualsiasi pratica di cura, pur essendo di fatto un esercizio di controllo, non sfocia sempre, fortunatamente, nel trattamento del prossimo come un pericolo. In caso contrario, viene a mancare nella relazione con la gioventù sia il pilastro pedagogico della fiducia, sia l’elementare rispetto della riservatezza. Nel 2013, in viaggio lungo il Cile, potei osservare come in diversi asili nido e scuole elementari gli studenti non erano ‘protetti’ solo da prati sintetici in cortili recintati da grate, ma anche da un sofisticato sistema di telecamere per mezzo del quale i genitori potevano controllare il comportamento di chiunque fosse presente in classe. Allora come oggi e lì come altrove, la scuola convenzionale, costrittiva e punitiva in nome della sicurezza, nella presunzione che tutti la concepiscano allo stesso modo<sup>1392</sup>, é congegnata e perpetuata per mortificare,

---

<sup>1387</sup> Ibidem, p. 20.

<sup>1388</sup> Ibidem.

<sup>1389</sup> Ibidem, p. 24.

<sup>1390</sup> Ibidem, p. 26.

<sup>1391</sup> Ibidem, p. 33.

<sup>1392</sup> Per qualcuno, ad esempio, l’esistenza stessa dello stato-nazione, il cibo-spazzatura, le vaccinazioni sono fonti di insicurezza e preoccupazione tanto intensa, quanto per altri sono le rapine o le dimostrazioni di piazza. Nessuno può sindacare su quale sia legittima e quale no, benché sia necessario, come abbiamo visto nel capitolo precedente, imparare a discernere tra cause ed effetti delle violenze strutturali e agire di conseguenza.

spezzare, ingrigire, spegnere, se non addirittura dileguare il potenziale trasformativo, creativo e volitivo dell'infanzia prima, dell'adolescenza poi, immemore del fatto che nell'apertura *"fiduciosa al non ancora scritto [risiede] la base primaria di un'autentica educazione alla pace"*<sup>1393</sup>. Simile slancio pedagogico non può prescindere, in un'ottica non-violenta, dall'invito al vegetarianismo, che il 'teosofo anarchico'<sup>1394</sup> Capitini sin dal 1932, agli albori della sua opera socio-politica, associò pubblicamente, per primo in Italia, alla costruzione della pace, secondo questo ragionamento: *"se coltivo in me l'apertura al tu verso chi non è umano, a maggior ragione sarò capace di apertura verso chi è mio simile; se veicolo con la mia scelta un rispetto così profondo verso chi è più lontano, sarò ancora più convincente nel comunicare rispetto a chi è vicino. Si trattava della risposta antifascista alla violenza: mentre voi usate l'aggressione contro le persone, qualcuno è capace di evitarla anche contro gli animali"*<sup>1395</sup>. Senza addentrarci nella selva di innumerevoli motivazioni ecologiche, economiche, fisiologico-nutrizionali, filosofiche, etiche e spirituali che possono legittimare un'alimentazione vegetariana o vegana, basti considerare che da millenni e a più voci è risaputo che il trattamento dei propri consimili di specie è direttamente correlato al rapporto sviluppato con gli altri regni viventi<sup>1396</sup>.

#### 4.6 Arca e decolonialità

La non-violenza, nella visione gandhiana, non può che essere tendenzialmente, benché mai totalmente o in assoluto, radicale e integrale, interessando, quindi, anche le dimensioni del sapere e dei modi di conoscere. La violenza latente, come constatiamo quotidianamente, sa camuffarsi egregiamente nelle categorie di pensiero che impregnano l'opinione pubblica, i regimi di verità plasmati e riprodotti dall'industria culturale, dai mezzi di distrazione di massa, dagli ambienti accademico-scientisti, dalle istituzioni statali, dalle innumerevoli agenzie di sorveglianza, delazione e cooptazione in incognito operanti ad ogni livello territoriale e virtuale. Quella epistemologica è anzi la violenza più nefasta, perché difficilmente intercettabile e scardinabile. L'ipotesi di un'umanità 'polilogica' suggerisce, invece, che gruppi diversi possono ragionare in modi che non sono né migliori, né peggiori l'uno rispetto all'altro, ma intrinsecamente differenti: anche la razionalità, in altri termini, si declina al plurale. La stessa filosofia alla base della non-violenza può essere interpretata, sotto la lente del Sanātana Dharma, come una forma 'mediana' di razionalità, non tanto viscerale, emotiva o sentimentale, né mentale, intellettuale o speculativa, quanto animica, empatica, contemplativa, intuitiva: la congiunzione di forze opposte nella ragione del cuore.

Lanza del Vasto e l'Arca rappresentano casi del tutto eccezionali nella storia del pensiero e della prassi non-violenta in Occidente, giacché sono stati tra i primi a tentare di importare e riadattare un

---

<sup>1393</sup> Gabriella Falcicchio, *Profeti scomodi, cattivi maestri: Imparare a educare con e per la nonviolenza*, Ed. La Meridiana, Molfetta, 2018; p. 79.

<sup>1394</sup> Riprendiamo con questa provocazione quanto sostenuto anche da Domenico Losurdo in *La non-violenza: una storia fuori dal mito* (Laterza, Roma-Bari, 2010; p. 249): *"L'omnicrazia' raccomandata da Capitini è solo un nome diverso dell'anarchia: dove tutti comandano, in realtà non comanda nessuno, è dileguata la distinzione tra governati e governanti"*.

<sup>1395</sup> Gabriella Falcicchio, *Profeti scomodi, cattivi maestri: Imparare a educare con e per la nonviolenza*, Ed. La Meridiana, Molfetta, 2018; p. 103.

<sup>1396</sup> Per una preziosa riflessione storico-letteraria, ricca di spunti socio-politici per innovazioni pedagogiche odierne, sui nessi tra dominazione sulla natura, degrado ambientale, distruzione degli ecosistemi e oppressione subita da donne e infanzia, si veda: Bruna Bianchi, *Ecopedagogia: Il senso della meraviglia nella riflessione femminile*, Marotta&Cafiero, Melito di Napoli, 2021.

modello di vita 'altro', quello dei tradizionali āshram indiani, nella culla dell'Europa (neo)illuminista, assumendo la denominazione di tribù e coniugando una spiritualità yogico-vedantica, non esclusivamente veterotestamentaria o evangelica, all'impegno civile in aperta sfida all'intera filosofia politica e configurazione storico-istituzionale occidentale. Come si potrà leggere, le esternazioni del fondatore e di vari esponenti dell'ordine e del movimento, per non parlare dei coinvolgimenti odierni, non danno adito a dubbi circa lo schieramento nettamente contrario a colonialismi e imperialismi passati e presenti. Purtroppo, le categorie discorsive adoperate nelle pubblicazioni, in particolare i riferimenti alla retorica dei diritti umani, come pure la simbologia adottata e le frequenti commistioni con la cristianità cattolica e protestante, appaiono in effetti come tratti dell'Arca ben poco decoloniali, comunque controbilanciati da un'attenzione massima rivolta alle tematiche ecologiche e indigene. La tribù, quindi, si rivela la 'forma naturale' della specie umana, coagulata dall'amore fraterno tra i suoi membri, solo quando è fondata sull'adesione volontaria.

La prassi coloniale e imperiale delle potenze occidentali, che negli ultimi cinque secoli hanno invaso e assoggettato il mondo intero per il trionfo della modernità in ogni sua manifestazione, avanza nella direzione contraria rispetto alla non-violenza. Essa ha inteso costruire sistematicamente singolarità colonizzate come (s)oggetti intellettualmente, politicamente ed eticamente incapaci di auto-governo, crescita culturale e ricerca indipendente. Il sistema inconfutabile di conoscenza unidirezionale scaturito dalla matrice moderno-coloniale di potere ha esercitato, attraverso la coercizione e la seduzione, una capillare 'diseducazione di massa', da un estremo all'altro del continuum gerarchico metropoli-periferia. La fenomenologia di questo processo ha incluso e ancora influenza tutti gli ambiti della vita umana e ad ogni latitudine, con effetti particolarmente drammatici sull'infanzia. Gli esempi più interessanti evocati a tal proposito da Sayan Dey, docente presso la Reale Università del Bhutan, come alternative alla scuola ordinaria, riguardano, da un lato, il valore del 'cortile' ('dihliz'), come spazio "*decompartimentalizzato, aperto, diverso, indigeno, multiversale*"<sup>1397</sup> di apprendimento e condivisione non testuale, nella tipica organizzazione della casa arabo-persiana, dall'altro la dipendenza sia da rimedi allopatrici, sia dalle offerte rituali. Lo studioso indiano riporta come, a causa della predisposizione epilettica, della balbuzie, dell'obesità e della debole memoria, qualunque cosa affermasse da bambino fosse commiserata o considerata infondata e anormale. Solo durante l'adolescenza, fu invitato da insegnanti e tutori a comunicare con gli altri studenti. Avrebbe in seguito compreso che "*la nozione di dialogo fu implementata come una tecnica per sistematizzare e giustificare le violente dicotomie epistemologiche ed ontologiche di normalità/anormalità, moralità/immoralità e intelligenza/stupidità*"<sup>1398</sup>. Il dialogo non è una tecnica, ma una relazione, così come ogni conoscenza è sempre almeno in parte interpersonale.

Se, dunque, si reinterpretasse come celebrazione della diversità epistemica, esistenziale e simbolica umana, come rifiuto di una scuola resa fabbrica di cervelli calcolanti e competitivi, o anche come galassia di alternative pedagogiche co-creative, anche il concetto di 'stupidità' potrebbe beneficiare di un'inaudita rivalutazione semantica. Il persistente paradigma moderno-coloniale, invece, tacciando di arretratezza, primitività, sottosviluppo, magia, superstizione, qualunque discorso o elemento culturale non aderente o funzionale all'egemonia giuridico-politica, economico-finanziaria, ideologico-categoriale occidentale, riproduce un regime pressoché totalitario in cui "*le possibilità di disapprendere, interrogare, sfidare, controargomentare e reimparare vengono uccise*"<sup>1399</sup>. Tuttavia,

---

<sup>1397</sup> Sayan Dey, *Pedagogy of the Stupid*, Philosophy and Global Affairs Review, febbraio 2021; p. 2.

<sup>1398</sup> Ibidem, p. 4.

<sup>1399</sup> Sayan Dey, *Pedagogy of the Stupid*, Philosophy and Global Affairs Review, febbraio 2021; p. 12.

l'invito di Dey affinché *“ciascuno di noi abbia una mente lenta, agisca in maniera sciocca e sbadata, si comporti e pensi irragionevolmente e con indifferenza”*, presentata come auspicabile strategia di moltiplicazione di pratiche educative non autoritarie, lascia il sottoscritto francamente perplesso: anime corrotte e intelletti assopiti sono ottimo combustibile per il sistema ‘tanatopolitico’ in cui (r)esistiamo. Ancora oggi la secolare reverenza rivolta da élite autoctone d’ogni parte del mondo a modelli educativi occidentali anglofoni, francofoni, ispanofoni, lusofoni, italo-foni, germanofoni, per citare le sei lingue imperiali moderne, ne perpetua il ruolo di garanti della supremazia (neo)coloniale: qualunque pratica *“al di fuori della loro costellazione epistemica è svilita come invalida, non civilizzata e stupida”*<sup>1400</sup>, in una parola: inferiore.

Un simile immeritato oltraggio riguarda, non solo in India, anche il millenario metodo pedagogico del ‘Guru-śiṣya Paramparā’. L’antica figura del Guru non è equiparabile, nel sistema di senso occidentale, né al padrone, né al datore di lavoro, né al maestro di scuola. Guru è colui o colei che è in grado di condurre l’aspirante spirituale dall’oscurità dell’ignoranza, da una condizione prossima a quella animale, in balia di vizi e passioni, alla luce della consapevolezza del sé, dell’amore, della pace interiore, della stabilità emotiva e mentale. Le poche righe che oso qui scrivere con estremo impaccio rendono solo in minima parte lo stravolgimento esistenziale che ha significato per chi scrive l’incontro con il maestro. La relazione con il guru è gioia piena, la devozione alla sua opera di realizzazione e liberazione una benedizione, una grazia, una comunione nell’adorazione del Divino, di cui è sfavillante strumento incarnato. Testimone e custode di antichi lignaggi, il maestro personifica la scuola, così come, nella saga di Artù, la terra è il re; sotto la sua guida l’allievo, il praticante, l’aspirante, il discepolo può, se ha sufficiente umiltà e coraggio, lavorare su di sé, con gli altri membri della scuola e per questa nel mondo. L’autorità spirituale del maestro non è affatto fine a se stessa, ma si impernia su amore, compassione, pazienza, perseveranza: egli è modello di santità, saggezza ed eroismo, ma senza la minima ostentazione: *“se il maestro è alla ricerca di una clientela, se si inorgoglisce per il gran numero di allievi o per l’ammirazione che suscita in loro ... lasciate questo maestro. E cercatene un altro. Il vero maestro non vuole né colpirvi, né impressionarvi. Il suo unico proposito è la ‘vostra’ libertà, la vostra crescita. Invece di volervi dipendenti da lui vi vuole rendere a ‘voi stessi’. Vi aiuta a crescere, a svilupparvi”*<sup>1401</sup>. Piuttosto che configurare un regime dittatoriale, la vita insieme al maestro è un’ancestrale palestra di democrazia, giacché insegna a consultarsi con una persona più saggia, ad imparare sbagliando, a prendere decisioni insieme e di comune accordo in vista di fini superiori allo spicciolo tornaconto personale, a coordinarsi armoniosamente per scopi condivisi: la resa all’autorità del guru, il quale sa precisamente quale lavoro interiore ciascun discepolo deve compiere e in che momento, si rivela in questo senso un cruciale addestramento anti-autoritario, senza le violazioni al principio di verità e responsabilità su cui si basa la delega. Il discepolo, inoltre, non imita pedissequamente, ma si sforza di intuire e lasciarsi pervadere dallo spirito sotteso agli insegnamenti, talvolta anche taciti, che riceve in presenza del maestro e su cui riflette in autonomia. Il riconoscimento reciproco, l’assoluta fiducia, il costante confronto sono fondamentali perché l’aspirante si sottragga alle trappole egotiche e non cada nell’inganno o nell’ipocrisia. Se attraverso un maestro giunge la chiamata per intraprendere l’arduo cammino spirituale, i tre passi da seguire sono dapprima la sottomissione dell’ego al sé, poi il servizio disinteressato all’opera della scuola, infine la formulazione di domande per chiarimenti e approfondimenti sull’ātmavidya. I convocati per la raccolta delle messi sono molti, ma gli eletti restano pochi: il Divino stesso può far sì che falsi discepoli ascoltino, ma non comprendano e non comprendendo non si salvino. Chi è accettato come discepolo non dovrebbe mai crederci, neanche

---

<sup>1400</sup> Ibidem, p. 5.

<sup>1401</sup> Frédéric Leboyer, *Dalla luce, il bambino*, Bompiani, Milano, 1979; p. 19.

inconsciamente, capace di interpretare, comprendere o spiegare, visti i limiti delle sue acerbe o marce capacità intellettuali, le intenzioni o le motivazioni sottese a parole e comportamenti del guru, ma attenersi alle sue indicazioni in una resa serena. Il discernimento, le valutazioni, gli obiettivi del guru sono imperscrutabili: egli mostra la via, ma non cammina per noi. Come insegnava Ādī Śaṅkarācārya, il guru è superiore anche alla leggendaria ‘pietra filosofale’ degli alchimisti: se questa è in grado di trasformare il piombo in oro, il guru può trasformare un sasso qualunque, cioè l’umano mediocre, in un’altra pietra filosofale. L’eteronomia iniziale, quindi, mira ad una progressiva autonomia, pur nella consapevolezza che non vi sarà mai differenza alcuna tra il sé, il guru e Dio: nel cerchio realizzativo di qualunque proposito, infatti, i primi due incidono ciascuno per un quarto, Quello per metà. La realizzazione di essere l’ātman, l’unico a poter essere davvero autonomo, oltre le presunzioni e i capricci dell’ego, perché eternamente libero, è il punto di partenza, già di per sé quasi irraggiungibile, di un percorso molto penoso e faticoso, impossibile da intraprendere in autonomia secondo bizze e preferenze del corpo fisico, energetico-emotivo e mentale: chi osteggia, non cerca o non accetta il principio del guru è guidato dal proprio ego, quindi dal karma, dalla natura o, ancor peggio, dall’influenza delle forze oscure: come predicava Rabbi Yeoshua, non si possono servire due padroni, ma occorre scegliere tra Dio e Mammona. L’avviamento al percorso spirituale, quindi, non è ‘fai-da-te’. Non importa da quanto tempo si pratici: molti muoiono nell’illusione di essere diventati, dopo decenni di dedizione a una certa disciplina interiore, ‘maestri di se stessi’, eppure senza aver mai incontrato il ‘Satguru’, il guru nel Vero, tale per aver vinto definitivamente sull’ego, quindi sul ‘principe di questo mondo’, tutto risulta vano. Il guru è Īśvara, il controllore supremo dell’universo, che dal plesso solare ascende alle regioni celesti: all’aspirante spetta solo predisporre al meglio perché il lavoro di purificazione, trasmutazione e sublimazione si compia. Tradizionalmente, non solo in India, il discepolo resta con il maestro per i primi due decenni e mezzo di vita o, se incontrato in età adulta, per almeno dodici anni, come membro della sua stessa famiglia. Questo metodo plurimillenario di apprendimento per irradiazione e osmosi, di cui sono stati qui menzionati solo pochi tratti, è alla base di tutte le autentiche tradizioni spirituali del pianeta, come chi scrive ha potuto, nella sua minuscola e insignificante traiettoria esistenziale, minimamente comprendere per conferma ed esperienza diretta.

Il grave problema dell’eurocentrismo, con cui si squalificano sistematicamente altri metodi educativi, non scaturisce solo dall’immaginario nelle scienze sociali occidentali, in primis sociologia, scienza politica ed antropologia, ma anche dalla loro interpretazione del mondo, dell’umano e del divino; in quest’ultimo caso esso si è tradotto nella teologia cristiano-centrica, che si reputa l’unica possibile, o quanto meno la migliore, lente ermeneutica per interpretare qualsiasi sistema di fede. Sebbene il metodo scientifico originato in Europa dimostri sempre la stessa arroganza universalista e vana pretesa di oggettività, nelle società dell’ex-Terzo Mondo è ancora piuttosto diffusa la dipendenza istituzionale e teoretica dall’epistemologia moderno-coloniale, in un fenomeno noto come ‘mente in ostaggio’. Il pensiero sociologico illuminista, in particolare, si è ramificato in molteplici sottodiscipline a partire dall’Ottocento, non a caso era dell’imperialismo: *“esse emersero nella stessa atmosfera che indusse GWF Hegel a teorizzare lo stato attraverso la metafisica dello ‘Spirito’ e a tracciare la storia dello Spirito dall’Antica Cina, attraverso l’India e la Persia fino alla Grecia e a Roma, dove Hegel sentiva che lo ‘Spirito’ era giunto a casa (di Hegel). Dalla Grecia e da Roma all’Europa e alla Germania il passo fu breve e semplice. Hegel anticipò con accuratezza che lo ‘Spirito’ si sarebbe spostato dall’Europa agli Stati Uniti. Non poteva prevedere che lo ‘Spirito’ avrebbe un giorno attraversato il Pacifico e sarebbe ritornato a casa (dello Spirito). Ed ecco dove*

*siamo ora*”<sup>1402</sup>. Negli ultimi decenni abbiamo, infatti, assistito alla convergenza tra ‘emisfero orientale’ e ‘sud globale’, con l’emersione scoordinata delle potenze BRICS<sup>1403</sup>. Non stupisce che soltanto chi ha compiuto l’espansione imperiale anche (per mezzo) delle scienze sociali, ne ammetta oggi la perpetuazione come un incontrovertibile dato di fatto; chi, invece, ne ha dovuto subire e ne subisce ancora le conseguenze è stato costretto, nella stragrande maggioranza dei casi, ad adattarsi, arrendersi o distaccarsi. È giunto perciò il momento di opporre una creativa (r)esistenza non-violenta planetaria.

Le scienze sociali non sono solo le protagoniste, ma le vere e proprie artefici del processo di occidentalizzazione del mondo, denunciato a gran voce solo dalla fine del secolo scorso. Il ‘rapporto Gulbenkian’ e l’UNESCO tentarono a metà anni ’90 di ‘aprirle’, ma non tutti gli ambienti intellettuali extra-occidentali abboccarono all’amo. La matrice moderno-coloniale di sapere ritiene in breve che la conoscenza occidentale non è connessa ad alcuna configurazione storica, categoria di pensiero, vettore disciplinante o istituzione particolare; grazie a questa mistificazione essa ha accumulato in cinquecento anni un immenso potere simbolico, teologico e secolare, che non sembra affatto disposta a cedere o cancellare. Questa apertura caldeggiata dalle istanze internazionali ha nascosto in realtà un abile tentativo di ‘rioccidentalizzazione’ ancora in corso, teso ad incorporare conoscenze locali contestatarie per neutralizzarle e preservare la propria egemonia; essa ignorava, tuttavia, i dibattiti che da decenni avevano elaborato piani di ‘disoccidentazione’ e ‘decolonizzazione dei saperi’ nelle periferie del mondo: il predominio epistemico occidentale si stava già sgretolando, in direzione della ‘pluriversalità’. Innumerevoli altre opzioni ermeneutiche, oltre i limiti dello scibile soggettivo, possono dar senso a ciò che con le categorie per noi consuete chiamiamo storia, economia, organizzazione politica, relazioni internazionali ed interetniche, movimenti sociali, questioni di genere. Se le correnti disoccidentanti si riappropriano delle scienze sociali, distaccandole dalla tirannia eurocentrica, le prospettive decoloniali riformulano sin dalla radice i principi e le strutture della conoscenza, recuperando categorie e sistemi di credenze che l’epistemologia occidentale disconosce. In risposta al rapporto Gulbenkian, undici conferenze e altrettante monografie svolsero in vari contesti latino-americani un lavoro propedeutico in vista del Congresso dell’Associazione Sociologica Internazionale, tenutasi a Montreal nel 1998. Il venezuelano Edgardo Lander ironizzò in quell’occasione sul sentimento di afflizione provato dalla stragrande maggioranza delle élites bianche nell’emisfero meridionale per la sventura di non vivere in un continente completamente ‘bianchificato’, urbano e civilizzato. Si comprese in quel consesso che la centralità imposta al concetto di ‘società’ rischia di sommergere la pregnanza della ben più fondamentale ‘comunità’; non sorprende che quest’ultimo scomodo termine sia stato accaparrato e distorto dai canali diplomatici ufficiali al fine di indicare, con l’espressione ‘comunità internazionale’, l’insieme degli stati che rispettano le regole dettate dall’Occidente. Nello scacchiere globale, tuttavia, i BRICS non sono i soli ad accettare malvolentieri portavoci. Le innumerevoli genealogie locali di pensiero disseminate in giro per il pianeta antropizzato sono etichettate come ‘non-scientifiche’ o ‘pre-scientifiche’ dalle discipline moderno-coloniali; eppure, concetti recenti che esse stesse adoperano, quali ‘dipendenza’, ‘pedagogia degli oppressi’, ‘ricercazione’, ‘eterogeneità strutturale’ o lo stesso binomio ‘colonialità-decolonialità’, sono stati elaborati proprio ai margini della matrice dominante. Questa sarebbe stata semplicemente parrocchiale o provinciale, se per rimediarsi fosse bastato

---

<sup>1402</sup> Walter Mignolo, *Spirit out of bound returns to the East: The closing of the social sciences and the opening of independent thoughts*, Current Sociology Monograph, vol. 62, n. 4, 2014; p. 585.

<sup>1403</sup> Nel gergo delle relazioni internazionali, l’acronimo BRICS sta a indicare Brasile, Russia, India, Cina e Sud Africa, quali stati che, negli ultimi vent’anni almeno, hanno acquistato o conservato un peso economico e politico ragguardevole nelle rispettive sfere d’influenza geostrategica; si tratta, in ogni caso, di paesi i cui governi hanno perpetrato e ancora attuano politiche di colonizzazione, oppressione o assimilazione contro minoranze interne.

espandere il raggio delle esperienze studiate; la sua intrinseca qualità coloniale, invece, si riferisce a processi gnoseologici che non solo ignorano, ma escludono e subordinano altri sistemi di sapere, proprio perché riconosciuti e temuti come rivali epistemici. Già negli anni '70, il sociologo colombiano Orlando Fals Borda aveva suggerito la decolonizzazione delle scienze sociali, aggregando le proprie critiche sugli 'area studies' a quelle dei 'teorici della dipendenza' e dei teologi della liberazione. Anche in ambito filosofico, Enrique Dussel auspicava un simile riscatto dalle pastoie eurocentriche. La pubblicazione nel 2000 del testo intitolato 'La colonialità del sapere. Eurocentrismo e scienze sociali. Prospettive Latinoamericane', prima raccolta degli interventi di Anibal Quijano, Fernando Coronil, Arturo Escobar e Walter Mignolo, inaugurò il progetto di studio su 'modernità/colonialità'. Si mise, innanzitutto, in risalto che le scienze sorte in Europa erano impregnate del contesto imperiale di enunciazione, che il mondo intero ha dovuto per secoli accettare come condizione necessaria e sufficiente di intelligibilità di qualsiasi fenomeno umano. Decidere di dissentire su questo punto ha significato negare alle scienze occidentali il diritto, unilateralmente arrogato, di rendere altre forme di conoscenza obsolete, screditate, silenziate o soppresse e preservare i propri privilegi di potere, agiatezza e prestigio. Mentre la (ri)occidentalizzazione è territoriale, volendo conoscere per controllare, la disoccidentalizzazione e la decolonialità si fondano su 'epistemologie di frontiera', che mirano a superare, nella geopolitica del conoscere, del sentire e del credere, la tirannia delle scienze sociali e l'universalità dei principi occidentali d'estrazione greco-romana e rinascimentale-illuministica. Considerano rilevante l'evidenza per cui la comprensione di un fenomeno è imprescindibile dall'empatia maturata gradualmente dall'osservatore: la profondità della prima dipenderà anche dall'intensità della seconda. Immemori del fatto che per definizione la decolonialità non persegue ambizioni universali, alcuni studiosi europei hanno precipitosamente ceduto alla tentazione di proporsi come promotori della decolonizzazione epistemica, lambendo il paradosso di farne ancora una volta un piano occidentale da estendere al mondo intero. Il discrimine tra conoscenza rilevante e irrilevante non può essere dettato su scala planetaria da un'unica fonte normativa. Come è ormai appurato che la genesi delle scienze sociali europee si colloca in un certo contesto spazio-temporale, caratterizzato da specifiche e irripetibili condizioni storiche e locali, così le problematiche causate dall'espansione coloniale e imperiale in altre regioni del globo non possono che essere identificate, affrontate, dibattute, comprese e risolte prioritariamente da intellettuali autoctoni, possibilmente non di origine europea. Si propongono ovunque oggi nuove basi epistemologiche, metafisiche e culturali per le scienze sociali, ora nazionalizzandole per interessi di stato, ora 'indigenizzandole', ora decolonizzandole. Negli ultimi due casi, l'intenzione è emanciparsi dalle mire globaliste assecondate dalla modernità coloniale: l'universalizzazione è vista come un progetto imperiale locale europeo. Le stesse conoscenze autoctone occidentali, d'altronde, sono in declino proprio a causa dell'incapacità di dialogare alla pari con storie, sensibilità, memorie e preoccupazioni di indigeni altrove. In ambito economico, le prospettive decoloniali non aspirano a ricostruire il capitalismo su basi non neo-liberali, ma a far sì che anche il sistema di riallocazione delle risorse si sottragga alla matrice moderno-coloniale, soprattutto alla credenza per cui non esistono alternative all'accumulazione illimitata di ricchezza.

L'interrogativo cruciale per sperare di rendere la propria mente meno agitata, rigida e violenta, in altri termini di decolonizzarla, riguarda chi e a quale scopo ha bisogno della compartimentazione disciplinare. Intellettuali, artisti, cantastorie, artigiani, mistici extra-occidentali potrebbero cominciare a ricostruire e diffondere, in maniera non necessariamente scritta o verbale, genealogie di pensiero basate su autori e autrici locali: i cosiddetti 'border thinkers', pensatori di frontiera, dispongono di un potenziale di varietà epistemica che gli eruditi territoriali e imperiali hanno smarrito. La disconnessione dalla matrice moderno-coloniale di potere e sapere può tradursi, quindi, anche in un ritorno alle tradizioni che il 'progresso' ha travolto o accantonato. Said Nursi (1878-



1960) è indicato da Walter Mignolo come intellettuale musulmano che, pur saldo nel sistema simbolico, etico e spirituale di appartenenza, valutava criticamente la penetrazione dell'epistemologia europea, nello specifico contesto della transizione dal Sultanato Ottomano alla Repubblica Turca. Egli riuscì, in analogia lampante con Lanza del Vasto, a conciliare in maniera originale sociologia e teologia, insegnando religione nelle scuole laiche e scienze secolari in quelle religiose, attirandosi antipatie su entrambi i fronti. Autore, fra l'altro, di un commento al Santo Corano di oltre seimila pagine, Nursi può essere considerato un illustre esempio di 'pensatore di frontiera' che, pur non rigettando del tutto l'avvento delle categorie occidentali, non vi si piega opportunisticamente. Simile postura epistemologica è, quindi, considerata dagli studiosi decoloniali il primo fondamentale passo perché, in quanto pensatori dell'ex-Terzo Mondo, possano affrancarsi dalla cattura moderno-coloniale; è inverosimile, ad esempio, aspettarsi l'avvio di un simile processo in seno ad organizzazioni multilaterali come l'UNESCO, che restano persuase del mito per cui le scienze sociali detengono le chiavi ermeneutiche migliori. Le zone di contatto tra epistemologie diverse, che i fautori della modernità coloniale hanno spianato nel corso degli ultimi cinque secoli, non sono mai state spazi di incontro tra soggetti con pari potere: la disuguaglianza che le contraddistingue non è né naturale, né semplicemente storica, ma è stata costruita ed è perpetuata dall'istanza che controlla la conoscenza. *"Decolonizzare la 'mente in ostaggio' è perciò il primo passo in ogni processo di decolonizzazione, indigenizzazione e disoccidentalizzazione, nonché in altri simili progetti che emergono dal rifiuto di sottomettersi e obbedire ai disegni globali occidentali"*<sup>1404</sup>. Ne consegue che lo stesso 'progresso' non è mai stato un processo storico oggettivo, bensì la narrazione europea della sua stessa storia, usata poi per dominare su altre narrazioni. Ecco, quindi, che l'eurocentrismo si rivela una questione del tutto epistemica e non geografica. La colonizzazione e l'appropriazione di altri saperi e modi di conoscere da parte di categorie, attori, istituzioni e linguaggi europei dura sin dall'epoca rinascimentale; benché la 'risorgenza' planetaria di una sterminata pluralità di discorsi radicati in tradizioni non-occidentali agisca nel senso opposto, talvolta sono gli stessi soggetti extra-europei ad invocare l'occidentalizzazione. Anche costoro, comunque, dovranno prima o poi accorgersi della persistenza di domande, genealogie, esperienze e sentimenti al cospetto dei quali le scienze moderne, sociali e non solo, restano inadeguate. Ritenerne poi che possano porre rimedio ai problemi che esse stesse hanno favorito al servizio dell'imperialismo politico, economico, culturale ed epistemico dentro e fuori l'Occidente, equivale ad abbracciare la logica dello stato-nazione che si impone al contempo come causa e soluzione delle ingiustizie strutturali.

Esistono, dunque, teorie che, al pari della non-violenza, pur tentando di abbracciare la totalità, non diventano totalizzanti. La decolonialità è certamente una di esse. Non pretendendo avanzare quesiti onnicomprensivi o velleità di proselitismo, né presentandosi come solo cammino di liberazione dalle tare coloniali, il concetto richiama piuttosto un interesse per la relazionalità, una contestazione radicale della violenza militare, politica, estrattiva ed epistemica della modernità eurocentrica, perpetuata negli ultimi secoli dalla geopolitica della conoscenza occidentale. Di conseguenza, il termine 'decolonialità' resta aperto e contestuale: se si imponesse come universale astratto tradirebbe se stesso. L'accezione suggerisce, inoltre, *"la consapevolezza della relazione integrale e dell'interdipendenza fra tutti gli organismi viventi (di cui gli umani sono solo una parte) con il territorio, la terra e il cosmo"*<sup>1405</sup>: gli ideatori dell'ecologia profonda possono vantare ben poca

---

<sup>1404</sup> Walter Mignolo, *Spirit out of bound returns to the East: The closing of the social sciences and the opening of independent thoughts*, Current Sociology Monograph, vol. 62, n. 4, 2014; p. 594.

<sup>1405</sup> Catherine E. Walsh e Walter D. Mignolo, *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*, Duke University Press, 2018; p. 1.

originalità al cospetto dell'ancestrale galassia di visioni indigene riscontrabili in ogni luogo del pianeta, che tramandano discorsi affini da tempo immemorabile. Qualunque teoria o cornice categoriale, pur ambendo a descrivere, spiegare, comprendere o interpretare fenomeni sociali e naturali, resta inevitabilmente provinciale. Le riflessioni sulla decolonialità non solo provengono dai più disparati contesti di lotta trans-locale, ma sono motivate da propositi tanto dissonanti, quanto complementari: decostruire le finzioni lineari e gli imperativi naturalizzati della modernità; approfondire la ricerca comunitaria e abbandonare competizione ed esclusivismo; divincolarsi dalle politiche governative e dagli stati mono-nazionali; opporsi “*alla caccia finanziaria di consumatori e imprese assetate di lavoratori tecno-qualificati per accrescere gli eserciti di disoccupati*”<sup>1406</sup>. Sarebbe, tuttavia, inappropriato leggere un simile slancio come demonizzazione *in toto* del pensiero occidentale. Anche quest'ultimo, dopo tutto, è parte integrante della pluriversità, benché non meriti supremazia, né accettazione cieca. Le critiche eurocentriche all'eurocentrismo, infatti, non sono mancate: l'indignazione cattedratica di Bartolomé de las Casas o l'evoluzione del marxismo ne sono esempi lampanti. La critica decoloniale, dal canto suo, non auspica una semplice resistenza oppositiva o difensiva, ma elabora processi di 're-esistenza', intesi come ridefinizione e risignificazione della vita in condizioni di dignità ed auto-determinazione, contro razzializzazione, mercificazione ed esclusione sessista. Alcune prospettive decoloniali auspicano, inoltre, un superamento sia dell'oppressione maschile, identificandola con il patriarcato, sia dell'eterosessualità, vista come contraria al naturale continuum intersessuale incluso, a loro avviso, in varie antroposizioni e cosmovisioni indigene<sup>1407</sup>.

Il caleidoscopio decoloniale, animato negli ultimi tre decenni in Abya Yala<sup>1408</sup>, Asia, Africa ed Europa, tanto nei 'sud del mondo', quanto nei 'sud del nord del mondo', su iniziativa di centinaia di esponenti di estrazione più o meno accademica, a partire dai testi che Anibal Quijano aveva pubblicato sin dai primi anni '90, in una congiuntura cruciale per l'emersione dell'agenda globalista e i sogni di 'fine della storia' seguiti al crollo sovietico, concorda su alcune constatazioni di fondo. Consolidatasi e trasformatasi all'interno e per mezzo di una matrice di potere intercontinentale risalente all'invasione europea del 'nuovo mondo' dalla fine del quindicesimo secolo, la colonialità è costitutiva della modernità. Da allora alternative parallele, in termini di idee, sensibilità, credenze, azioni 'risorgenti e insorgenti', hanno sempre alimentato disobbedienze anticoloniali. L'estinzione della modernità implicherebbe, di conseguenza, la fine del regime di colonialità: a quel punto la stessa decolonialità scomparirebbe come tema di dibattito. Tale è in sintesi l'avvincente, fecondo orizzonte autodissolutivo e rigenerativo del pensiero decoloniale. Sebbene riconoscano l'eredità giuridico-istituzionale delle decolonizzazioni formali nel corso della guerra fredda, dalla Conferenza

---

<sup>1406</sup> Catherine E. Walsh e Walter D. Mignolo, *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*, Duke University Press, 2018; p. 3.

<sup>1407</sup> Ci ritroviamo qui nel pieno di un tema molto complesso, che a umile parere di chi scrive rappresenta uno dei punti deboli delle teorie critiche decoloniali. Come si potrà dedurre dall'esposizione della filosofia di Lanza del Vasto, infatti, non solo 'patriarcato' non equivale necessariamente a 'maschilismo', giacché non presuppone sempre e comunque un'oppressione nei confronti della donna o una repressione degli aspetti femminili insiti in ciascun individuo, ma anche il sesso, in contesti che hanno subito strutture di potere moderno-coloniale, è stato maggiormente, seppur non esclusivamente, praticato sulla base della consueta distinzione biologica, unico modo per perpetuare la specie umana. Sembra, anzi, che proprio l'avversione a patriarcato ed eterosessualità sia diventato un atteggiamento diffuso in seno al paradigma dominante, sotto alcune sue vesti post-moderne, post-strutturaliste e post-umane. La riduzione demografica planetaria, d'altronde, ben si adatta a quelle teorie (queer, femministe o LGBT) che invocano la riduzione o cessazione delle nascite. La prospettiva di chi scrive non è favorevole né alla riduzione delle nascite, né ad un suo aumento, ma all'armonia tra rigenerazione umana e cicli naturali, nello slancio verso ciò che si potrebbe definire come una 'eugenetica cosmopolita e spirituale', che attragga sulla terra esseri di luce, pace, gioia e amore.

<sup>1408</sup> Si tratta del nome dato nel '92 all'intero continente americano dalle tribù dei Kuna-Tule, negli odierni territori di Panama e Colombia, che significa letteralmente 'terra in piena maturità' o 'terra del sangue vitale'.

di Bandung (1955) a quella dei paesi non-allineati (1961), le autrici e gli autori decoloniali non estendono il proprio raggio d'interesse alla mera indipendenza politica degli stati-nazione<sup>1409</sup>, né alla disputa anticapitalista, entrambe fallimentari; si concentrano piuttosto sulle abitudini che la modernità coloniale ha impiantato nell'inconscio individuale e collettivo, sul modo in cui interpella quotidianamente ciascuno di noi e “*continua a lavorare per ripudiare, distorcere e negare conoscenze, soggettività, interpretazioni del mondo e visioni della vita*”<sup>1410</sup>. Fanno perno, pertanto, sulle innumerevoli contestazioni non eurocentriche al sistema dominante, che fermentano come inesauribile *humus* di un pensare, sentire e voler agire altrimenti. La decolonialità non si propone come paradigma, ma come opzione, posizione sociopolitica, linea pedagogico-metodologica, prospettiva di analisi, progetto dissidente in un complesso scenario internazionale, dove il timone della cangiante, ma ostinata matrice di potere moderno-coloniale non è più banalmente statuale, né unico appannaggio occidentale. La prassi decoloniale è un movimento dialogico, circolare, critico e intenzionale tra riflessione e azione. Suo obiettivo resta disgregare la dipendenza ideologica planetaria sia dai fondamenti concettuali illuministi e rinascimentali, sia dall'egemonia giudaico-cristiana, smembrando “*le strutture gerarchiche di razza, genere, etero-patriarcato e classe che continuano a controllare la vita, la conoscenza, la spiritualità*”<sup>1411</sup>. Tuttavia, come un padrone non permetterà mai che la sua casa sia demolita con i suoi stessi arnesi, così un ministero non accetterà che la legittimità dell'apparato di cui fa parte sia messa in discussione da ricerche universitarie che esso stesso finanzia.

La decolonialità, come postura metodologica, pedagogica e ‘prassistica’, mira a rendere visibili, udibili, palpabili prospettive e posizioni radicalmente distinte, che destituiscono e addirittura capovolgano la razionalità scienziata occidentale come unica cornice cognitiva possibile. Gli studiosi che hanno scelto di incarnarla si mantengono profondamente autocritici, umili e consci dei propri limiti e privilegi, soprattutto in merito al potere di nominare. Di primaria importanza è, infatti, per loro il nesso tra identità, ideologia, cultura e politica. Le potenze imperiali europee, arrogandosi il monopolio della nomenclatura nelle regioni conquistate, ne hanno annichilito il passato; l'eloquenza di Aimé Césaire (1913-2008) è, a tal proposito, tremendamente ammirevole: “*parlo di intere società prosciugate, di culture calpestate, di istituzioni sminuite, di terre confiscate, di religioni assassinate, di magnificenze artistiche annientate, di straordinarie possibilità sopresse*”<sup>1412</sup>. La riappropriazione della facoltà di enunciare e nominarsi da parte di persone, gruppi, popoli carichi del peso di classificazioni ed etichette confezionate altrove, può rivelarsi una dinamica dal grande potenziale sovversivo, tanto quanto l'uso del proprio corpo. Gli anni '90 del secolo scorso furono caratterizzati da un rinnovato impulso verso forme autonome di identificazione ed auto-rappresentazione, soprattutto tra le popolazioni afro-discendenti, indigene, contadine delle regioni andine: queste da allora non sono state le sole a sfidare sia “*i modelli dominanti di società, economia, amministrazione, nazione e stato*”<sup>1413</sup>, sia la propria invisibilità tanto nella sfera pubblica, quanto nelle letterature

---

<sup>1409</sup> Ricordiamo, per chi non ha familiarità con questi argomenti, che l'indipendenza delle colonie, iniziata nelle Americhe nel diciannovesimo secolo, poi proseguita oltre un secolo dopo in Africa e Asia, ha determinato il passaggio dal controllo diretto da parte delle potenze europee al colonialismo interno di élites locali intenzionate a costruire stati nazionali sul modello occidentale.

<sup>1410</sup> Catherine E. Walsh e Walter D. Mignolo, *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*, Duke University Press, 2018; p. 4.

<sup>1411</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>1412</sup> Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Éditions Présence africaine, Parigi, 1955; p. 13.

<sup>1413</sup> Catherine E. Walsh e Walter D. Mignolo, *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*, Duke University Press, 2018; p. 26.

ufficiali. La convergenza tra la critica decoloniale e il piú antico pensiero anarchico diventa sempre piú palese. Parlare di filiazione diretta, tuttavia, sarebbe quanto meno azzardato; come i femminismi, infatti, neanche gli anarchismi, essenzialmente occidentali, potranno sfuggire alla decolonizzazione dei saperi.

L'assunzione di una prospettiva decoloniale implica una sfida alla presunta neutralità, oggettività ed avalutatività di una ricerca sociale che si vuole disincarnata: si tratta dello slittamento, in ambito non solo accademico, dallo 'studiare su' al 'pensare con' "*soggetti, popoli e movimenti che vivono la differenza coloniale, [...] producono conoscenza e costruiscono teoria*"<sup>1414</sup>, in una riemersione da cui zampillano altri immaginari, altre sfere dell'umana condizione (sacro, erotico, ecc...), altre maniere di essere, divenire e vivere insieme. La matrice coloniale ha impregnato nei secoli praticamente qualunque aspetto della vita, compresi i nessi corpo-mente, anima-spirito e il rapporto con gli antenati. La decolonialità tenta, quindi, una riconcettualizzazione duratura, uno sforzo pedagogico rivolto principalmente alle future generazioni urbane: si tratta di un vero e proprio programma politico "*contro e malgrado i progetti di violenza, morte, guerra, sterminio e tentativi di estrattivismo (delle terre, della natura, della vita e delle conoscenze)*"<sup>1415</sup> da parte del capitalismo neoliberista e socialista globale. Risuona non solo l'eterno valore spirituale della riverenza protettiva nei confronti della Divina Madre Terra, ma soprattutto l'eco inconfondibile della dottrina non-violenta. A un'attenta analisi, infatti, decolonialità, non-violenza e anarchismo appaiono come correnti di pensiero accomunate da significative risonanze, non da ultima la condanna di ogni disumanizzazione. Loro intento condiviso è altresì arginare le tendenze omogeneizzanti e alienanti dei discorsi di stato, i tentativi di cooptazione camuffati da tutela del multiculturalismo<sup>1416</sup>, fino a trascendere "*i precetti lineari, le supposizioni binarie, le opinioni orientate al risultato*"<sup>1417</sup>.

L'interculturalità è del tutto complementare alla postura decoloniale; piú che constatare una mera interrelazione fra culture, essa punta alla costruzione di ordini sociali radicalmente differenti, a trasformazioni strutturali. Il termine 'interculturale' è parso così pericoloso, sin dai primi anni '90, che diversi governi non hanno esitato a cooptarlo, piegandone il senso a proprio vantaggio. Nella sua reinterpretazione calata dai vertici dirigenziali, l'interculturalità ha perso così qualsiasi carica di mutamento e critica dell'ordine sociale, economico e politico costituito, fino a diventare indistinguibile da uno degli svariati discorsi pubblicitari funzionali all'espansione del mercato. Come ha osservato Raimon Panikkar, questo genere di interculturalità distorta scaturisce dalla "*persistente sindrome colonialista di superiorità e benigna e accondiscendente ospitalità del multiculturalismo*"<sup>1418</sup>. Ciò potrebbe ricordare il carattere proteiforme di un razzismo che, pur mutando di volta in volta il discrimine (tratti somatici, cultura, religione, professione, reddito,

---

<sup>1414</sup> Catherine E. Walsh e Walter D. Mignolo, *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*, Duke University Press, 2018; p. 28.

<sup>1415</sup> Ibidem, p. 35.

<sup>1416</sup> Risalenti alla fine degli anni '80, le pressioni 'multi-culturaliste' in Occidente hanno mirato al riconoscimento ufficiale della diversità culturale da parte di governi, stati, istituzioni multilaterali ed organizzazioni non-governative internazionali, effettuato attraverso politiche di inclusione legate agli interessi dell'ordine dominante. Il multiculturalismo è visto, pertanto, come una riproposizione, sotto mentite spoglie, dei rapporti coloniali, quale componente organica alla logica neoliberista, al Washington Consensus, alla diplomazia del debito, al piano di pacificazione della resistenza, frammentazione dei movimenti e incorporazione degli esclusi come consumatori di merci e servizi pubblici o privati. Ironicamente, esso è stato spesso avanzato da progetti contro-egemonici dal basso.

<sup>1417</sup> Catherine E. Walsh e Walter D. Mignolo, *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*, Duke University Press, 2018; p. 50.

<sup>1418</sup> Raimon Panikkar, *Religion, Philosophy and Culture*, Polylog, 2000.

opinioni alimentari o igienico-sanitarie), conserva i medesimi dispositivi inferiorizzanti di potere, soprattutto in ambito educativo.

La decolonialità è un processo di negoziazione permanente, in cui le differenze non sono destinate a scomparire. Coniugandosi all'interculturalità, essa opera da una parte per il mutamento strutturale della società e dello stato, dall'altra per un più ampio progetto epistemico di decolonizzazione dei saperi. Il primo obiettivo si è raramente spinto, almeno nella letteratura di cui abbiamo contezza, oltre le raccomandazioni costituzionali di un riconoscimento della 'Natura' in quanto soggetto di diritto e organismo vivente al pari di qualunque altro, oppure di 'nuovi' stati plurinazionali in cui sia garantita pace, armonia ed uguaglianza giuridica tra le varie nazionalità coabitanti: è stata in più occasioni invocata, ad esempio, "*una nuova democrazia anti-coloniale, anti-capitalista, anti-imperialista, anti/segregazionista*"<sup>1419</sup>. Pochi, tuttavia, si sono interrogati sulla stessa grammatica generativa dell'autorità politica<sup>1420</sup>. Un progetto di stato plurinazionale, infatti, non sarà necessariamente decoloniale, soprattutto se patrocinato dalle colonialmente riprodotte istituzioni esistenti, per quanto elette o legalmente vincolate esse siano. Sotto lenti decoloniali, lo stato non potrà mai essere del tutto decolonizzato, né dirsi realmente democratico. L'ancestrale orizzonte andino del 'Sumak Kawsay', comunemente tradotto come 'buen vivir', ma dal significato più preciso di 'vita collettiva in pienezza', con un ottimo equivalente interculturale nel concetto gandhiano di 'Sarvodaya', si è tradotto in un interessante esperimento, in parte fracassato per le successive manipolazioni da parte dei governi sudamericani, di ripensamento della forma 'stato' al di fuori dei suoi parametri consueti. Intrinsecamente trasgressiva quando non ambisce ad approvazioni ufficiali, la decolonialità si pone come "*una chiara sfida al sistema di potere moderno/coloniale/capitalista/antropocentrico*"<sup>1421</sup>, anche nella sua dimensione scientifica e tecnologica. Decidere, infatti, quale conoscenza sia scientifica o quale tecnologia sia accettabile è una questione innanzitutto epistemica, prima ancora che politica, economica, pedagogica o legale. Senza l'assuefazione ideologica di cui beneficiano, ad esempio, le università occidentali non formerebbero sistematicamente studenti, autoctoni o meno, in vista di carriere funzionali agli 'interessi nazionali' di cui i governanti si credono garanti. I dirigenti di uno stato onestamente preoccupato per il benessere di tutti gli esseri che convivono nel territorio convenzionalmente assegnatogli, agirebbero, come suggeriva Gandhi, nella direzione di un'educazione autonomizzante, poi di una progressiva decentralizzazione, fino ad accettare serenamente la propria scomparsa. Quali orizzonti morali e spirituali tale processo debba includere resterà ancora a lungo argomento di dibattito. La nostra umile scelta, come in Lanza del Vasto, propende per la Filosofia Perenne<sup>1422</sup>.

L'infiltrazione interculturale ed inter-epistemica di scienze e sapienze antiche nel più vasto immaginario sociale occidentale può sfociare agli estremi o in dissacranti strumentalizzazioni ed egotiche distorsioni (si pensi al mercato dello 'pseudo-yoga fai-da-te'), oppure in una sua capillare e dirompente decolonizzazione. Nel mezzo si trova la sterminata gamma di compromessi e incoerenze da parte di individui, gruppi e organizzazioni che tentano di portare testimonianze di alternative nel mondo senza essere ricattati o fagocitati da un Leviatano intenerito, ma non intenzionato a demordere. Non sorprende, quindi, la "*difficoltà per il governo e per lo stato di comprendere e*

---

<sup>1419</sup> Catherine E. Walsh e Walter D. Mignolo, *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*, Duke University Press, 2018; p. 61.

<sup>1420</sup> Cfr.: Maia Ramnath, *Decolonizing Anarchism: An Antiauthoritarian History of India's Liberation Struggle*, AK Press, Oakland, 2011.

<sup>1421</sup> *Ibidem*, p. 64.

<sup>1422</sup> Cfr.: Aldous Huxley, *La Filosofia Perenne*, Gli Adelphi, Milano, 1995 [1945].

*accettare i precetti e la prassi di interculturalità del progetto decoloniale, inclusa l'interculturalità epistemica*"<sup>1423</sup>. Decolonizzare la sfera educativa significa, in questo quadro, sottrarre agli apparati scolastici pubblici, privati o ibridi, sia il monopolio dell'apprendimento, sia l'egemonia delle sue categorie e metodologie; si tratta, in breve, di un audace processo di 'disapprendimento'. Promosso e gestito dallo stato, il connubio decolonialità-interculturalità viene inevitabilmente snaturato, se non ridicolizzato; bisogna però prestare attenzione anche al paradosso di quei movimenti sociali sedicenti 'anti-sistema' che ritengono di poter barcamenarsi contemporaneamente all'esterno e all'interno di esso, ricorrendo ad esempio alle stesse tecnologie con cui il sistema si pretende 'aldilà del bene e del male'. La più progressiva riforma per la promozione dell'inclusione sociale, per altro, difficilmente andrà oltre la subdola retorica dell'integrazione: offrire pari opportunità in un quadro di regole prestabilite da altri non presuppone affatto che ai 'nuovi arrivati' sia concessa la possibilità di emendarle. Persino la democrazia rappresentativa discrimina, esclude e impone. Nel nostro piccolo ci opporremo sempre alla rassegnata accettazione di quella fantomatica 'legge del potere', agitata dai filosofi politici come una profezia che si auto-avvera, secondo cui i 'potenti' non rinunceranno mai al proprio potere. Le storie della non-violenza dimostrano esattamente il contrario.

La decolonialità non è *"una condizione di illuminazione che alcuni detengono ed altri no; un simile assunto getterebbe le basi per dispute intellettuali su chi è più decoloniale"*<sup>1424</sup>. Proiettata verso un 'altrimenti al plurale', essa non dovrebbe scadere in essenzialismi, riduzionismi, semplificazioni o generalizzazioni, né tanto meno intendersi come proprietà o prerogativa di un determinato gruppo umano. Piuttosto che i margini, questa prospettiva predilige le crepe nelle *"cornici monoculturali e uninazionali dominanti del costituzionalismo, della legge e dello stato"*<sup>1425</sup>. Catherine Walsh, un tempo collaboratrice di Paulo Freire e tra le principali intellettuali decoloniali oggidi, ha voluto a tal riguardo esporsi. Identificandosi come facilitatrice militante, pronta a provocare interrogativi 'scomodi' e a incoraggiare prassi comunitarie, la studiosa ha voluto sia scardinare la presunzione accademica del solito programma dottorale monocromo, autoreferenziale, competitivo e individualista, sia edificare ponti con conoscenze, riflessioni ed esperienze maturate altrove. Il cammino di 'disapprendimento' intrapreso e proposto non conduce in un vicolo cieco, ma in un entusiasmante e creativo impegno di ricerca-azione, aldilà del mito e del monologo della 'razionalità moderna'. Se in talune autrici il progetto pedagogico decoloniale giunge addirittura a caldeggiare il superamento delle barriere secolari, riabilitando anche epistemologicamente l'aspirazione al Divino, in altri la premura principale è ricomporre e riscrivere la pluralità di storie a partire dal lavoro con la terra: in un mondo segnato *"da violenza e ostilità razzializzata, da lotte per legittimità, affermazione, aspettativa etica, re-esistenza, libertà umana e concezioni della vita, la forza pedagogica della memoria collettiva [...] diventa sempre più rilevante"*<sup>1426</sup>.

Decolonizzarsi per re-esistere è una responsabilità di 'disconnessione' individuale, conviviale e antagonista, ma importare questo progetto nell'ambito accademico risulta estremamente arduo. Secondo Walter Mignolo, il rischio è duplice: *"se vi candidate per ricevere borse di studio o assegni di ricerca incentrati sulle prassi decoloniali, siate certi che non li otterrete. Se cercherete però di mascherare la decolonialità dietro il nome di 'studi decoloniali', la renderete ostaggio*

---

<sup>1423</sup> Catherine E. Walsh e Walter D. Mignolo, *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*, Duke University Press, 2018; p. 72.

<sup>1424</sup> Ibidem, p. 81.

<sup>1425</sup> Ibidem, p. 85.

<sup>1426</sup> Catherine E. Walsh e Walter D. Mignolo, *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*, Duke University Press, 2018; p. 94.

dell'epistemologia moderna"<sup>1427</sup>. Diversamente dagli approcci post-moderni che rigettano ogni 'meta-narrazione' perpetuando l'eurocentrismo universalista, la decolonialità assegna un'importanza capitale a tre tipologie narrative: la miriade di storie indigene sulla creazione del mondo e sui gruppi etnici che le raccontano e tramandano; la macro-storia degli inenarrabili crimini genocidari occidentali dall'invasione delle Americhe in poi, sotto gli standardi di progresso, sviluppo, civilizzazione salvifica, guerra al terrorismo; la vicenda transatlantica della tratta di schiavi africani, poi della diaspora afrodiscendente. Da ciò a tracciare un parallelismo, come fa prontamente il nostro autore, con la perdurante afasia democratica' dei migranti in Europa, il passo è breve. Lo studioso portoricano Ramon Grosfoguel ha visto l'origine dell'attuale sistema-mondo, riassunto come 'razzismo/sessismo epistemico', nella logica detta 'ego stermino', concretizzatasi in quattro maggiori ecatombi di persone e conoscenze perpetrati negli ultimi seicento anni: la conquista delle Americhe, la riconquista di Al-Andalus, la tratta atlantica degli schiavi africani, l'annientamento di migliaia di donne accusate di stregoneria. L'invenzione dell'America, in particolare, è stata operata da un'Europa affermatasi grazie alla superiorità militare e politica e all'espansione di saperi e istituzioni occidentali che hanno travolto e stravolto altri modi di conoscere e pensare il mondo e l'universo; l'egemonia della narrazione eurocentrica della modernità e di un modello di soggettività razionale, cartesiana prima, hegeliana poi, ha generato un perverso umanesimo espresso nella 'volontà di potenza', anche epistemica, del centro sulle periferie. Sarebbe stato, quindi, l'ego conquiro' a permettere l'ego cogito'. Secondo questa ricostruzione, il razzismo nascerebbe proprio con la storia coloniale, presentandosi inizialmente sotto vesti religiose: il celebre dibattito teologico intercorso nel XVI secolo tra Bartolomé de las Casas e Juan Ginés de Sepúlveda circa l'animalità o l'umanità delle popolazioni amerindie è, a tal riguardo, emblematico. Da allora, secondo le prospettive decoloniali, alla base dell'accumulazione capitalistica globale e della divisione internazionale del lavoro sarebbe sussistita sempre una gerarchizzazione razziale. Se il colonialismo si è formalmente concluso, la colonialità agisce ancora sulle strutture epistemologiche attuali, sulle relazioni fra stati e all'interno delle stesse nazioni: un esempio fra tutti è stata la dominazione degli indigeni, successiva alla conquista, da parte delle minoranze creole. La critica decoloniale, quindi, si distacca, come strategia di disobbedienza epistemica, sia dal post-modernismo eurocentrico, sia dal post-colonialismo di matrice post-strutturalista, traendo ispirazione, oltre che da Fanon, da molti altri autori finora marginalizzati o esclusi dal dibattito accademico, fra cui Waman Puma de Ayala (1535-1616), José M. Mariategui (1894-1930), Mohandas K. Gandhi, Amilcar Cabral (1924-1973), Gloria Anzaldúa (1942-2004), Rigoberta Menchù (1959).

Entrambe di origine non occidentale, l'idea di decolonialità presuppone quella di colonialità in quanto lato oscuro, ma costitutivo della modernità prima, della globalizzazione poi. Nella più o meno efficiente e plurisecolare gestione delle (post)colonie tutte le scienze sociali sono state implicate. Dalle favole della modernità qualsiasi riferimento alla colonialità è stato sistematicamente omesso, complici prima la teologia dogmatica e missionaria cristiana, poi l'orientalismo laico. Il pensiero decoloniale può essere, dunque, definito come *"l'esercizio di potere all'interno della matrice coloniale per sabotare il meccanismo [epistemico] che lo mantiene al potere attraverso l'obbedienza"*<sup>1428</sup>. La differenza che intercorre tra colonialità e colonialismo è speculare a quella che distingue la decolonizzazione dalla decolonialità. Derivata dalla parola latina 'colonus', letteralmente 'contadino', la pratica del colonialismo ha ovunque previsto il trasferimento di una o più popolazioni da un territorio all'altro, adottato come luogo di insediamento permanente, in cui i legami di lealtà

---

<sup>1427</sup> Ibidem, p. 106.

<sup>1428</sup> Catherine E. Walsh e Walter D. Mignolo, *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*, Duke University Press, 2018; p. 114.

politica con la madrepatria siano conservati. Il colonialismo é figurato, inoltre, tra le possibili strategie imperialiste, cioè di dominio su paesi piú deboli, insieme al controllo indiretto e al consolidamento di sovranità. Radicato nell'idea di 'novità', il termine 'modernità' pare sia apparso per la prima volta in Occidente nel saggio del 1864 'Il pittore della vita moderna', in cui Charles Baudelaire tentava di descrivere la sensibilità di chi *"ha ideali piú nobili del mero sfaccendato [e vuole] distillare l'eterno dal transitorio"*<sup>1429</sup>. Solo in seguito esso avrebbe trovato un contraltare nell'idea, altrettanto moderna, di 'tradizione'. Un'altra evoluzione interessante riguarda la parola 'decolonizzazione': prima che dalla metà del diciannovesimo secolo assumesse l'accezione storico-politica invalsa oggi, ripresa poi nel secondo dopoguerra, essa rientrava nel gergo medico, verosimilmente in riferimento alla bonifica di aree malsane non urbane, infestate da microrganismi nocivi per la popolazione umana. Mentre il processo di decolonizzazione ha lasciato la colonialità epistemico-politica completamente intatta, per mezzo di istituzioni quali università, musei e monasteri, il raggio d'azione della decolonialità si é esteso alle sfere della conoscenza, contribuendo a immaginare *"una prassi di vita e organizzazione collettiva disconnessa dallo stato moderno e dall'economia capitalista"*<sup>1430</sup>. Risalenti allo 'spirito di Bandung', le odierne campagne di 'disoccidentazione', attive soprattutto in paesi a maggioranza musulmana o nei paesi BRICS, non si orientano verso tale obiettivo: esse appaiono piuttosto come dispute interstatali per il controllo delle risorse rese appetibili e disponibili dalla matrice coloniale di potere, laddove la decolonialità opererebbe nell'emergente 'società politica globale'. Inoltre, mentre la decolonialità prefigura il superamento delle forme statuali di amministrazione, la disoccidentazione persegue la disconnessione dall'egemonia occidentale attraverso regimi autoritari e capitalismo di stato, senza porne minimamente in questione le strutture di potere. Ad oggi, esse restano due tra le infinite traiettorie possibili di scontento planetario.

Le prospettive decoloniali badano alle interrelazioni fluide tra fenomeni. Molte di esse sottraggono all'ontologia qualsiasi fondamento euristico, giacché la leggono come tentativo di investigare una realtà dall'oggettività inconsistente: l'ontologia, pertanto, piuttosto che essere rappresentata dall'epistemologia, sarebbe già di per sé una creazione epistemica. Non è un ragionamento tanto dissimile da quanti affermano che parlare di un 'concetto' di non-violenza risulta intrinsecamente violento. La stessa epistemologia, inoltre, deriverebbe sempre da una particolare cosmologia. Qualsiasi narrazione locale sulla creazione del mondo, incluse le teorie scientifiche, persegue e rivendica la totalità, come quella biblica, e non potrebbe essere altrimenti. Tuttavia, la totalità locale elaborata dai filosofi cristiani durante il medioevo europeo si volle universale, fondendosi così con la nascente modernità coloniale: *"il problema con gli universali é che, puntando alla totalità, diventano totalitari"*<sup>1431</sup>, quando cercano di sopraffare e disconoscere affermazioni analoghe in altre cosmologie. Il prosieguo dell'argomentazione è chiarificatore: *"affermare che le civiltà non occidentali hanno diverse ontologie significa proiettare categorie occidentali sul pensiero non occidentale. La stragrande maggioranza delle culture e delle civiltà sul pianeta vede relazioni, mentre in Occidente ci é stato insegnato di vedere entità, cose. Le relazioni non possono essere definite come entità"*<sup>1432</sup>. Se, quindi, l'ontologia é istituita da un'epistemologia che svaluta determinate tipologie umane, in base a razza, sessualità e non solo, dovrà esserci necessariamente

---

<sup>1429</sup> Ibidem, p. 118.

<sup>1430</sup> Ibidem, p. 121.

<sup>1431</sup> Catherine E. Walsh e Walter D. Mignolo, *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*, Duke University Press, 2018; p. 164.

<sup>1432</sup> Ibidem, p. 148.



una forza che sancisce tale svalutazione: questa forza non è ontologica, ma deriva da soggetti umani che, veicolando certi stereotipi, si pongono al di sopra dei loro simili, in tal modo inferiorizzati.

Ribadiamo, quindi, che senza la comprensione, decostruzione e ricostruzione decoloniale dell'apparato ermeneutico (socio-politico, psicologico, medico, economico, architettonico, ecc...), qualunque progetto di trasformazione resterà puramente cosmetico. L'interrogativo è sorto allora spontaneo: *“come decolonizzi lo stato e la teoria politica se non apri il tuo pensiero a forme di amministrazione aldilà dello stato-nazione?”*<sup>1433</sup>. Più sofisticata è l'organizzazione di un popolo, più istituzioni saranno necessarie per educare le generazioni successive. Quelle di cui si è servita la modernità-coloniale, fino a intromettersi prepotentemente, per mezzo di filosofia, teologia e scienze sociali, nelle civiltà non occidentali, sussistono ancora oggi, abilmente perfezionate e camuffate. La sua retorica, imperniata sul 'nuovo' e sul 'post', come subliminalmente inculcato anche dai 'social network', si avvale di tre strumenti: in primo luogo, un campo di rappresentazione di presunte realtà spazio-temporali date per assodate; in secondo luogo, un sistema di discorsi persuasivi, che appongono etichette, circoscrivono recinti di plausibilità e rilevanza, stabiliscono e autorizzano soggettività; in terzo luogo, un insieme di strategie globali propinate come universalmente benefiche, contengano esse ordigni o vaccini. L'allusione di Mignolo non potrebbe essere più attuale: *“un tempo si fabbricavano armi per condurre le guerre; l'inversione neoliberista della retorica della modernità consiste nel fabbricare le guerre per produrre e vendere armi. Questa inversione incide sull'intera sfera della vita, dal cibo alla medicina (farmacia e tecnologia medica)”*<sup>1434</sup>. Di armi batteriologiche è oggi strapieno il mondo.

Analizzare le concrezioni e le dinamiche di potere da una prospettiva decoloniale significa volgere lo sguardo al burattinaio e non più solo a fili e marionetta: fuor di metafora, si tratta di smascherare la complessa struttura di gestione e sorveglianza della vita sottesa ai discorsi che persuadono le coscienze dell'intera popolazione mondiale. Se decolonizzare la conoscenza vuol dire *“cambiare i termini delle conversazioni e rendere visibili i trucchi e i piani del burattinaio”*<sup>1435</sup>, la disoccidentazione si limita a richiedere l'introduzione di nuovi burattinai e copioni, lasciando intatto il teatrino. Nessun sistema politico o economico può sopravvivere senza una cultura legittimante ad esso sottesa; la compartimentazione disciplinare e specialistica, come pure l'incessante bombardamento mediatico, sono potenti strumenti che la modernità ha congegnato per stornare l'attenzione generale dalle evidenti interconnessioni e trasversalità fra i piani della vita, imbarazzanti quando e perché sconvenienti. Il pensiero decoloniale si dice, invece, 'di confine'; la sua creatività è adottata da persone e comunità che non sono più disposte ad essere oppresse, sfruttate o derubate, né intendono più prestare ascolto alle intrusive promesse della modernità. A differenza della cristianità, del (neo)liberalismo o del marxismo, quella decoloniale *“non è un'altra opzione di agenda globale diretta da stati e istituzioni economiche, finanziarie, tecnologiche o militari, bensì un'opzione di disconnessione [che ne smaschera] il fondamentalismo e la pretesa da popolo 'eletto' che si arroga per sé il diritto di governare il mondo”*<sup>1436</sup>. Tanto per chi enuncia, quanto per chi è enunciato, la liberazione della vita e della conoscenza dalla modernità coloniale non è un trofeo da conseguire, ma l'abbandono delle pastoie che inchiodano mentalmente alla sua matrice di potere. Perché i conflitti decoloniali, forti della sterminata e planetaria diversità di storie locali, acquistino risonanza, è

---

<sup>1433</sup> Ibidem, p. 136.

<sup>1434</sup> Ibidem, p. 141.

<sup>1435</sup> Ibidem, p. 144.

<sup>1436</sup> Catherine E. Walsh e Walter D. Mignolo, *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*, Duke University Press, 2018; p. 147.

cruciale l'espressione, in atti o parole, di sfide integrali e radicali, senza adattamenti o sottomissioni, agli enunciati imperanti. L'epistemicidio, insomma, non è altro che una distopia irrealizzabile: *"l'energia della re-esistenza (...) non può essere più soppressa, se non attraverso l'annientamento nucleare"*<sup>1437</sup>.

La modernità coloniale ha consolidato il suo dominio ideologico, ormai non più indiscusso, attraverso un'immane macchina di classificazione sociale. Al suo interno si è svolto un processo storico di definizione dell'essere 'umano', che ha silenziato egemonicamente ogni altra auto-identificazione della specie, introducendo al contempo una differenziazione dicotomica dalla 'natura', riserva di risorse sfruttabili per la fioritura della 'cultura', altra speculare invenzione. Il dibattito qui sfiorato è a dir poco scottante: da una parte, gli annunciatori di un'era 'post-umana' prefigurano sperimentazioni con cyborg, ingegneria genetica, intelligenza artificiale e robotica; dall'altra, gli anonimi demografi 'de-umani' si cimentano in malcelati piani di spopolamento globale, attraverso guerre, epidemie e disastri antropici spacciati per climatici. *"Prima del 1500, la maggior parte delle culture e delle civiltà sul pianeta (ad eccezione forse della Grecia) erano costruite sull'assunto della coesistenza o complementarietà degli opposti"*<sup>1438</sup>. Il cono d'ombra del Rinascimento teologico e dell'Illuminismo secolare ha incluso nella sfera religiosa (mediterranea) la demonizzazione del 'saraceno' e del 'pagano', nella sfera sessuale la caccia alle streghe: ulteriore riprova di quanto razzismo e sessismo siano, insieme all'umanismo antropocentrico, credenze costitutive della matrice moderno-coloniale di potere. Sotto la lente decoloniale persino il concetto di 'natura' appare come una finzione ontologica occidentale, priva di corrispettivi in altri contesti culturali: ciò che impropriamente designa è l'inarrestabile manifestazione generativa, preservazione e trasformazione dissolutiva della vita nel sistema solare e oltre, in cui è apparsa una specie capace di linguaggio, in postura eretta e abile manualmente. *"Colui che governa non obbedisce' è diventato il presupposto nella crescente affermazione dell'Ego secolare nella civiltà occidentale"*<sup>1439</sup>: nulla di più lontano dal Sanatan Dharma, in cui il GuRu non si considera altro, vita natural durante, che un umile discepolo e servitore dei suoi stessi discepoli. In maniera non troppo dissimile, benché limitatamente ad un piano intellettuale, le prospettive decoloniali restano non-dualiste e conciliative: *"se provate a eliminare e controllare l'opposto, entrerete in guerra; se cercate armonia ed equilibrio, invece, entrerete in lotta"*<sup>1440</sup>.

Il 'coloniavirus', dunque, ha infettato l'intero pianeta: una pandemia di cui l'Organizzazione Mondiale della Sanità non ha mai voluto avvedersi, essendone figlia<sup>1441</sup>. I sistemi di sapere occidentali, soprattutto negli ultimi due secoli, hanno certamente apportato innumerevoli benefici al genere umano; tuttavia, l'ostinata aberrazione *"consiste nell'arroganza e nel diritto auto-legittimante [...] di violare i suoi stessi principi di sovranità, la sua stessa dichiarazione dei diritti umani, la sua stessa difesa della libertà e la sua stessa promozione della democrazia"*<sup>1442</sup>. Le differenze coloniali riproducono da cinquecento anni una gerarchia identitaria; prima di allora l'ordine mondiale era stato a lungo non-capitalista e policentrico. Una delle *"principali armi di controllo epistemico e*

---

<sup>1437</sup> Ibidem, p. 191.

<sup>1438</sup> Ibidem, p. 154.

<sup>1439</sup> Ibidem, p. 163.

<sup>1440</sup> Ibidem, p. 168.

<sup>1441</sup> Cfr.: Eugene Richardson, *Epidemic Illusions: On the Coloniality of Global Public Health*, MIT Press, 2020.

<sup>1442</sup> Catherine E. Walsh e Walter D. Mignolo, *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*, Duke University Press, 2018; p. 178.

*classificazione razziale*<sup>1443</sup> è stata la cartografia, emblema del ‘panoptikon’: l’ossessione quasi maniacale di mappare l’esistente. Da alcuni decenni “*biologi, antropologi e botanici stanno scoprendo che Gaia è un organismo vivente, ma la Pachamama era ignorata; stanno comprendendo ora che le ‘piante conoscono’, evidenza che i Popoli Originari (le Prime Nazioni) delle Americhe sanno da sempre, ma che fu ignorata da missionari, esploratori e scienziati europei nel diciottesimo e diciannovesimo secolo*”<sup>1444</sup>. La vita non sarebbe mai apparsa sulla Terra se fosse stata una roccia morta. Per milioni di anni l’evoluzione biologica potrebbe essere stata ricorrente ed espansiva; nel suo piccolo, il genere umano potrebbe aver conosciuto un articolato processo di estensione culturale, piuttosto che un’evoluzione biologica della sua conformazione fisica. Intendiamo con ciò sottolineare che nell’ottica decoloniale persino le teorie cosiddette ‘scientifiche’ appaiono contingenti, poiché scaturigini di una particolare epistemologia localizzata. Tanto le origini della nostra specie, quanto i discorsi che le narrano, con buona pace degli odierni bardi dell’antropocene, dovrebbero restare declinate al plurale.

Diversamente dalle ipotesi della filosofia mimetica del linguaggio, il pensiero decoloniale sostiene che solo attraverso sistemi di segni, locali e mai universali, sono state costruite, narrate e nascoste al tempo stesso le differenze coloniali, come mattoni di un edificio fittizio. Eppure, sebbene il loro contenuto sia inesistente, esse conservano le medesime spropositate leve di performatività sia nella diffusione massificata di desideri indotti, sia nelle stesse concezioni di ‘spazio’ e ‘tempo’. Per di più, benché tutte le civiltà esistenti si siano erette a epicentro del pianeta, solo quella occidentale ha nutrito la volontà di omogeneizzare il mondo intero: in tal modo, le gesta di una minima parte dell’umanità, residente in un territorio ‘geostorico’ circoscritto, hanno arbitrariamente acquisito rilevanza assoluta: “*la strenua convinzione che la loro conoscenza coprisse la totalità del noto portò con sé il bisogno di svalutare, sminuire ed ammutolire qualsiasi altra totalità che potesse generare un totalitarismo epistemico in via di formulazione*”<sup>1445</sup>. In questa autoesaltazione dell’umano occidentale come unico soggetto conoscente dimora la genesi nefasta dell’eurocentrismo: la sua violenza, tutt’altro che meramente simbolica, vorrebbe ancora determinare unilateralmente cosa è lecito vedere, credere, godere e accettare in ogni sfera del sapere. Ma la critica decoloniale rema in senso inverso; essa punta, innanzitutto, a ri-provincializzare l’Europa per mezzo della risorgenza pluriversale di conoscenze regionali rimosse. Il suo orizzonte non contempla la riforma o l’ampliamento della matrice moderno-coloniale di potere, bensì il coinvolgimento diretto e ben ponderato “*in quegli ambiti che autonomamente e insieme agli altri possiamo gestire, al fine di spalancare le porte a soggettività decoloniali comunitarie*”<sup>1446</sup>. Sarà nostra premura mostrare quanto Lanza del Vasto e l’Arca siano stati, almeno in parte, precursori ‘ante-litteram’ di tali rivoluzionari progetti.

“*La matrice moderno-coloniale di potere è emersa in un particolare tempo e luogo e in particolari circostanze che hanno reso possibile per una assemblea di organismi viventi dotati della facoltà del linguaggio di raccontare a se stessi e agli altri una storia circa il loro palese destino a comandare, e distruggere se necessario, culture e civiltà che essi stessi avevano inventato come pericolosi per il loro benessere*”<sup>1447</sup>. Il punto di partenza di una critica decoloniale è, di conseguenza, la secessione

---

<sup>1443</sup> Ibidem, p. 184.

<sup>1444</sup> Ibidem, p. 186.

<sup>1445</sup> Ibidem, p. 195.

<sup>1446</sup> Ibidem, p. 208.

<sup>1447</sup> Catherine E. Walsh e Walter D. Mignolo, *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*, Duke University Press, 2018; p. 220.

dagli irrazionali miti eurocentrici che assoggettano le alterità, inaugurando nuovi modi di conoscere, sentire, ideare e credere. Il secondo passo è comprendere se e come siamo stati classificati e identificati dallo sguardo dei detentori del potere. Infine, la prassi dell'amore può essere risignificata come processo non solo di ricostituzione epistemica, ma soprattutto di re-esistenza comunitaria orientata dai punti cardinali di rispetto, ascolto, cooperazione e cura. Altri progetti non decoloniali di liberazione dalla colonialità sono ovviamente possibili, nella consapevolezza diffusa per cui ciò che fino all'istante precedente sembrava oggettivo, reale o vero, non era altro che un'opzione dominante. Spalancate saranno, a quel punto, le strade verso il pluridirezionale cosmopolitismo decoloniale, nella "gioia creativa di conoscere aldilà delle discipline, del sistema ideologico e dell'istituzionalizzazione di credenze che ha colonizzato la spiritualità"<sup>1448</sup>. Se la decolonialità, quindi, è sempre pluriversale, la pluriversalità non è necessariamente decoloniale<sup>1449</sup>; rifuggendo dalla configurazione di un solo preciso modello alternativo allo stato-nazione, inoltre, alcuni suoi esponenti hanno vagamente proposto "una struttura politico-amministrativa che comanda e obbedisce al contempo"<sup>1450</sup>.

Giunti a questo punto, possiamo considerare se esistono e in cosa eventualmente consistono le anticipazioni e potenziali ispirazioni decoloniali, manifeste o latenti che siano, nel pensiero di Lanza del Vasto e nella più ampia costellazione di riflessioni e iniziative promosse dai membri dell'Arca. A riprova della posizione di piena condanna maturata dal Patriarca Pellegrino nei confronti di colonialismo e imperialismo, riteniamo fondamentale, innanzitutto, l'estratto di un paragrafo da 'I Quattro Flagelli' (opera pubblicata per altro nel pieno del fermento anticoloniale globale e all'alba dell'ondata di decolonizzazioni formali), intitolato 'Lo svilimento coloniale': "*Laggiù [nei territori coloniali conquistati], dopo tre o quattro secoli, le tecniche di svilimento [...] attraverso la tecnica si sono dispiegate in tutto il loro scandaloso orrore sul mondo intero, con l'alta approvazione e il*

<sup>1448</sup> Ibidem, p. 225.

<sup>1449</sup> Chi scrive ne ha avuto la dimostrazione durante la permanenza in Gran Bretagna, dopo i tre mesi di lavoro volontario e studio presso lo Schumacher College, nel corso dei dieci giorni trascorsi presso una delle comunità appartenenti al movimento millenarista e messianico delle 'Twelve Tribes', incontrato in maniera del tutto fortuita. Si tratta di circa tremila persone nel mondo, uomini e donne di tutte le età e provenienze, che si consacrano ad una vita di lavoro, studio, preghiera, comunione e festa sulla base degli insegnamenti biblici ed evangelici, in attesa che si compiano alcune profezie, soprattutto dell'Apocalisse. Hanno dichiarati obiettivi di proselitismo ed espansione. Senza entrare nel dettaglio della loro dottrina teologica, basti pensare che sono convinti di essere il popolo eletto, terza incarnazione del Verbo, che al ritorno del Cristo sulla terra guiderà l'umanità virtuosa alla salvezza. Ciascuna tribù ha il nome di uno dei fratelli di Giuseppe, figlio di Giacobbe. Quella che ho conosciuto si compone di circa quaranta persone, tutte estremamente generose e accoglienti. Ogni mattina e ogni sera si riuniscono nella grande sala del refettorio, sormontata da dodici lampadari sferici e tappezzata da cartelli con su scritti i loro principi etici fondamentali (amore, gioia, pazienza, gentilezza, bontà, fedeltà, misericordia, autocontrollo), indossando abiti candidi e ponendo sulla fronte un diadema, segno dell'iniziazione ricevuta con il battesimo, durante il quale si immergono nello stagno scavato sul retro della casa. Si ritrovano per cantare, danzare, commentare le sacre scritture, conosciute pressoché a memoria, ascoltarsi e incoraggiarsi. Le parole più ripetute sono 'autorità' e 'obbedienza'. Si lavora in panetteria, negli orti, nelle officine, nel ristorante, nella sala da tè, in cucina, nel pollaio, alle arnie, alle pulizie, in lavanderia, al mercato e alle consegne: ciascuno ha il suo ruolo e il suo compito ben preciso e cadenzato per l'intera giornata. Non è un caso se sullo stemma della fattoria si staglia il disegno di un alveare. La scuola è interna fino alla maturità: si studia matematica, lingue, 'creazione' (cioè scienze naturali) e religione. Non ci sono televisori, né giornali, né telefoni cellulari, né proprietà personali; gli unici libri ammessi sono l'Antico e il Nuovo Testamento e le svariate pubblicazioni autoprodotte. Le persone celibi o nubili dormono in camerate con letti a castello, mentre ciascuna coppia o famiglia ha il suo ambiente riservato. Tutte le donne hanno il capo coperto. Le 'Twelve Tribes' nacquero nel 1975 negli Stati Uniti su iniziativa di due fondatori che aggregarono diversi giovani cercatori del Vero, nel pieno delle correnti di rinnovamento carismatico e in aperta rottura con il sistema economico, politico e ideologico dominante. Non si dichiarano né ebrei, né cattolici, ma tentano di ricreare le prime comunità cristiane descritte negli Atti degli Apostoli. Si respira un clima di censura, controllo e sospetto: anche solo allontanarsi da soli a meditare per pochi minuti è considerato un comportamento altamente diseducativo e inappropriato.

<sup>1450</sup> Catherine E. Walsh e Walter D. Mignolo, *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*, Duke University Press, 2018; p. 126.

sostegno dei regimi più liberali. *‘Perché tutti gli abitanti della terra, tutte le tribù, tutti i popoli, tutte le lingue, tutte le nazioni siano segnate con il sigillo della bestia’* [Ap 13: 1-18]; *perché in tutte le giungle, tutte le savane, tutte le montagne l’uomo sia braccato come una bestia selvaggia, rinchiuso come bestiame, risospinto come gregge a pedate e a colpi di frusta, aggiogato nelle piantagioni, condannato alle nere fatiche della miniera, imbarcato in fondo alla stiva per essere venduto e consumato in altri continenti. Perché tutti i regni del mondo siano rovinati e confusi, con le loro glorie e i loro culti, le loro usanze e i loro costumi, con i loro canti, le loro danze e leggende, con la loro libertà innata e il loro genio originale. Perché tutto questo cada nella polvere del grigiame utilitarista, perché là, dove risuonavano le foreste e i tam-tam profondi, fumighi un’area di bidoni e cemento armato che confessa al grande sole che la civiltà occidentale è una malattia della terra. Questo evento grande e terribile è avvenuto senza fragore, quasi senza spiegamento di forze? Facendo brillare collanine di vetro davanti ai loro occhi, circuendo la loro semplicità, addomesticandoli con promesse, inoculando in loro il gusto dell’alcool, incitandoli a battersi gli uni contro gli altri, le forze mercantili hanno messo a punto la disgregazione dei popoli”*<sup>1451</sup>. Sette anni prima che tali esternazioni venissero pubblicate, su uno dei primi numeri di *‘Nouvelles de l’Arche’* apparivano alcune citazioni dal libro dell’antropologo Jean Robichez, dedicato al Marocco centrale e all’antica sapienza berbera<sup>1452</sup>; i lettori poterono così scoprire che, presso le tribù nomadi dell’Africa nord-occidentale, la donna è ‘sacerdotessa dell’acqua’, unica incaricata ad attingerla, che *“come l’occhio dell’uomo, così l’occhio della Sorgente”*<sup>1453</sup> *rivela un’anima vivente*”, insieme a proverbi del tipo: *“se Dio non ha ancora distrutto il mondo è grazie agli animali e ai piccoli bambini che non parlano ancora”*. Possiamo, quindi, comprendere come sin dalle origini l’Arca godesse di un’apertura non solo interculturale<sup>1454</sup>, ma refrattaria alle frontiere innalzate dall’immaginario coloniale, come la storia delle sue azioni non-violente avrebbe dimostrato; secondo l’autorevole opinione di Bernard Dupont, *“l’Arca porta ugualmente testimonianza, il che è eminentemente politico, di ciò che questa società riconciliata in cui l’umano amandosi finalmente potrebbe accogliere l’altro nella sua diversità, è possibile sin da oggi”*<sup>1455</sup>. Si potrebbe persino ipotizzare, considerata l’arguzia del fondatore, che lo stesso appellativo ‘tribale’, scelto per designare la comunità dei gandhiani d’Occidente, fosse un implicito omaggio alla diversità culturale, socio-politico, economica e giuridica delle popolazioni colonizzate aldilà del Mediterraneo, in particolare nella regione algerina della Cabilia, che in arabo significa appunto ‘terra delle tribù’: l’Arca potrebbe aver costituito in tal modo una loro ‘rivincita’ nella metropoli. È stato notato, inoltre, come il processo di ‘affinità elettive’ sostanziatosi, su esempio anche dell’Arca, nei movimenti ‘neo-tribali’ contemporanei in Occidente, potrebbe sgorgare proprio dalla *“necessità di aggregazione per*

<sup>1451</sup> Lanza del Vasto, *I Quattro Flagelli*, SEI, Torino, 1996; pp. 94-95. Al termine del passo citato, si ritrova una nota estremamente significativa, che potrebbe tradire, a parziale smentita del suo ruolo di precursore decoloniale, una sudditanza di Lanza del Vasto sia alla vocazione missionaria della Chiesa Cattolica, sia alle solite categorie eurocentriche: *“Se la religione cristiana si è diffusa grazie a queste conquiste, è perché Dio vigila, perché alcuni santi sono andati contro corrente [...]. Allo stesso modo, la poco cattolica conquista romana ha aperto la strada agli apostoli e preparato la sede di Pietro. Lo diciamo per giustificare Roma con il contrario di Roma; ma se Roma non fosse esistita, la parola di Dio avrebbe trovato altre strade. Ed oggi che gli imperi coloniali crollano ovunque, scopriamo, in tutta evidenza, quanto sarebbe stato meglio, per l’uomo di Cristo e per la perennità dell’opera di conversione, che la sua parola fosse giunta in maniera diversa ai popoli di colore”*.

<sup>1452</sup> *Nouvelles de l’Arche*, anno I, n° 5, novembre 1952, pp. 69-70.

<sup>1453</sup> In lingua araba la parola ‘ayn indica sia l’occhio sia la fonte d’acqua.

<sup>1454</sup> Cfr.: *Moeurs et Poésie des Piaroas*, *Nouvelles de l’Arche*, anno XI, n. 10, estate 1963.

<sup>1455</sup> Bernard Dupont, *Non-violence et politique*, *Nouvelles de l’Arche*, anno XXV, n. 9, giugno 1977, p. 133.

*individui atomizzati, deterritorializzati dal sistema capitalista*<sup>1456</sup> e statalista. Anche l'esperienza di fondazione e conduzione di una comunità gandhiana con persone berbere e musulmane, in un'oasi nel deserto marocchino meridionale dal '68 al '75, potrebbe fare di Pierre e Thérèse Parodi esponenti di spicco della vocazione decoloniale dell'Arca, ma solo se si tacesse sul loro contributo alla diffusione del paradigma medico occidentale, ad esempio attraverso campagne vaccinali. La destabilizzazione, stando ai racconti di Thérèse, fu comunque reciproca: *“Abbiamo compreso i limiti della nostra civiltà; molto sviluppata sul piano tecnologico, sottosviluppata rispetto ad altri valori. Presso i Berberi e i nomadi, abbiamo trovato l'unità di vita nelle tribù, il senso dell'ospitalità, il saper vivere, una fede profonda, la semplicità dinnanzi al dolore e alla morte”*<sup>1457</sup>.

Durante la loro permanenza nordafricana, un altro compagno, benché ancora incastrato in un lessico da 'sotto-sviluppo' ormai inaccettabile, non esitò ad assegnare all'Arca una funzione di riequilibrio delle ingiustizie tra Nord e Sud globale: *“Il nostro progresso e la nostra comodità da occidentali ricchi si è stabilita sullo sfruttamento delle classi sociali e dei paesi più poveri. [...] La Comunità dell'Arca è la testimonianza di una vita semplice, naturale, laboriosa e fraterna, accessibile ai poveri e ai 'sotto-sviluppati'. Le sue condizioni di vita sono quelle dei due terzi degli uomini della nostra epoca. I compagni si pongono volontariamente nelle condizioni dei 'sotto-sviluppati' per costruire un mondo aperto a tutti, dove il denaro non è né il maestro, né il servitore insostituibile. [...] Ma per essere costruttivi questi sforzi devono infondere anche il gusto della vita semplice e il senso comunitario basato sul lavoro inteso come servizio”*<sup>1458</sup>. Sei anni dopo, anche il succitato René Maheu, già direttore dell'UNESCO, avrebbe fatto riferimento al connubio tra non-violenza e critica anti-coloniale: *“ogni grande vita è una lotta esemplare. La lotta di Gandhi è la lotta umana contro il degrado, lo snaturamento che discende, da una parte, dalla condizione coloniale e, dall'altra, dalla civiltà industriale. In entrambi i casi, il metodo di preservazione e liberazione si chiama non-violenza”*<sup>1459</sup>.

Alla morte del suo maestro e padre spirituale, persino Pierre Mohandas osservò senza mezzi termini: *“La bellezza non è un lusso. Essa può caratterizzare la vita più semplice, come testimoniano tanti popoli del 'terzo mondo'. [Shantidas] non cessava di denunciare la distruzione di ciò che resta di bello nella vita di questi popoli, distruzione alla quale si dedica con indubbia efficacia la nostra società di economisti e tecnocrati, altra forma di violenza che il nostro imperialismo culturale ha esteso al mondo intero”*<sup>1460</sup>. Il suo successore Jean-Baptiste Libouban, in occasione del cinquecentenario dall'inizio dell'invasione e degli stermini europei nelle Americhe, non sarebbe stato da meno: *“noi guardiamo a questa lunga pagina di storia in cui l'umiliazione, l'usurpazione delle terre, il disprezzo dei trattati, la distruzione delle culture, la schiavitù, il crimine pubblico, sollevano dolorosa interrogativi e ci ricordano le nostre responsabilità. Se anche da questa avventura fosse scaturito qualcosa di positivo per i popoli assoggettati, non avremmo alcun diritto di gloriarcene, poiché costoro non ci avevano chiesto proprio nulla e spetta a loro dirci cosa ne pensano. [...] Perché abbiamo approfittato di un'avventura mercantile e coloniale per portare la buona novella delle Beatitudini e convertire, non con l'acqua e la pace, ma con il sangue e il dolore? [...] Non*

<sup>1456</sup> Philippe Coutant, *Violence institutionnelle, frontières mentales et pouvoir en milieu militant*, in: *Violence, contre-violence, non-violence anarchistes*, Rivista Réfractations n. 5, primavera 2000; p. 18.

<sup>1457</sup> Jean Toulat, *Combattenti della nonviolenza*, E.M.I., Bologna, 1984.

<sup>1458</sup> Jo Pyronnet, *L'Arche et l'Action Civique*, in: *Nouvelles de l'Arche*, anno XII, n° 5, febbraio 1964, pp. 67-68.

<sup>1459</sup> René Maheu, *La non-violence de Gandhi*, in: *Nouvelles de l'Arche*, anno XVIII, n° 7, aprile '70, pp. 105-108.

<sup>1460</sup> Pierre Parodi, *Lanza del Vasto, Pèlerin de la non-violence*, in: *Nouvelles de l'Arche*, anno XXIX, n° 5, febbraio 1981; p. 75.

*furono rispettati in quanto popoli, ma considerati come greggi di animali senz'anima. Non avendo saputo riconoscere né la loro cultura, né i loro valori, né la loro dignità, abbiamo continuato a trattare i sopravvissuti da minoranze che causano problemi e da 'pagani' ignoranti. Oggi i nostri occhi si stanno aprendo e scopriamo il loro messaggio di saggezza e amore per la natura che a noi manca tanto. Ciò che abbiamo fatto loro subire continuiamo ad applicarlo a noi stessi e alla Madre Terra che ci sostiene. [...] Abbiamo inflitto a questi popoli una ferita che non può guarire se non attraverso il riconoscimento dell'ingiustizia subita e con un ritorno su noi stessi. Dobbiamo adesso sostenere quanti fanno rifiorire le culture indigene, supportando i popoli che vogliono vivere su quello che resta delle loro terre ancestrali. Siamo noi ora a dover apprendere. [...] Dobbiamo ricevere il loro messaggio di deferenza al prossimo, di condivisione e vita semplice. Abbiamo una fede indefettibile nell'Alleanza che Dio fece con tutti i popoli al tempo di Noè sotto il segno dell'arcobaleno”<sup>1461</sup>.*

Nel clima internazionale influenzato dal Summit della Terra tenutosi a Rio de Janeiro nel giugno '92, Virgil Elizondo e Leonardo Boff divulgarono due articoli già dal titolo eloquenti: 'La voce delle vittime chi l'ascolterà?' e 'La nuova umanità delle Americhe', che furono riproposti<sup>1462</sup> pochi mesi dopo anche sul periodico dell'Arca. La loro analisi, in palese anticipazione rispetto alle connessioni tra ecologia profonda, spiritualità ecumenica e prospettive decoloniali, racchiude un valore inestimabile di riflessione teorica e storico-politica propedeutica a possibili metodi e prassi di non-violenza tendenzialmente integrale e radicale. L'occupazione, non solo militare, del continente transatlantico colonialmente noto come 'Americhe', è stata senza dubbio il più massiccio e prolungato genocidio nella storia dell'umanità, contro popolazioni lì insediate da quarantamila anni. *“Grandi culture vi erano sorte, con raggruppamenti di saggi, custodi di conoscenze complesse in astronomia, agricoltura e medicina, di lingue e religioni grandiose. Tutto ciò fu considerato opera di Satana. Il cristianesimo si è sempre mostrato sensibile verso il povero, ma implacabile ed etnocentrico con l'alterità culturale”<sup>1463</sup>.* I due eminenti teologi della liberazione, tuttavia, non scorsero la persistenza della colonialità nelle maglie del sistema globale di generazione, organizzazione e selezione dei saperi rinsaldato durante l'epoca post-bipolare, limitandosi a denunciare i processi di dipendenza, indebitamento, marginalizzazione urbana e rurale. Constatavano, comunque, l'emersione di tenaci critiche indigene circa *“il progetto della modernità europea, oggi mondializzata e il tipo di missione che le Chiese hanno praticato e praticano ancora. La modernità si caratterizza per la volontà di potenza. Potenza per dominare. Dominare per conquistare. [...] Si crea così un genere di cultura conforme agli interessi e ai valori dei settori dominanti e internazionalizzati, senza incorporare le esperienze accumulate dalle culture autoctone. [...] I colonizzatori di ieri e di oggi hanno dominato i corpi. I missionari hanno carpito le anime”<sup>1464</sup>.* Mezzo millennio dopo il viaggio delle caravelle non vi era, a loro avviso, nulla da celebrare, se non ampi orizzonti di co-creazione e liberazione ancora inesplorati. Quest'ultimo processo *“non esige continuità storica, ma rottura: che si tagli il cordone ombelicale che ci lega ancora alla vecchia Europa e alla civiltà occidentale. È giunto il momento della dichiarazione spirituale di indipendenza delle Americhe. [...] Un nuovo inizio radicale è il solo mezzo per garantire la vita nel millennio futuro. I modelli non possono essere proposti da quanti appartengono*

<sup>1461</sup> Jean-Baptiste Libouban, 1492-1992 *'Ils ont réduit à rien notre fleur'*, in: Nouvelles de l'Arche, anno XLI, n.1, settembre-ottobre 1992, pp. 1-3.

<sup>1462</sup> Nouvelles de l'Arche, anno XLI, n.1, settembre-ottobre 1992; pp. 4-7 e 23-29.

<sup>1463</sup> Ibidem, p. 5.

<sup>1464</sup> Ibidem.

ai gruppi dominanti, poiché questi sono troppo attaccati alle loro sicurezze per essere capaci di un pensiero lucido”<sup>1465</sup>. A riprova di quanto la sensibilità diffusa in seno all’Arca propendesse, almeno tacitamente, per un decentramento dall’egemonia epistemologica occidentale, rileva evidenziare l’inserimento, tra gli scritti dei due teologi, dell’incisivo contributo<sup>1466</sup> di un autore nativo.

Intervistato a metà anni ’90, Jean-Pierre Lanvin, compagno e alleato, riferiva dettagli interessanti circa una sensibilità ‘proto-decoloniale’ in seno all’Arca: “*Ripresi i miei studi coloniali a Parigi, ma con uno sguardo nuovo: al racconto delle ‘conquiste dell’Impero’, la mia vocazione esotica si ridimensionava seriamente. La lettura del libro ‘Immemoriali’ di Victor Ségalen mi sconvolse. Scoprii la ‘visione dei vinti’: come un Maohi aveva percepito l’arrivo degli occidentali, marinai, missionari, commercianti, soldati. Avevo ormai una chiave per cercare di comprendere la mentalità altrui. [...] Erano i nativi americani ad aver scoperto Cristoforo Colombo. E a che prezzo! Così, i pericoli giallo, nero, rosso, arabo, con cui riempivano le mie orecchie, mi sembrarono irrisori in confronto al pericolo bianco, questo rullo compressore di civiltà tradizionali lanciato ad invadere il pianeta. Quando nel febbraio del ‘47 mio fratello mi disse: ‘Ho incontrato Lanza del Vasto, è venuto a tenere una conferenza a scuola [...], sentii subito di essere maturo per una nuova avventura’*”<sup>1467</sup>. A fine anni ’70, inoltre, “*le vecchie potenze coloniali avevano tutte decolonizzato, ma la Francia quasi da sola [a fine anni ‘70] si permetteva di conservare qualche ‘confetto’ del suo impero defunto, affinché servisse da campo di sperimentazione per la bomba. Quando il potere decise l’estensione del campo militare del Larzac, aveva ‘dimenticato’ i contadini, non aveva richiesto il loro parere. La popolazione Maohi fu ugualmente ‘dimenticata’, disprezzata, relegata al rango di ornamento turistico [...]. Di conseguenza, al cospetto dell’arbitrio di Stato è nata una solidarietà tra i contadini e il popolo Maohi. [...] All’annuncio delle sperimentazioni nucleari nell’estate del ‘95, una delegazione, formata da giovani contadini e compagni dell’Arca, si è mobilitata. I ‘dannati della terra’ si levavano, ma con armi nuove, non più il fucile romantico di Che Guevara, ma la resistenza non-violenta attiva’*”<sup>1468</sup>. I contributi e le iniziative<sup>1469</sup> di numerose altre compagne e compagni

---

<sup>1465</sup> Nouvelles de l’Arche, anno XLI, n.1, settembre-ottobre 1992; p. 21 e 24.

<sup>1466</sup> Aiban Wagua, *Conséquences actuelles de l’invasion européenne en Amérique*, in: Nouvelles de l’Arche, anno XLI, n.1, settembre-ottobre 1992; pp. 8-20. In risonanza con le opinioni dei due teologi dissidenti, Wagua poneva in particolare risalto la frammentazione degli ambienti ecclesiastici latino-americani rispetto alle rivendicazioni delle singolarità e dei gruppi indigeni ed afro-discendenti, sistematicamente ingannati, cooptati e neutralizzati dalle istituzioni statuali, da un capo all’altro del continente, mediante la retorica dei diritti, dell’inclusione, della partecipazione. La sua disamina, ancora molto attuale oltre oceano, può essere trasposta, mutatis mutandis, anche al tema dell’immigrazione nell’odierna società italiana: “*Noi indigeni andiamo incontro alla Chiesa, che è divisa internamente fra sezioni contrapposte. Una parte della Chiesa agisce in nostro favore, ci considera come fratelli e ci incoraggia a continuare ad avanzare, a resistere con forze rinnovate, ci dà fiducia e ci vuole autentici; lotta con noi e muore con i nostri fratelli che cadono. Un’altra parte della Chiesa è aggressiva, sobbalza al primo segnale indigeno, ci dice che dobbiamo ringraziarla per il Vangelo e per la vita dei missionari; ci considera dei bambini, afferma di essere nostra madre, che ha sempre ragione, che indovina i nostri desideri, quando in realtà non ci riesce quasi mai, anzi si irrigidisce nelle sue vecchie strutture e sembra capace di sacrificare le nostre vite per le sue convinzioni... C’è poi una terza frazione della Chiesa, la grande indifferente. È quella parte alla quale importa ben poco della nostra esistenza. Vescovi, parroci, religiosi, laici, che ignorano gli indigeni del loro paese, dicono di non voler perdere tempo, che ci sono problemi ben più gravi in America Latina, che la questione degli ‘Indios’ è un falso problema, che si risolve con un po’ più di scuole per integrarli rapidamente ed efficacemente e senza dolore alcuno. Questa divisione della Chiesa è molto deleteria per le nostre comunità, è il fronte nemico nella guerra. Nutriamo, però, ancora qualche speranza nella sua componente amichevole”.*

<sup>1467</sup> Jean-Pierre Lanvin, *Parcours d’un engagement dans la résistance non-violente*, in: Les Temps Modernes, 51° anno, n. 587, marzo-aprile-maggio 1996; p. 358.

<sup>1468</sup> Ibidem.

<sup>1469</sup> Cfr.: Yvette Naal, *Appel pour le soutien du peuple Hopi*, Nouvelles de l’Arche, anno XXVI, n° 8, maggio 1978; pp. 124-127.



dell'Arca in solidarietà e sostegno a popoli battuti dal martello coloniale avvalorano, a nostro umile avviso, solo in minima parte l'ipotesi per cui la tribù dei gandhiani d'Occidente sarebbe stata anticipatrice e amplificatrice 'ante litteram' delle prospettive decoloniali. Chiudiamo questo paragrafo con le considerazioni di chi ha riletto l'evoluzione degli insegnamenti di Lanza del Vasto come un processo di 'rioccidentamento', il quale avrebbe avuto *"necessità di 'inorientarsi' per 'occidentarsi' sempre di più, come se si trattasse di un dirigersi verso l'Oriente compiendo un giro culturale del mondo fino a prendere alle spalle l'Occidente, che proprio negli anni dell'incontro [...] con l'India stava cominciando a smarrire le sue origini più profonde e sacre. [...] Penso e sento che il contributo teorico di Lanza del Vasto possa aiutare chi lo desidera a rifare personalmente – ed eventualmente a proseguire e approfondire – il suo passaggio in India per riscoprire i fondamenti del pensiero e della fede in Occidente"*<sup>1470</sup>. Posta in questi termini, tale previsione pare non contemplare la possibilità, altrettanto ragionevole, di ritrovare nel Sanātana Dharma le radici stesse del cristianesimo; oltre al dovere di rimediare alla devastazione apportata dalle potenze occidentali nel mondo, è interessante ricordare che Lanza si era recato per la prima volta in India con il proposito preciso di 'espiare i misfatti europei'.

=

## CAPITOLO V

### Non-violenza, anarchia e diritto

---

<sup>1470</sup> Leonardo Lenzi, *Lanza del Vasto e altre esperienze 'disoccidentanti'*, in: Antonino Drago (a cura di), *Il pensiero di Lanza del Vasto: una risposta al XX secolo*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, 2010; pp. 81-88.

“Per salvare la società non c’è che da contrapporre alla gravitazione verso lo stato, la gravitazione verso la infinita libertà interiore.”<sup>1471</sup>

Sostenere che Lanza del Vasto sia stato un pensatore e un attivista politico anarchico sarebbe non solo velleitario, ma profondamente falso, benché chi scrive, appena intrapresa la presente ricerca, fosse stato persuaso del contrario: come si vedrà nell’ultimo paragrafo, infatti, in svariate occasioni sia lui in prima persona, sia altri membri dell’Ordine e del Movimento hanno esplicitamente preso le distanze, più per ragioni di consolidamento della propria identità storica che per disprezzo o avversione, da simile orientamento politico radicato nell’Ottocento europeo, ma ben più antico e universale. Eppure, come scopriremo, non sono mancate sin dalle origini simpatie, sinergie e convergenze tra l’Arca e l’etica anarchica, presenti e influenti sino al giorno d’oggi. Esporremo, pertanto, brevemente in primis cosa si intende per ‘anarchia’ e ‘anarchismo’, per poi inoltrarci verso quella eterogenea galassia social-libertaria a cui, con il beneficio del dubbio, riteniamo si siano approssimati tanto Lanza del Vasto, quanto vari suoi discepoli. Nostra ipotesi di lavoro è che nella non-violenza si compie il passaggio da una situazione di monarchia esteriore e anarchia interiore, terreno fertile per l’emersione e l’instaurazione dello stato moderno-coloniale (sia esso repubblica o regno, a regime dittatoriale, liberale o social-democratico), ad uno scenario in cui la monarchia interiore del sé, dell’ātman, sovrano assoluto su fisiologia, emozioni, sentimenti e pensieri individuali, si accompagna all’anarchia esteriore di piccole comunità armoniose, sobrie ed autogovernate: come Henri Arvon, già professore all’Università Parigi X, osservava nel ‘79, obiettivo primario dell’anarchismo è, infatti, “una rete di legami armonici tra gli individui, in gruppo o meno, ma sempre sovrani delle loro decisioni. Fermarsi alla sola lotta contro lo stato vuol dire privarsi delle molteplici applicazioni che l’anarchismo trova nel suo ripudio generalizzato di tutti i poteri, di tutte le istituzioni, di tutte le norme”<sup>1472</sup>.

### 5.1 Anarchia e anarchismo: parole composite

Nel presente capitolo non si intende proporre né un’apologia dell’anarchia, né una sua condanna, quanto piuttosto un tentativo, propedeutico rispetto a possibili approfondimenti futuri, di rendere giustizia ad una dimensione a nostro avviso tanto cruciale, quanto negletta degli insegnamenti di Lanza del Vasto e dell’Arca. La ‘violenza cognitiva’ di incasellare la complessità dei fenomeni in concetti, come quando una sostanza fluida è versata in stampi e tracima dai bordi, sarà qui ridotta al minimo: da una parte, infatti, si preannuncia che non si tratterà di un’esposizione<sup>1473</sup> esaustiva, bensì sommaria di una prospettiva teoretica vastissima, declinata in infiniti modi a seconda degli autori e

---

<sup>1471</sup> Aldo Capitini, *Italia nonviolenta*, Libreria Internazionale di Avanguardia, Bologna, 1949; p. 22.

<sup>1472</sup> Henri Arvon, *L’anarchisme au XX siècle*, PUF, Parigi, 1979, citato in: Jean-Marie Lange, *Nonviolence et anarchisme*, in: *Dossier special: Anarchisme, socialisme, pacifisme*, Mouvement International de la Réconciliation (MIR) e War Resisters’ International, giugno 1982; p. 16.

<sup>1473</sup> I cinque testi da cui è stato tratto maggiormente spunto per la redazione del presente paragrafo sono: *Anarchism*, Stanford Encyclopaedia of Philosophy, 2017; Xavier Bekaert, *Anarchisme, violence, non-violence*, Éditions du Monde Libertaire / Éditions Alternative Libertaire, Parigi-Bruxelles, marzo 2000; Peter Marshall, *Demanding the impossible: A history of anarchism*, Fontana Press, Londra, 1993; George Woodcock, *L’Anarchia: Storia delle idee e dei movimenti libertari*, Feltrinelli, Milano, 1973 [1962]; René Furth, *Formes et tendances de l’anarchisme*, Librairie Publico, Parigi, 1967. Quest’ultima opera, reperita e consultata presso la biblioteca della Comunità dell’Arca della Borie Noble, fu scritta, per reintrodurre l’anarchismo nelle ricerche sociali, da un giornalista francese, nonché militante comunista libertario e anarchico non-violento, nato nel 1934 nel dipartimento di Haut-Rhin; attivo soprattutto a Strasburgo, ha co-fondato circoli culturali e librerie, per poi entrare a far parte dal 2000 del comitato redazionale di *Réfractations*, rivista di ricerche, espressioni e discussioni anarchiche nata nel 1997, che sin dall’instaurazione si propone, in quanto ‘refrattaria’, di ‘spezzare’ l’uniformità del pensiero dominante.

dei contesti, da quando è apparsa due secoli fa' in alcune lingue coloniali; dall'altra si concentrerà l'attenzione su quella variante di anarchismo anti-capitalista, non-violento e spiritualmente orientato che risulta più attinente e convergente rispetto all'argomento in esame. Innumerevoli e spesso anonime sono state le generazioni di anarchiche e anarchici, definitisi o riconosciuti come tali, singoli o all'interno di gruppi, a riflettere, comunicare e agire ovunque entro i margini porosi di un pensiero libero e aperto, volto all'eliminazione delle strutture 'antisociali' opprimenti, parassitarie e sterilizzanti, alla riscoperta della dissidenza collettiva e della capacità di autonomia. Impossibile sarebbe esporne in questa sede la vita e il pensiero, tranne alcuni casi 'esemplari'. Come la selezione di un 'canone acrata' appare quanto meno contraddittorio, altrettanto fuorviante sarebbe "*offrire una definizione netta di anarchismo, giacché esso è per natura antidogmatico*"<sup>1474</sup>. Piuttosto che definire, cercheremo perciò di fare chiarezza in un campo minato da equivoci d'ogni sorta, a partire da una precisazione basilare: 'anarchia' non significa né caos, né violenza<sup>1475</sup>, né assenza di forza. Il termine deriva dal greco ἀναρχία, che indicava originariamente l'assenza di capi militari, quindi di governanti; in epoca medievale l'equivalente latino finì addirittura per riferirsi ad una qualità di Dio: 'Colui che non ha inizio'.

In linea generale, la filosofia pratica e la metodologia (riflessione su fini e mezzi) anarchica adotta la libertà come principio fondamentale e intrinseco alla natura umana, che per suo tramite si affranca dai determinismi animali, vegetali e minerali. Emergono, quindi, almeno quattro dimensioni di base, rappresentative di altrettanti criteri distintivi del cosiddetto 'anarchismo', cioè il programma per conseguire l'anarchia, anche detto socialismo libertario, autogestionario o anti-autoritario: una certa antropovisione; una critica dell'ordine esistente; una concezione di comunità genuinamente libere; un metodo concreto per giungervi, ossia la ben nota 'propaganda mediante i fatti', in origine non necessariamente violenta. Prima di procedere oltre, è opportuno analizzare brevemente il processo di legittimazione dello stato<sup>1476</sup>, che avviene a ben vedere non malgrado, ma grazie alla violenza, non solo bellica. Già Adam Smith, nel diciottesimo secolo, aveva osservato: "*lo stato-nazione è la norma dell'organizzazione politica moderna... È il quasi indiscusso fondamento dell'ordine mondiale, l'oggetto principale delle lealtà individuali, il definitore basilare dell'identità umana. Permea così tanto la realtà circostante che a stento riusciamo a metterne in discussione la legittimità oggi*"<sup>1477</sup>. Lo stesso Weber aveva identificato nello stato un rapporto di dominazione sull'umano da parte di un suo simile, fondato sull'uso e sulla minaccia di una violenza considerata legittima dalla maggioranza della popolazione oppressa, la quale accetta volentieri l'assoggettamento alla sua autorità. Lo stato, in altre parole, cerca in qualunque modo di fondare il proprio monopolio della violenza sulla necessità di opporsi a quella potenzialmente agita da quegli individui e gruppi sociali ritenuti pericolosi per la presunta 'pace collettiva', trovando perciò terreno fertile nella riproduzione di un diffuso clima di paura latente. Da quando la società concede allo stato il diritto di

---

<sup>1474</sup> Peter Marshall, *Demanding the impossible: A history of anarchism*, Fontana Press, Londra, 1993; p. 3.

<sup>1475</sup> Questo radicato pregiudizio deriva, in particolare, da una fase storica circoscritta alla fine dell'Ottocento in cui alcune correnti minoritarie del movimento anarchico europeo cominciarono a ricorrere ad attentati e sequestri a danno di esponenti dello stato e uomini d'affari, nella speranza, rivelatasi poi vana, di attirarsi le simpatie dell'opinione pubblica e preparare l'insurrezione di massa. Si trattava, in altri termini, di una sorta di vendetta per i mali sofferti dal popolo, instillando paura nel nemico e attirando sui suoi atti nefasti l'attenzione collettiva. Da allora il sistema dominante ha trovato estremamente conveniente fare di tutt'erba un fascio, preservando e diffondendo l'immagine dell'anarchico 'bombarolo'.

<sup>1476</sup> Cfr.: Massimo Terni, *Una mappa dello Stato: Guerra e politica tra 'regimen delle anime' e governo dei sudditi*, Carocci, Roma, 2003.

<sup>1477</sup> Citato in: Geoffrey Ostergaard, *Resisting the Nation State: The Pacifist and Anarchist Tradition*, Studies in Nonviolence n. 11, Centre International de Recherches sur l'Anarchisme (CIRA), Losanna, 1981.

ricorrere alla violenza per il mantenimento dell'ordine pubblico, quindi, diventa molto facile per il secondo invocare questa prerogativa riconosciutagli dal consenso sociale per difendere la 'propria sicurezza' contro individui potenzialmente ribelli. Una volta oltrepassata questa soglia, come accade dappertutto incessantemente, e nonostante l'istituzione dei 'diritti soggettivi', lo stato non rappresenterebbe piú, secondo voci radicalmente critiche, una garanzia di sicurezza, ma una minaccia diretta contro gli stessi individui. Qualsiasi stato, da questa angolatura, anche il piú 'democratico', cerca sistematicamente di criminalizzare la dissidenza contro la propria esistenza, etichettandola come delinquenza e 'normalizzando' le opinioni in tal senso; non è difficile, pertanto, ritrovare tra stato di diritto liberale e stato totalitario uno stretto rapporto di continuità proprio nella giustificazione della loro violenza. Quando l'ideologia, in nome di un 'interesse legittimo' generale, scagiona lo stato dai suoi atti violenti, nasce allora la tirannia. Non configurandosi, quindi, come un discorso al servizio del potere, l'anarchismo si rivela "*l'unico movimento sociale ad aver rifiutato allo Stato il diritto di ricorrere alla violenza per costringere l'individuo*"<sup>1478</sup>: in uno dei suoi quesiti piú provocatori chiede, infatti, chi sia a controllare i controllori. Perché una fresca utopia anarchica, non "*una profezia, ma una previsione operativa*"<sup>1479</sup>, possa delinarsi chiaramente nell'alternanza ciclica con le esistenti 'topie'<sup>1480</sup>, resta cruciale il monito a vigilare affinché il 'complesso stato-capitalismo' non "*assimili prima o poi i tentativi di edificare le cellule di una società libera*"<sup>1481</sup>. Il rigetto della legittimità di ogni governo esterno, retto sull'approvazione popolare "*fabbricata e manipolata dal potere costringitivo, dalla propaganda e dall'ideologia di stato*"<sup>1482</sup>, così come di qualsiasi autorità politica (ma non di ogni norma o disciplina), costituisce un'altra peculiarità dell'anarchismo, tanto quanto il proposito di costruire una federazione decentrata, autoregolata di comunità e associazioni coese, volontarie, 'decrecenti', fondate su consenso o unanimità, da cui "*l'oppressore si esclude da sé a causa della sua disumanità: per un'esistenza fondata sulla negazione dell'umanità altrui*"<sup>1483</sup>. Fa eccezione, benché non da tutti sia ritenuto plausibile, il cosiddetto 'anarchismo riformista', in cui non si rifiuta totalmente la partecipazione alle strutture governative, né si privilegia l'azione diretta, ma si ammette la possibilità di partecipare alla vita

---

<sup>1478</sup> Xavier Bekaert, *Anarchisme, violence, non-violence*, Éditions du Monde Libertaire / Éditions Alternative Libertaire, Parigi-Bruxelles, marzo 2000 ; p. 7.

<sup>1479</sup> Ibidem, p. 53.

<sup>1480</sup> L'anarchico non-violento tedesco Gustav Landauer (1870-1919) fondó, dopo molti anni dall'avvio della rivista 'Der Sozialist' nel 1893 e di relazioni turbolente con la Seconda Internazionale (nel 1896 vi si recó con Errico Malatesta) sfociate nell'espulsione degli anarchici, la Lega Socialista nel 1909, impegnandosi poi attivamente un decennio dopo nell'organizzazione della Repubblica dei Consigli di Baviera (effimera a causa dell'ostracismo comunista), diventandone addirittura ministro dell'educazione; fu picchiato a morte dalle truppe inviate dal governo centrale a reprimerla. Riteneva, che il marxismo fosse la 'peste' del movimento socialista e che lo stato rappresentasse la piú deleteria degenerazione dello Spirito. Operò, inoltre, in una sorta di 'anarchismo mistico', un curioso tentativo di combinare nazionalismo e anarchismo, sostenendo che la comunità reale, opposta allo stato, non deve costruire qualcosa di nuovo, ma ripristinare un'identità regionale collettiva, una sorta di 'nazione' sovra-comunitaria da sempre coesistente rispetto all'apparato istituzionale, capace di persistere nel caso in cui quest'ultimo dovesse sparire; l'individuo, quindi, non dovrebbe identificarsi solo con la propria nazione, ma considerarla come una mera frazione dell'intera umanità, senza esclusivismi, né xenofobia. L'anarchia escludeva a suo avviso guerra e omicidio, rivelandosi un vero e proprio processo di 'rinascita spirituale', soprattutto mediante il lavoro congiunto con la terra. Il suo amico Martin Buber (1878-1965) ne avrebbe pubblicato le opere.

<sup>1481</sup> René Furth, *Formes et tendances de l'anarchisme*, Librairie Publico, Parigi, 1967 ; p. 46.

<sup>1482</sup> *Anarchism*, Stanford Encyclopaedia of Philosophy, 2017; p. 7.

<sup>1483</sup> René Furth, *Formes et tendances de l'anarchisme*, Librairie Publico, Parigi, 1967 ; p. 16.

politica a livello esclusivamente comunale e municipale, ritenendo che *“la violazione del diritto costituito non è necessaria per giungere alla società preconizzata”*<sup>1484</sup>.

Aspetti particolarmente centrali nell’anarchismo sono la condanna morale delle discriminazioni e il rifiuto di ogni gerarchia oppressiva, sulla base dell’assunto per cui *“non si può giungere alla libertà con la negazione della libertà”*<sup>1485</sup>. Superando l’atavico dissidio tra chi comanda e quanti si oppongono o vorrebbero a loro volta impartire ordini, *“il primo anarchico fu la prima persona che percepì l’oppressione contro un suo simile e vi si ribellò”*<sup>1486</sup>. Riflettendo tanto sui mezzi, quanto sui fini, un altro tipico dilemma social-libertario ha sempre riguardato la scelta tra il disimpegno dalla lotta politica e lo sforzo attivo di contribuire, ad esempio con l’avvio di comuni autonome, alla ‘dissoluzione creativa’ delle strutture alienanti. Sebbene alcuni ambienti continuino a credere che un’azione violenta isolata, effettuata al momento opportuno, possa prevenire un’escalation di lotta armata, resta abbastanza diffusa la constatazione per cui *“l’imposizione coatta dell’ideale anarchico reintroduce il problema della dominazione, della gerarchia, della centralizzazione e del potere monopolistico a cui l’anarchico originariamente si opponeva”*<sup>1487</sup>. Né dagli insurrezionalisti di fine ‘800, né dai successivi anarco-sindacalisti la violenza fu mai eretta a principio indiscusso in ambito social-libertario. Nel 1913, proprio in merito al dilemma della non-violenza, Emma Goldman<sup>1488</sup> scriveva: *“credo che l’Anarchismo sia l’unica filosofia di pace, la sola teoria della relazione sociale che dà valore alla vita umana sopra ogni altra cosa. So che alcuni Anarchici hanno commesso atti di violenza, ma sono state la terribile disuguaglianza economica e la grave ingiustizia politica a provarli, non l’Anarchismo. Ogni istituzione odierna si regge sulla violenza; la nostra stessa*

---

<sup>1484</sup> Xavier Bekaert, *Anarchisme, violence, non-violence*, Éditions du Monde Libertaire / Éditions Alternative Libertaire, Parigi-Bruxelles, marzo 2000 ; p. 15.

<sup>1485</sup> Ibidem, p. 18.

<sup>1486</sup> *Anarchism*, Stanford Encyclopaedia of Philosophy, 2017; p. 4.

<sup>1487</sup> Ibidem, p. 13

<sup>1488</sup> Emma Goldman nacque nel 1869 nel ghetto ebreo del piccolo e remoto villaggio russo di Popelan, poi nel 1882, nel clima di acuta repressione politica seguito all’omicidio dello zar Alessandro II, si trasferì con la famiglia a San Pietroburgo. Suo padre, violento e oppressivo, la inviò negli Stati Uniti da una sorella maggiore, dove l’adolescente Emma sbarcò il lunario lavorando nei sobborghi come sarta. Il primo incontro con le idee anarchiche accadde in seguito alla tragedia di Haymarket Square nel 1886 a Chicago, dove, in seguito allo scoppio di una bomba contro un gruppo di poliziotti durante un corteo di protesta di lavoratori, quattro anarchici furono pubblicamente impiccati. Emma vi assisté e volle comprenderne le ragioni. Nel 1889 si trasferì, quindi, a New York, dove conobbe Johann Most (1846-1906), già autore del foglio anarchico ‘Freiheit’, e cominciò a collaborare con il giornale rivale ‘Die Autonomie’, grazie al quale fu introdotta al pensiero di Kropotkin, di cui fu una grande ammiratrice. Ormai atea, divenne l’amante dell’anarchico Alexander Berkman (1870-1936), con cui visse per anni in un ‘ménage á trois’, albori di una vita intera all’insegna dell’amore libero; pianificò con lui nel 1892 il fallito attentato contro un magnate dell’acciaio, che costò a Berkman una condanna a ventidue anni di reclusione. Nel 1893 anche Goldman fu arrestata per un anno, dopo un tentativo di aizzare i disoccupati al saccheggio. Nel 1906 avviò la rivista ‘Mother Earth’ (‘Madre Terra’), evocando già dal titolo la ‘dea della fecondità’ e la bellezza della libertà; intraprese da allora una lunga opera di diffusione delle idee anarchiche e rivoluzionarie in tutto il paese. Alla vigilia della prima guerra mondiale fu arrestata nuovamente, dapprima per la pubblicazione di proclami a favore del controllo delle nascite, poi per ‘incitazione alla diserzione’, finché nel 1919 subì insieme a Berkman una vera e propria deportazione in Russia. Qui ambedue furono profondamente disgustati dalla censura, dalla burocrazia e dai privilegi dei quadri bolscevichi: la sanguinosa repressione della rivolta di Kronstadt nel 1921, da parte dell’Armata Rossa guidata da Trotsky, li convinse a emigrare nuovamente: lui andò in Francia, lei in Inghilterra. Qui per anni riscosse un magro successo, in quanto unica ‘radicale’ a criticare i bolscevichi; nel 1925 un operaio decise di sposarla e conseguì il passaporto britannico, il che le consentì poi di viaggiare in Francia, Canada e, nel 1934, nuovamente negli Stati Uniti. Poco dopo il suicidio di Berkman nel 1936, Emma Goldman si recò, all’età di sessantasette anni, a Barcellona per sostenere le Brigate Internazionali anti-fasciste e, in particolare, la Confederazione Nazionale del Lavoro e la Federazione Anarchica Iberica, di cui divenne portavoce, promotrice e traduttrice anglofona. Delusa dalle concessioni (specialmente in termini di militarizzazione) che i membri della CGT-FAI accettarono nel 1937 per entrare nel governo di coalizione guidato dai più potenti ambienti marxisti, restò una fervente ‘anarco-femminista’ fino alla fine. Morì nel 1940 a Toronto.

*atmosfera ne è satura*”<sup>1489</sup>. Per un elementare meccanismo psico-mentale, infatti, l’exasperazione dovuta alla percezione di impotenza può talvolta condurre alla volontà di rottura radicale e non assoggettamento alle pastoie del sistema dominante: da ciò alla contestazione violenta, evidente disfatta della libertà stessa, il passo è breve. Non meno irragionevole, tuttavia, risultava ai suoi occhi *“l’idea dei pacifisti integrali secondo cui qualunque schiavitù ha più valore del ricorso alle armi. Accettare la schiavitù non è affatto limitare la violenza, poiché prima o poi lo stato fascista, se si sente abbastanza forte, porterà la guerra all’esterno*”<sup>1490</sup>. A conclusioni ugualmente contrastanti era giunto Errico Malatesta<sup>1491</sup>, il quale sosteneva che un regime violento non può essere rovesciato o abbattuto mediante mobilitazioni pacifiche; paventava, comunque, il baratro di ferocia di quanti, abbagliati dal mito<sup>1492</sup> rivoluzionario di un ‘ricominciamento totale’, rischiano di fare della violenza un fine in sé. L’anarchico campano era piuttosto del parere che il militante social-libertario nutrisse generalmente *“orrore nei confronti della violenza, [quindi] il desiderio e l’intenzione di eliminare la violenza fisica dalle relazioni umane*”<sup>1493</sup>, rivelandosi perciò un insospettabile predicatore di riconciliazione: *“non ho alcun dubbio – affermava – che l’idea anarchica, nella sua natura più profonda di nemica dell’autorità statale, esige la rinuncia alla violenza*”<sup>1494</sup>. E ancora: *“una ribellione materiale, che non trovi il contrappeso in rivoluzionari guidati dall’amore per gli uomini, per tutti gli uomini, una tal rivoluzione divorerà se medesima. L’odio non produce l’amore e con l’odio non si rinnova il mondo. La rivoluzione dell’odio fallirebbe completamente e farebbe capo ad*

---

<sup>1489</sup> Citata in: *Anarchism*, Stanford Encyclopaedia of Philosophy, 2017; p. 14.

<sup>1490</sup> René Furth, *Formes et tendances de l’anarchisme*, Librairie Publico, Parigi, 1967 ; p. 80.

<sup>1491</sup> Errico Malatesta nacque nel 1853 a Santa Maria Capua Vetere (CE) in una famiglia di proprietari terrieri; dopo un’educazione presso i gesuiti, finì a quattordici anni per la prima volta in carcere per aver scritto una lettera di rimostranze al re Vittorio Emanuele II. Iscrittosi alla facoltà di medicina a Napoli, fu espulso per agitazione politica, per poi aderire alla sezione italiana dell’Internazionale nel 1871 ispirato dagli scritti di Bakunin, suo ‘padre spirituale’. Tra il 1874 e il 1877 i suoi tentativi insurrezionali, prima a Bologna, poi sul Matese, fallirono. Dopo alcuni viaggi in Svizzera, Inghilterra, Romania ed Egitto, Malatesta fondò nel 1883 la rivista ‘La questione sociale’ e l’anno successivo il pamphlet ‘Fra contadini’, a causa del quale fu condannato a tre anni di prigione; riuscito ad evadere, raggiunse Buenos Aires in nave. Di ritorno in Europa, scrisse nel 1891 ‘Anarchia’, in cui solidarietà, aiuto reciproco e cooperazione sono sin dall’incipit presentati come fondamenti del benessere umano. Dopo l’ennesimo arresto ad Ancona nel 1898 e l’invio sull’isola penale di Lampedusa, si intrufolò su un’imbarcazione diretta a New York. Poté visitare Cuba per dieci giorni (con l’ordine di non usare la parola ‘anarchia’), poi rientrò a Londra nel 1900. Qui per oltre un decennio mantenne un profilo basso per non entrare in competizione con Kropotkin e apprese il mestiere del muratore e dell’elettricista. Di ritorno ad Ancona, co-fondò la rivista ‘La Volontà’ nel 1913, ma poi allo scoppio della prima guerra mondiale era nuovamente nella capitale britannica, dove criticò aspramente il sostegno di Kropotkin agli Alleati. Ritornato di nuovo in Italia nel 1919, avviò a Milano la celebre rivista ‘Umanità Nova’, ottenendo sostegno per il suo programma anarchico (abolizione della proprietà privata e dello stato, costituzione di federazioni di libere associazioni di produttori e consumatori) da parte dell’Unione Anarchica Italiana riunitasi a Bologna l’anno successivo. Cercava, intanto, di aggregare tutte le forze libertarie di sinistra in un fronte unito contro il fascismo in auge, a patto di non prender parte alla gestione del potere. L’esplosione di alcune bombe di matrice anarchica a Milano nel 1921 fomentò la contro-violenza fascista, che sarebbe culminata nella marcia su Roma. Un attentato contro Mussolini nel 1926 fu poi il pretesto per chiudere qualsiasi organo di stampa indipendente: Malatesta avrebbe trascorso da allora gli ultimi sei anni di vita a Roma agli arresti domiciliari insieme alla compagna e alla figlia, pur continuando a redigere il quindicinale clandestino ‘Pensiero e Volontà’, sorvegliato giorno e notte dalla polizia.

<sup>1492</sup> Piuttosto pregnante nella letteratura anarchica è la dialettica ‘mito-utopia’, congiunzione rispettivamente di uno slancio vitale e di un progetto culturale-politico: laddove il primo preserva l’utopia da una razionalizzazione disincarnata, dandole calore vitale e forza di aspirazione, la seconda evita, introducendolo nella storia, che il mito regredisca in una distruzione senza rimedio.

<sup>1493</sup> *Anarchism*, Stanford Encyclopaedia of Philosophy, 2017; p. 15.

<sup>1494</sup> Citato in: Sebastian Kalicha, *Anarchisme non-violent et pacifisme libertaire*, Atelier de création libertaire, Lione, 2020; p. 31.

*una nuova tirannide*”<sup>1495</sup>. Quest’ultima era vista, quindi, come l’esito di un vero e proprio ‘avvelenamento morale’ per l’intero movimento anti-autoritario, tale da distorcerne l’immagine in un covo di assassini e persecutori: ovunque si manifesti violenza, riteneva Malatesta, è latente un atteggiamento dittatoriale. Come lui, molti pensatori anarchici avevano e avrebbero dedicato la propria vita a lavori ‘certosini’ di preparazione interiore e formazione in vista di una rivoluzione integrale, tesi a “*rinvigorire la vita sociale per eliminare il virus statale*”<sup>1496</sup>. Secondo alcuni di loro, alle civiltà imperiali simboleggiate, ma non esaurite, da quella romana, si sarebbero da sempre opposti contraltari libertari<sup>1497</sup>, federalisti ed antigerarchici. Laddove vi sono stati popoli restii a

---

<sup>1495</sup> Citato in: Edmondo Marcucci, *Apologia della Nonviolenza*, in: Giovanni Trapani (a cura di), ‘Quaderno di Pensiero e Azione’ n. 3, Roma, 1990 [1959]; p. 6.

<sup>1496</sup> René Furth, *Formes et tendances de l’anarchisme*, Librairie Publico, Parigi, 1967 ; p. 75.

<sup>1497</sup> Nel corso del presente capitolo si anteporrà talvolta l’aggettivo ‘sociale’ a libertario, per distinguere la prospettiva, non solo bakuniniana, propriamente anarchica, attenta a giustizia sociale e lotta alle disuguaglianze, di una libertà possibile solo tra pari altrettanto liberi, da quella nota oggi, specialmente in ambito anglosassone, come ‘nuova destra libertaria’, che rimanda in realtà agli autori anarco-capitalisti che, in quanto propugnatori del capitalismo, con la tradizione ottocentesca di matrice operaia europea hanno ben poco a che fare. Nel corso dell’ultimo quarto del ventesimo secolo, l’anarco-capitalismo ha riportato in auge il tema del ruolo dello stato nell’agenda politica occidentale, diventando una delle principali sfide ideologiche al liberalismo con la loro pretesa di smantellare l’apparato istituzionale e privatizzare totalmente i servizi pubblici, lasciando gli attori economici totalmente liberi di agire sul mercato, sotto la cui ‘legge naturale’ ordine e benessere sarebbero assicurati. In una sorta di avveramento delle previsioni pasoliniane su un neo-fascismo mercificante ed ultraliberista, l’anarco-capitalismo è stato assunto dagli anni ’70 come ideologia ufficiale dal ‘partito libertario’ (che mira ad abolire, insieme allo stato federale, qualsiasi previdenza sociale, welfare, istruzione pubblica e tassazione) negli Stati Uniti e presso i neo-conservatori britannici, schierati alla destra dei governi già neoliberalisti di Reagan e Thatcher. Sulla scia in parte dell’individualismo di Benjamin Tucker, imperniato sull’assoluta libertà del singolo egoista, ateo, competitivo, vanaglorioso, sulla giustificazione della violenza in caso di soppressione della libertà di parola e di espressione, ma anche sulla necessità di istituzioni alternative (scuole, banche cooperative, sindacati), in parte dell’elogio filosofico dell’egoismo nietzschiano di Ayn Rand, i suoi maggiori esponenti sono stati Murray Rothbard, David Friedman e Robert Nozick. Lo stato di natura, che nella classica dottrina liberale è superato dal contratto sociale, per gli anarco-capitalisti non configura una situazione simile, priva di un ‘giudice comune’, affatto sconveniente: la difesa dei diritti naturali alla vita, alla libertà e alla proprietà, infatti, può essere svolta da ‘agenzie di protezione private’, scelte e pagate da ciascuno in base alle sue esigenze. La difesa da qualunque coercizione diventa, quindi, un bene economico. Rothbard ha introdotto, nel suo manifesto libertario del ‘73, il principio di ‘non-aggressione’ a persone e proprietà altrui, che vieta qualsiasi imposizione e minaccia pubblica o meno: i liberi individui dovrebbero, pertanto, regolare i propri affari mediante accordi e contratti volontari, alla luce di un codice libertario di base. Anche i contenziosi potrebbero essere risolti, in quest’ottica, da agenzie prezzolate di arbitrato. Rispetto a come far sì che gli individui ne accettino i verdetti o assicurarsi che, pur di fatto comprati, essi siano effettivamente equi, gli apologeti della ‘nuova destra libertaria’ non hanno risposta. La competizione tra garanti di protezione a buon prezzo porterebbe all’automatica emersione di un soggetto dominante con monopolio territoriale, una sorta di ‘ultra-minimo proto-stato’ la cui unica sostanziale differenza rispetto allo stato minimo liberale è il fatto che i suoi servizi possono solo essere comperati. In ‘Stato, anarchia e utopia’ (1974) Nozick ha restituito ad uno stato minimo come ‘guardiano notturno’ la funzione di supervisore sia sull’operato di queste agenzie protettive, sia sul rispetto dei contratti tra proprietari. La sua visione utopica consiste in una rete di città-stato indipendenti, organizzate in base alle preferenze dei rispettivi abitanti, senza alcuna necessità di redistribuzione economica, ma giustificando qualsiasi transazione e acquisizione capitalistica effettuata senza coercizione, né frode: competenze residuali dello stato in questa ‘min-archia’ diventano la promulgazione di leggi per la preservazione della proprietà privata, la punizione di ladri e malfattori, la difesa contro aggressioni esterne. In un testo del ‘70, Robert Paul Wolff aveva già evidenziato come un elevato ordine di coordinamento sociale fosse possibile solo tra individui con un alto livello morale e intellettuale. Ideò un sistema di ‘democrazia diretta istantanea’ basato su un sistema di ‘tele-voto’ a distanza (in merito a proposte di legge somministrate dal governo centrale, previo esame dei rappresentanti nell’assemblea nazionale), mediante tecnologie informatiche; nessun significativo dibattito pubblico o collettivo era, tuttavia, previsto. In tutti gli scenari futuri preconizzati dagli anarco-capitalisti, insomma, “*non vi è ragione per credere che il ricco e il potente non continueranno a sfruttare e opprimere i deboli e i poveri come fanno tuttora*”. La società è così interpretata come giustapposizione di individui calcolanti e consumatori solipsistici. La loro nozione di libertà è, per altro, solo un’egoistica assenza di coercizione, che non assicura all’individuo né indipendenza, né autonomia, né tantomeno riconosce a tutti il medesimo diritto ai mezzi di sussistenza. In altri termini, quindi, la ‘nuova destra libertaria’ non è poi tanto nuova nel suo disinteresse circa le devastanti conseguenze sociali del capitalismo sulle classi subalterne; i fantomatici benefici collettivi del libero mercato non sono affatto assicurati, come è invece l’approfondirsi dello sfruttamento e dei privilegi a favore dei più abbienti e astuti. Per simili ragioni, pochissimi anarchici oggi “*ammetterebbero gli ‘anarco-capitalisti’ nel campo anarchico, dal momento che non condividono alcuna*

sottostare alla supremazia di minoranze al potere, tracce di sensibilità anarchica ‘ante litteram’ sono apparse insieme a clan, tribù, villaggi, città indipendenti, gilde. Solo con la fine del feudalesimo, quindi convenzionalmente con la rivoluzione francese<sup>1498</sup>, l’anarchismo ha assunto le sembianze di una dottrina politica coerente, combinando in mille modi originali la fede illuministica nel progresso sociale con l’individualismo rinascimentale, in risposta tanto al nazionalismo e agli stati accentratori, quanto al capitalismo, all’industrializzazione, al consumismo, alla manipolazione dell’immaginario. Configurando un contagioso paradigma relazionale fondato sull’intimidazione, sulla menzogna sistematica, sull’arrivismo, il Leviatano ha perseguito la sclerotizzazione intellettuale e la disgregazione morale dell’umanità, distorcendone anzi la natura e riuscendo a permeare l’inconscio con la convinzione della propria assoluta necessità. È, in effetti, sull’incapacità delle persone “*di stringere relazioni libere e organizzare la vita collettiva in maniera autonoma, sull’abdicazione della loro libertà, che si fonda in ultima analisi il potere dello stato*”<sup>1499</sup>.

I vari filoni social-libertari possono dividersi in due correnti principali: gli anarchici ‘individualisti’, intimoriti dal rischio di tirannia dell’egregore, ma pur sempre mossi dalla premura che ciascuno goda dei frutti del proprio lavoro senza sfruttamento, e quelli ‘sociali’, maggiormente preoccupati degli effetti dirompenti delle dinamiche di atomizzazione e competizione sull’aiuto reciproco e sulla solidarietà fra individui liberi. Questa contrapposizione resta comunque, a ben vedere, abbastanza fittizia, giacché anche a un grado minimo “*l’anarchia che non è individualista non è anarchia*”<sup>1500</sup>. Da queste tipologie analitiche sono discese molte altre diramazioni, tra mutualisti, collettivisti, anarco-comunisti e sindacalisti. Questa (anti)tradizione di pensiero e azione, critica anche della (propria) modernità coloniale, al punto da destrutturare non solo “*molti degli assiomi fondamentali della filosofia politica, ma [gli stessi] presupposti della civiltà occidentale*”<sup>1501</sup>, suole distinguere, in linea con il liberalismo, la società, intesa idealmente come rete di associazioni volontarie e bacino di umane virtù, dallo stato, sopportato invece come un fardello che perpetua un ordine legale coattivo ed eterodiretto. Nessun gruppo umano, si osserva, per quanto primitivo e anticonformista esso sia, è stato, né potrà mai essere assolutamente scevro da concentrazioni di forza o prestigio, men che meno da forme, seppur minime, di controllo sociale: il problema serio sorge, piuttosto, quando l’imposizione autoritaria e il nesso comando-obbedienza si declinano ad intensità variabili. Come ingenerose e irrealistiche illazioni sono inizialmente apparse a chi scrive le affermazioni, a tal riguardo, dello stesso Weber, che per una traduzione inesatta sembrava quasi equiparare l’anarchia alla debolezza: “*Se vi fossero solo formazioni sociali in cui l’uso della forza come mezzo fosse ignoto, allora il concetto di ‘stato’ sarebbe scomparso e ad esso sarebbe subentrato ciò che, in questo senso specifico della parola, si potrebbe definire come ‘anarchia’*”<sup>1502</sup>. Ogni dubbio sulla

---

*preoccupazione per l’uguaglianza economica e la giustizia sociale*”. [Fonte: Peter Marshall, *Demanding the impossible: A history of anarchism*, Fontana Press, Londra, 1993; pp. 559-565]

<sup>1498</sup> Furono i giacobini (bellicosi e terroristi) e i girondini, più moderati, a definire con disprezzo ‘anarchici’ sia i ‘sanculotti’, sia gli ‘arrabbiati’ durante la rivoluzione francese, proprio perché questi ultimi propugnavano il federalismo e l’abolizione del governo centrale retto dai primi. Limitandoci all’ambito linguistico francese, la parola ‘anarchie’ ha una storia ben più antica; pare, infatti, che essa fu introdotta nel dizionario ufficiale durante il quattordicesimo secolo dal vescovo di Oresme, con la significativa accezione di “*esercizio del potere in cui i deboli si alternano ai potenti*”. Solo due secoli dopo il termine avrebbe assunto il senso di “*disordine politico e assenza di autorità*”. [Fonte: Hans Schwab, *Non-violence, anarchie, anarchisme*, in: *Anarchisme, non-violence, quelle synergies?*, Rivista ‘Alternatives Non-violentes’ 117/6, inverno 2000-2001; p. 19]

<sup>1499</sup> René Furth, *Formes et tendances de l’anarchisme*, Librairie Publico, Parigi, 1967 ; p. 39.

<sup>1500</sup> Giovanni Trapani, *Anarchia é Nonviolenza*, in: Quaderno di Pensiero e Azione n. 3, Roma, 1990; p. 13.

<sup>1501</sup> Peter Marshall, *Demanding the impossible: A history of anarchism*, Fontana Press, Londra, 1993; p. 35.

<sup>1502</sup> Max Weber, *La politica come professione*, Einaudi, Torino, 2004; p. 48.



caratteristica centrale dello stato è stato, tuttavia, dissipato quando si è scoperto che la parola tedesca ‘gewaltsamkeit’ si traduce più correttamente come ‘ricorso alla violenza’. Nonostante la persistenza ideologica di questa invenzione occidentale, quasi un secolo di studi in antropologia politica<sup>1503</sup> “*ha attaccato l’idea dello stato come stadio evolutivo inevitabile dello sviluppo umano, accentuando la continuità di esistenti società anarchiche anti-stato*”<sup>1504</sup>, certamente non immacolate, in quanto segnate, al pari dei sistemi politici più sofisticati, da dinamiche di sessismo, nonnismo, abilismo, sanzioni magiche e pressioni d’ogni sorta. Ciò che invece distingue da John Locke (1632-1704) il coacervo di prospettive anarchiche è sempre stata la convinzione nutrita dal ‘padre’ del liberalismo circa la necessità di garantire almeno un minimo di leggi e governo a protezione dei tre basilari diritti naturali alla vita, alla libertà e alla proprietà, laddove le posture social-libertarie evidenziano che un governo statale, illiberale o meno, esacerba di per sé i conflitti interpersonali, a prescindere dalle politiche implementate.

In una sorta di ottimismo cosmico, molto affine a varie antiche cosmovisioni non solo europee, la ‘natura naturans’ (manifestazione potenziale) fiorisce molto meglio, secondo l’anarchismo, se lasciata a se stessa, senza interferenze artificiali o innaturali, lesive dei dinamici equilibri organici. Connettendo l’anarchismo all’ecologia, svariati autori hanno osservato, a tal riguardo, che “*i principi di unità nella diversità e di armonia attraverso la complessità si applicano ad una società libera*”<sup>1505</sup>. Altrove l’anarchia è stata associata a idee e valori cinici ed epicurei quali l’atarassia, l’autarchia, l’anticonformismo, l’astensione dall’agone fazioso, il cosmopolitismo. Sebbene anche suoi illustri esponenti siano talvolta caduti nelle maglie del patriottismo, l’aspirazione all’anarchia ha prevalentemente considerato la rivalità fra stati-nazione come la più grave causa di guerre al mondo e la nazione come un parametro esclusivista da non innalzare a principio politico: lo stesso sostegno anarchico alle lotte di autodeterminazione dei popoli colonizzati non ha mai preconizzato l’instaurazione di nuovi stati<sup>1506</sup>. L’anarco-sindacalista tedesco Rudolph Rocker (1875-1958) fu tra i primi ad affermare, già nel ’37, che è lo stato a precedere e costruire la nazione e non viceversa. Distinse, inoltre, il ‘popolo’ (‘comunità’ di persone unite da un sentimento di affiliazione a cultura, lingua, memoria) dalla ‘nazione’, artefatto scaturito da una mera lotta di potere, mossa spesso anche contro (e per incorporare) popoli diversi: il nazionalismo, in quest’ottica, era visto come reazionario per definizione. Restava, tuttavia, del cauto parere per cui “*l’anarchismo non è la soluzione brevettata a tutti i problemi umani. [...] Esso non crede ad una verità assoluta o a degli obiettivi finali precisi di sviluppo umano, ma ad una perfettibilità illimitata delle forme sociali e delle condizioni di vita dell’uomo. [...] Il male più grande di qualsiasi forma di potere è giustamente tentare di imporre sempre alla ricca diversità della vita sociale delle forme precise e di adattarla a delle regole particolari*”<sup>1507</sup>.

---

<sup>1503</sup> Cfr.: Edward E. Evans-Pritchard e Meyer Fortes, *African Political Systems*, Oxford University Press, 1940; Paul e Laura Bohannan, *Tiv Economy*, Longmans, Londra, 1968; David Graeber, *Fragments of an Anarchist Anthropology*, Prickly Paradigm Press, Chicago, 2004; Harold Barclay, *People without Government, An Anthropology of Anarchism*, Kahn & Averell, Londra, 1982.

<sup>1504</sup> Magnus Treiber, *The economic nature of man disputed: Anthropology and the ‘homo oeconomicus’*, in: Freddy Cante e Wanda Tatiana Torres, *Nonviolent Political Economy: theories and applications*, Routledge, New York, 2019; p. 48.

<sup>1505</sup> Peter Marshall, *Demanding the impossible: A history of anarchism*, Fontana Press, Londra, 1993; p. 16.

<sup>1506</sup> Cfr.: Sam Mbah e I.E. Igariwey, *African Anarchism: The History of a Movement*, See Sharp Press, Tucson, 1997.

<sup>1507</sup> Rudolf Rocker, *L’anarcho-sindicalisme des origines á nos jours*, Atelier de création libertaire, Lione, 1995 [1938]; p. 19.

In vista di comuni bisogni essenziali è anarchica convinzione, quindi, che gli umani possano auto-organizzarsi meglio in assenza di imposizioni eterodirette: la libertà è ‘madre dell’ordine’. Rifuggendo tanto dalla mistica nazionalista hegeliana, quanto dalla fede rousseauiana nella ‘volontà generale’, percepita come credenza nel mitico contratto sociale, ‘razionale necessità’ a tutela di diritti eteronomi e libertà civili, l’anarchismo ritiene che le istituzioni pubbliche e le disuguaglianze socio-economiche sono inscindibilmente connesse, a causa soprattutto della dominazione posta in essere sulla base della proprietà privata. Spetterebbe, pertanto, allo stato-nazione l’onere di adempiere alle sue promesse, benché tradimenti, corruzione e inottemperanze ne sollevino puntualmente il velo incantatore, palesando la stessa democrazia rappresentativa nella sua nuda inconcludenza: se il voto cambiasse realmente qualcosa sarebbe già stato proibito. Anche allo ‘stato del benessere’ l’anarchismo sottrae qualsiasi aura di moralità, incapace di apportare ‘felicità’ e vettore di dipendenza dalle istituzioni; esso genererebbe, piuttosto, una “*intensificazione del controllo sulle vite dei suoi soggetti mediante registrazione, regolazione e supervisione. Esso crea un rigonfiamento burocratico. [...] Piuttosto che pagare tasse allo stato, che poi decide chi è bisognoso, gli anarchici preferiscono aiutare direttamente chi è svantaggiato grazie ad atti volontari di dono o partecipando ad organizzazioni comunitarie*”<sup>1508</sup>. Le posture social-libertarie si interrogano, insomma, sulla stessa logicità del celebre sofisma hobbesiano, arguendo che se l’umano fosse vorace e rapace contro i suoi simili non dovrebbe poterli governare; in realtà “*l’umanità non è composta da lupi e da agnelli, se non quando si crea una professione di individui che per mandato sono preposti a legittimare istituzioni propizie ai predatori*”<sup>1509</sup>.

Uno degli esiti, nell’arco degli ultimi due secoli di storia sociale occidentale, dei percorsi di gruppi anarchici<sup>1510</sup> è stata la costituzione di centri per l’elaborazione teorica, la ricerca di metodi originali e la formazione di militanti: organizzazioni cooperative e autonome di studio e approfondimento, scevre da ‘specialisti’, ignare della disgiunzione tra riflessione e prassi, attivamente impegnate sui temi più scottanti di pubblico dominio e pronte ad affrontare due tra le maggiori tendenze odierne insite nelle società occidentali, apparentemente inconciliabili: “*da un lato la volontà di gestione diretta, collettiva della vita a tutti i livelli, dall’altro il controllo di tutte le attività, la ‘teleconduzione’ della vita pubblica e privata da una rete sempre più serrata di influenze tecniche e psicologiche*”<sup>1511</sup>. Si ritiene, in particolare, che il perfezionamento tecnologico della dominazione e del profitto estenderà e indurrà sempre più l’inquadramento totalitario delle dinamiche sociali, applicando in maniera anestetizzante le conoscenze psicologiche e sfruttando sistematicamente i mezzi di distrazione di massa: “*se i libertari sono coscienti delle linee di forza che strutturano l’avventura storica mondiale, questa non si separerà mai per loro da un’avventura personale. Liberazione personale e liberazione collettiva sono indissociabili, giacché le crisi e le stagnazioni*

<sup>1508</sup> Rudolf Rocker, *L’anarcho-sindicalisme des origines á nos jours*, Atelier de création libertaire, Lione, 1995 [1938]; p. 24.

<sup>1509</sup> Ronald Creagh, *Au-delà du droit*, in: ‘De quel droit? Droit et anarchie’, Rivista Réfractations n. 6, inverno 2000; p. 88.

<sup>1510</sup> Un caso particolarmente interessante di rete di riflessione e azione diretta non-violenta ispirata all’anarchismo, al femminismo, all’ambientalismo e al pacifismo radicali è stato il ‘Movement for a New Society’, di estrazione quacchera e attivo negli Stati Uniti dal 1971 al 1988. Oltre a popolarizzare nel suo contesto d’emersione l’assunzione di decisioni sulla base del consenso, già praticato rigorosamente dalla ‘Federation of Egalitarian Communities’, il MNS fu pioniere nell’avvio di esperienze di vita comunitaria come centri di preparazione alla rivoluzione non-violenta, nel ‘disapprendimento’ di comportamenti oppressivi e consumistici, nella creazione di piccole imprese sociali cooperative. Grazie alla sua specializzazione in metodi di addestramento anti-autoritario all’antagonismo sociale e nonostante i suoi esigui numeri, il MNS riscosse negli anni ’70 un’influenza notevole tra gli ambienti dissidenti social-libertari.

<sup>1511</sup> René Furth, *Formes et tendances de l’anarchisme*, Librairie Publico, Parigi, 1967; p. 95.

*dei nostri tempi si ripercuotono senza sosta sulla nostra vita. Possiamo agire per il futuro solo nel presente, così come una volontà effettiva di libertà non può incarnarsi che nella vita quotidiana*<sup>1512</sup>.

### 5.1.2 Anarchismo filosofico ed epistemologico

Da quanti sono (stati) impegnati nella concretizzazione delle proprie convinzioni si distinguono i cosiddetti ‘anarchici filosofici’, i quali investigando sulla morale universale sono giunti a conclusioni social-libertarie, senza però coinvolgimenti diretti. Oltre che sulla meraviglia, queste indagini si sono interrogate soprattutto sulla condizione umana, sulla volontà vigile e sul senso della lotta anti-autoritaria, valutando il valore di ogni azione o comportamento *“in funzione dell’accrescimento di libertà e di coscienza che essi permettono”*<sup>1513</sup>. Se l’essere è libero, lo sforzo di liberazione individuale e collettivo, interiore ed esteriore, diventa necessario sotto l’impero del non-essere, cioè della dipendenza da forze esterne, in un moto incessante di reinvenzione dei propri valori e di scelta del proprio cammino, al crocevia di quelli altrui. L’anarchismo si sostanzia, quindi, nella transizione da una potenzialità alla libertà quale potere reale, preannunciata magari da istanti di creatività, spontaneità, accordo profondo: *“ogni volta che una vigorosa volontà di vivere si trova bloccata dalle condizioni materiali e spirituali, si produce una crisi, una lotta che non avrà fine se non con la trasformazione del mondo o lo schiacciamento della vita”*<sup>1514</sup>. Le energie necessitano una sintesi individuale, un’arte di vivere che implica l’abbandono di convenzioni, la cautela verso rotte già tracciate, l’originalità di un destino irripetibile, *“per sviluppare l’attitudine flessibile, plastica, alla decisione, al giudizio, all’azione personale e solidale”*<sup>1515</sup>. Si dà il caso, comunque, che persino l’inno surrealista ‘immaginazione al potere’, come sempre accade quando appare un sfida al sistema dominante, sia stato incorporato dalle istituzioni politiche, economiche ed ecclesiastiche, quindi restituito al mittente sotto forma di un moderato riformismo costituzionale, di una guerra psicologica di condizionamento permanente nella polverosa arena dell’inconscio collettivo. Un secolo or sono, la stessa Clara Wichmann<sup>1516</sup> esponeva a suo modo i fondamenti filosofici dell’anarchismo: 1) la vita umana emerge e si sviluppa transitando per quella animale; 2) il dinamismo cosmico interessa qualsiasi cosa manifesta, dalla galassia più remota ai sistemi cellulari; dalle epopee dei sovrani si è

---

<sup>1512</sup> Ibidem, p. 96.

<sup>1513</sup> René Furth, *Formes et tendances de l’anarchisme*, Librairie Publico, Parigi, 1967; p. 21.

<sup>1514</sup> Ibidem, p. 12.

<sup>1515</sup> Ibidem, p. 76.

<sup>1516</sup> Una delle prime e più importanti teoriche della non-violenza europea contemporanea, di orientamento al contempo laico e religioso, ma slegata da espliciti riferimenti a Gandhi, Clara Wichmann nacque il 17 agosto 1885 ad Amburgo. Studiò giurisprudenza ad Utrecht, dove suo padre era professore di geologia, discutendo una tesi dal titolo: ‘Riflessioni sui fondamenti storici della trasformazione della nozione di punizione al giorno d’oggi’, dalla quale sarebbero scaturite poi nel tempo alcune sue proposte di ‘rieducazione giudiziaria’. I suoi scritti spaziavano su vari argomenti, fra cui l’anarcosindacalismo, il femminismo, la non-violenza, la critica alla punizione dei ‘criminali’ (equiparata alla vendetta), i diritti dell’infanzia, il vegetarianismo, la tutela degli animali domestici, la filosofia della storia. Lavorò dal 1914 all’Aia in un istituto pubblico di statistica, occupandosi soprattutto di materie penali. Era fortemente persuasa dell’impossibilità di fondare una solido e duraturo assetto realmente socialista sulla base della violenza. Nel 1917 conobbe l’obiettore di coscienza olandese Jo Meijer, che sarebbe diventato l’anno stesso del loro matrimonio il primo segretario della ‘War Resisters’ International’. Sempre durante l’anno della rivoluzione russa, Clara aveva fatto la conoscenza di Bart de Ligt, aderendo all’Associazione dei Socialisti Cristiani: il pastore olandese e suo mentore avrebbe lasciato due anni dopo l’organizzazione in rotta con stato e chiesa, dichiarandosi ‘anarco-socialista’. Proseguendo nel loro impegno congiunto, tra il 1919 e il 1920 i due amici parteciparono anche alle riunioni dell’‘Associazione degli intellettuali socialisti rivoluzionari’ e dell’‘Associazione degli anarco-comunisti religiosi’. Dopo la nascita del suo primo e unico figlio, Clara morì giovane nel 1922. [Fonte: Lou Marin, *Introduzione a: Clara Wichmann, Textes choisis*, Les Éditions libertaires, Tolosa, Francia, 2016 (1917-1921)]

passati alla storia dei popoli, quindi a quella delle persone: “*per l’anarchismo, quindi, ciascuno ha un valore, ognuno ha bisogno di tutti*”<sup>1517</sup>; 3) la solidarietà è il fondamento naturale della società umana; 4) non vi è alcuna contraddizione tra altruismo ed egoismo; la forza interiore di benevolenza ricerca, infatti, la comunione con tutti gli esseri viventi, in ciascuno dei quali il Divino Supremo dimora.

Nonostante le contorte divergenze interne e la sequenza di incallite ‘frange fanatiche’, gli ambienti anarchici hanno tendenzialmente evitato la disintegrazione, accomunati anche dalla loro peculiare e problematica relazione con le scienze sociali moderno-coloniali<sup>1518</sup>. Un caso altamente risonante di sedicente ‘anarchismo teorico’, spinto a un tale estremo da rasentare il suo opposto, può ritrovarsi nel saggio ‘Contro il metodo’ di Paul Feyerabend (1924-1994), dal sottotitolo eloquente: ‘abbozzo’ di un’epistemologia anarchica. In una congiuntura di accelerata trasformazione storica, il pensatore esordiva esponendo l’opinione per cui la filosofia politica anarchica sarebbe un ottimo rimedio per le riflessioni sulla ‘scienza’, imperniata su un metodo di osservazione, descrizione, ipotesi, controllo e previsione dei fenomeni. Il mutamento umano è complesso, con conseguenze ultime di atti e decisioni talvolta inaspettate. Criticando l’opportunismo bieco di quei metodologi che formulano regole ora ingenua e riduttive, ora labirintiche, complici di un ‘lavaggio del cervello’ che fissa i moti magmatici del pensiero in monoliti uniformi, semplici(stici), accessibili e immutabili, l’autore caldeggiava la necessità di basarsi su processi conoscitivi in itinere, a proprio agio nell’incertezza. La stessa storia della scienza, d’altronde, non si compone di meri ‘fatti’, già di per sé percepiti da un punto di vista collocato, ma anche di idee, interpretazioni, problemi, conflitti, errori. Storicamente, al fine di ritagliare i vari settori di ricerca è stata dapprima operata una separazione tra discipline, poi il loro congelamento, inibendo qualsiasi ‘intuizione transfrontaliera’ (es. religione, spiritualità, metafisica, umorismo), quindi la spersonalizzazione e la repressione dell’immaginazione libera e creativa (nell’opinione imposta per cui i fatti scientifici non sono dipendenti da opinioni, convinzioni, cultura), infine l’invenzione cristallizzante di una tradizione con norme e limiti. Eppure, la conoscenza non è mai stata mero appannaggio della tradizione. Benché ammetta l’opportunità, al cospetto di un mondo da esplorare ancora in gran parte sconosciuto, di preferire scelte aperte senza porsi limiti in anticipo, la formazione scientifica convenzionale non sembra badare affatto all’originalità, alla diversità, ad una razionalità declinata al plurale; secondo Feyerabend, invece, “*il desiderio di accrescere la libertà, di condurre a una vita piena e gratificante, e il corrispondente*

---

<sup>1517</sup> Clara Wichmann, *Les fondements philosophiques du socialisme*, in: *Textes choisis*, Les Éditions libertaires, Tolosa, Francia, 2016; p. 40.

<sup>1518</sup> Filosofia della storia, antropologia, studi di genere, filosofia politica e sociologia della conoscenza sono stati individuati, durante un convegno ospitato a Lille nel marzo 2018, come ambiti (inter)disciplinari più aperti e ricettivi alle idee social-libertarie, quindi all’annessa decostruzione e ‘de-naturalizzazione’ dello stato; metodi imperniati su quest’ultimo, come pure sull’assunto strutturalista di un soggetto mai realmente libero, si conciliano difficilmente con critiche e proposte anarchiche. Qui lo stesso ruolo degli intellettuali risulta ambiguo: potenzialmente oppressivo se accentratore, altamente emancipativo se orientato alla collaborazione con i soggetti rivoluzionari. Dal momento che lo studio delle fonti, degli impieghi e delle contraddizioni del potere può rendere la lotta protesa al suo rovesciamento più efficace, non sorprende la scarsa attenzione che il mondo accademico globale tributa all’anarchismo, specialmente quanto a storia delle rivoluzioni e dei movimenti sociali. Benché la loro attitudine verso la scienza sia stata in generale meno idolatra delle correnti socialiste, non pochi pensatori e militanti anarchici sono figurati nel tempo tra gli esponenti di spicco di numerosi campi di studio in fermento, quali la geografia, la linguistica, la pedagogia, l’urbanistica, l’ecologia sociale, l’informatica. Si comprende, quindi, che “*l’articolazione dei pensieri anarchici con le scienze sociali permette di rinnovare i modelli teorici d’analisi del sociale e del politico*”, soprattutto a partire dai margini. Dopo tutto, “*non vi è necessariamente contraddizione tra un’attività scientifica svolta come universitari o in quanto anarchici*”. La sfida principale risiede, piuttosto, nel dissidio tra una critica degli effetti oppressivi dell’industria culturale-academica (asservita ai poteri economico-politici) e la diffusione di saperi emancipativi: possibili soluzioni si proiettano, quindi, verso l’elaborazione politica dal basso di ‘scienze autogestite’ e prassi comunicative alternative che (ri)conducano l’anarchia e l’anarchismo anche nelle aule universitarie. [Fonte: Samuel Hayet e Sidonie Verhaeghe, *L’émancipation avec et par la science? Penser les liens entre anarchisme(s) et sciences sociales*, in: Sidonie Verhaeghe (a cura di), *Anarchisme et sciences sociales*, Atelier de création libertaire, Lione, 2021; pp. 5-21]

*tentativo di scoprire i segreti della natura e dell'uomo, comportano il rifiuto di ogni norma universale e di ogni tradizione rigida*<sup>1519</sup>, perciò, aggiunge, il rigetto quasi totale delle scienze contemporanee. Fin troppi anarchici, sulle orme in particolare di Kropotkin, pur battendosi per l'assenza di restrizioni al libero dispiegamento del potenziale individuale, hanno avallato la prassi logico-scientifica dominante e le sue cosiddette 'leggi della ragione', ignari di quanto certe restrizioni alle libertà fondamentali siano invece utili alla scienza. Il sistema nervoso umano sa affrontare anche situazioni di disordine e apparente abdicazione della ragione. Alla filosofia anarchica, ritenuta grave, puritana e poco interessata a quanto da lui inteso come 'felicità', l'autore preferiva una personalità 'dadaista' a-violenta, giocosa, allegra, impertinente, non strenuamente 'impegnata', pronta ad esperimenti gioiosi anche in ambienti poco ricettivi. Nondimeno, almeno due sviluppi storici avrebbero incrinato nel corso del XX secolo la fede anarchica nella scienza. Da una parte, istituzioni e menti scientifiche sono state deviate dai grossi interessi economici sopraggiunti, ancora all'oscuro delle strategie psicologiche con cui oggi riescono a trarre profitto dalla sofferenza umana dietro la maschera di chi si prodiga per alleviarle; dall'altra la sicurezza dei prodotti della scienza resta tutto fuorché assodata. Con velato sarcasmo, quindi, Feyerabend suggeriva che gli anarchici avrebbero col tempo rinnegato l'alleanza con la scienza, poiché le rivoluzioni epistemologiche, che oggi più che mai la attraversano, non lascerebbero incontestati neanche i loro 'principi'. Né politico, né religioso, l'anarchico epistemologico é, quindi, fondamentalmente un 'dadaista', che non considera eterna alcuna remora, fedeltà o avversione, non segue programmi, cambia obiettivi per motivi anche apparentemente 'irrazionali', fa uso del ridicolo e del grottesco, si adatta a qualsiasi contesto discorsivo, si oppone a standard universali pur fingendo all'occorrenza di adeguarvisi, sostiene tutto e il contrario di tutto: *"il suo passatempo favorito consiste nel confondere i razionalisti inventando ragioni convincenti a sostegno di dottrine irragionevoli"*<sup>1520</sup>.

I risultati delle indagini storiche smentiscono la validità di un metodo con principi stabili e strettamente vincolanti. Tutte le norme epistemologiche, in effetti, sono state violate, in maniera deliberata o inconsapevole, ai fini dello stesso progresso scientifico e dell'espansione del sapere. Qualsiasi innovazione é, infatti, una rottura di norme precedenti. La scienza, quindi, è un processo in divenire su cui risulta impossibile formulare un giudizio definitivo; ad esempio, non avendo mai considerato semplicità, coerenza ed eleganza come condizioni necessarie, la pratica scientifica potrebbe benissimo rivelarsi complessa, incoerente e rozza. Mentre i ragionamenti ridondanti, quando non sono subdole manovre politiche, rischiano di intralciarne lo sviluppo, è possibile che argomentazioni logicamente deboli risultino convincenti, quindi materialmente efficaci in termini di influenza sulla gente comune; detto altrimenti, un ruolo esiziale sulla crescita della scienza è rivestito per Feyerabend anche dalle tecniche di propaganda e manipolazione psicologica. Come alla radice di qualsiasi intento conoscitivo, infatti, possono esservi spesso anche passioni e vaghi impulsi, così molte teorie si rivelano chiare e ragionevoli solo dopo un utilizzo prolungato di alcune loro porzioni incoerenti, a riprova di come il successo empirico possa dipendere da violazioni del metodo stesso. La prudente credenza in un metodo inalterato o in una teoria fissa della razionalità si fonderebbe, pertanto, su un mero desiderio di obiettività e sicurezza intellettuale, immemore dell'unico paradossale principio *"che possa essere difeso in tutte le circostanze e in tutte le fasi dello sviluppo umano [...] qualsiasi cosa può andare bene"* ('anything goes').

---

<sup>1519</sup> Paul K. Feyerabend, *Contro il metodo: Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, Feltrinelli, Milano, 2016 [1975]; p. 18.

<sup>1520</sup> Paul K. Feyerabend, *Contro il metodo: Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, Feltrinelli, Milano, 2016 [1975]; p. 155.

Persino l'assunto empirista, per cui l'accordo tra teoria e fatti avvalora la prima, può essere scardinato da ipotesi 'contro-induttive', che procedono cioè per contrasto o negazione e non analiticamente. Le alternative ad una certa soluzione o tesi, quindi, devono essere preparate prima che siano confutate dall'apparizione del primo problema, magari confrontandosi con opinioni, cosmovisioni e antropovisioni diverse. *“Esperti e profani, professionisti e dilettanti, cultori della verità e mentitori, sono tutti invitati a partecipare alla contesa e a dare il loro contributo all'arricchimento della nostra cultura”*<sup>1521</sup>; se per Feyerabend il compito odierno dello scienziato non è più 'cercare la verità', ma 'trasformare in causa più forte la causa più debole', è lecito chiedersi in cosa si distingua dall'attività (prezzolata) degli antichi sofisti. Dal momento che nessuna teoria, per altro, è in accordo con tutti i fatti noti nel suo rispettivo campo, diventa necessario un altro sistema concettuale che, spezzando il 'circolo ermeneutico', li critichi dall'esterno; al tempo stesso, però, al fine di dimostrare i limiti e le inconsistenze delle norme generalmente accettate come fondamentali, l'anarchico epistemologico cercherà di introdursi nel sistema di produzione, convalida e circolazione del sapere dominante per destabilizzarlo dall'interno, come *“un agente segreto che operi in due schieramenti opposti”*<sup>1522</sup>. Vedendo nella scienza anche un'opera di immaginazione creativa protesa all'acquisizione di leve di potere, con maggiore autorità sociale che teorica, egli potrà ricorrere provvisoriamente alle proprie forze per coalizzarsi 'razionalmente' contro altri razionalisti, talora, ad esempio, per ripristinare la stabilità politica di cui si avvantaggia, talaltra per arginare le violenze abitualmente sottese alle imposizioni ingannevoli e intimidatorie delle regole metodologiche negli ambienti scientifici ed accademici, spesso e volentieri scaturite da lotte, rivalità e sordide controversie personali.

La proliferazione di una multiformità teoretica è, quindi, più benefica per l'avventura scientifica che la pedissequa imitazione di modelli precostituiti, anche laddove ipotesi di lavoro nuove e meno familiari si dimostrano incoerenti rispetto a idee preesistenti. L'attesa che siano solo i fatti discordanti, ma non processi conoscitivi alternativi preventivamente inventati, a delegittimare una teoria, condanna ad una situazione di stallo, in cui si dimentica che fatti rilevanti e falsificanti possono talvolta emergere solo per mezzo di teorie alternative. Adottare la coerenza come condizione necessaria per la ricerca scientifica può portare, per Feyerabend, ad un 'culto dei fatti', nonché all'emersione di altri dogmi indiscussi; ne consegue che il successo di una teoria non è affatto garanzia di veridicità o conformità alla 'natura delle cose', ma più banalmente del mancato rilevamento di fatti sufficientemente sovversivi. Implicando la fabbricazione autoreferenziale e totalizzante di prove empiriche che lo avvalorino, l'ostinato scientismo si scopre, quindi, non troppo dissimile da un mito. Verso un destino analogo procedono altresì tutti quei metodi che incoraggiano l'uniformità: a qualsiasi livello, infatti, e con buona pace del 'fallibilismo' di Karl Popper<sup>1523</sup>, *“per*

---

<sup>1521</sup> Paul K. Feyerabend, *Contro il metodo: Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, Feltrinelli, Milano, 2016 [1975]; p. 27.

<sup>1522</sup> *Ibidem*, p. 157.

<sup>1523</sup> Tra i più celebri filosofi della scienza contemporanei, l'austriaco-britannico Karl Popper (1902-1994) è noto per il suo rigetto del metodo induttivista a favore della falsificazione empirica. Feyerabend riassume nei termini seguenti le norme del razionalismo (auto)critico popperiano, imperniato su regole e restrizioni concettuali e metodologiche che permettano di individuare azioni o idee irrazionali e correggerle o abbandonarle, a meno che le contro-argomentazioni non siano persuasive: 1) si parte da un problema, che coincide spesso con la delusione dell'osservatore in merito a determinati fatti attesi, 'confermati per decantazione', percepiti come irregolari solo in virtù della loro consueta irregolarità; 2) si tenta di risolvere il problema, inventando una teoria falsificabile, ma non ancora falsificata; 3) si critica la teoria: se la critica ha buon esito, la teoria viene accantonata definitivamente, creando un nuovo problema da analizzare; 4) si elabora allora una nuova teoria, che accoglie gli aspetti positivi e scarta quelli fallimentari della precedente, in base a nuove predizioni; 5) si avvia a questo punto un processo incrementale di congetture e confutazioni a catena, teso all'ampliamento dei fatti scoperti e all'accrescimento della conoscenza.

*una conoscenza obiettiva è necessaria la varietà di opinione. E un metodo che incoraggi la varietà è anche l'unico metodo che sia compatibile con una visione umanitaria*"<sup>1524</sup>. In assenza di ulteriori chiarimenti, l'autore sembra lasciare alla libera interpretazione del lettore la comprensione di quest'ultima abusata espressione.

Qualsiasi idea, per quanto assurda o antica, rende più ricca la conoscenza umana; diventa perciò opportuno a volte agevolare interferenze politiche per arginare uno 'sciovinismo scienziata' e intollerante che si aggrappa allo status quo. Le teorie, mai del tutto certe, ma derivabili anche da fantasie, elucubrazioni, pregiudizi, farneticazioni, leggende, dovrebbero intrattenere un dialogo costante, ai fini di un perfezionamento solidale di quelle 'perdenti'. Distinguere tra scienza e non-scienza, o tra scienza e storia o filosofia della scienza non ha alcun senso, giacché "*il sapere di oggi può diventare la favola di domani e il mito più risibile può finire col rivelarsi l'elemento più solido della scienza*"<sup>1525</sup>. Infinite idee ed opinioni non solo sono state spesso travisate e distorte dalle ligie discipline occidentali, ma non hanno goduto neanche del tempo sufficiente per ramificarsi e dimostrare le proprie virtù, prima di essere malamente accantonate. Mediante una metodologia pluralista, che contempra anche concezioni metafisiche diverse, le carenze di qualsiasi scienza, non solo sociale o moderno-coloniale, possono, invece, venire alla luce. Il disaccordo tra teoria e fatti può essere numerico, se la predizione quantitativo-statistica si rivela sbagliata a causa della sovrabbondanza di anomalie, oppure qualitativo, quando cioè la familiarità dei secondi viene a mancare, spesso occultato da approssimazioni ad hoc. I sensi che permettono di raccogliere informazioni, su cui poi eventualmente costruire un'impalcatura speculativa, non sono garanzia di incontrovertibile attendibilità, proprio alla luce dei 'termini di riferimento', dei presupposti cioè di collocazione storico-esistenziale, del ricercatore; nuovamente, immaginare, inventare o importare strutture concettuali alternative, senza però spacciarle per 'nuove interpretazioni naturali' o procedure necessariamente empiriche, si rivela cruciale.

L'empirismo contemporaneo sarebbe appesantito, secondo Feyerabend, da almeno un grande problema irrisolto. Esso genererebbe, infatti, confusione tra il 'contesto di scoperta', che è affrancabile da qualsiasi metodo ed è influenzato, oltre che da condizioni psicologiche e possibili intuizioni, anche da situazioni socio-economico-politiche, e il 'contesto di giustificazione', che procede, invece, in modo pre-ordinato<sup>1526</sup>. L'unilaterale partita dell'epistemologia occidentale contro

---

<sup>1524</sup> Paul K. Feyerabend, *Contro il metodo: Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, Feltrinelli, Milano, 2016 [1975]; p. 158.

<sup>1525</sup> Paul K. Feyerabend, *Contro il metodo: Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, Feltrinelli, Milano, 2016 [1975]; p. 44.

<sup>1526</sup> Per questo ed altri aspetti, le argomentazioni di Feyerabend riecheggiano quelle di un altro importante esponente occidentale della filosofia della scienza contemporanea, di cui qui in nota è opportuno esporre sinteticamente il pensiero. Lo statunitense Thomas Kuhn (1922-1996), cultore anche di storia (specialmente della fisica e dell'astronomia) e psicologia, ha argomentato nelle sue opere, soprattutto a partire da 'La struttura delle rivoluzioni scientifiche' del 1962, che nella scienza si alternano lunghe fasi 'normali' di crescita stabile a più rare, ma significative rivoluzioni periodiche: se le prime dipendono principalmente dall'aderenza degli attori scientifici a determinati 'paradigmi' (definiti come 'insiemi di soluzioni esemplari a problemi complessi' o 'costellazioni di impegni condivisi di ricerca', che non solo suggeriscono nuovi 'rompicapo' e rimedi, ma si pongono come standard di valutazione), le seconde sono innescate da crisi dovute ad 'anomalie' insolubili secondo i vecchi schemi. Oltre le teorie 'cumulative' e 'correttive' positiviste dominanti, Kuhn ha sostenuto che il processo scientifico contiene inevitabilmente degli elementi di 'irrazionalità', in virtù dei quali una nuova soluzione risulta accettabile sulla base di similitudini e analogie rispetto a quella paradigmatica in una certa 'matrice disciplinare' (composta da preesistenti teorie-chiave, strumenti, valori e assunti metafisici attorno a cui si è consolidato nel tempo un consenso) e non delle classiche regole con cui si avvalorano convenzionalmente le scelte teoriche (accuratezza, consistenza, impatto, semplicità, utilità), a suo avviso imprecise e sul cui peso/funzione non vi sarebbe accordo. Durante una crisi, la matrice può subire una profonda revisione, in occasione della quale idee emergenti/divergenti competono e il cui esito dipende anche da fattori extra-scientifici quali la personalità e la nazionalità dei protagonisti. Per Kuhn, quindi, il progresso scientifico si consegue anche per mezzo di sconvolgimenti che aumentano il potere 'solvente' delle categorie epistemiche a disposizione, benché resti esposto a tre tipologie di

altre riflessioni sul sapere non è stata vinta, nonostante veda schierati dalla sua parte tutti i governi del globo asserviti, nel caso della scienza medica, all'organizzazione mondiale della cosiddetta 'sanità' (e alle aziende transnazionali, tra l'altro, del farmaco, dell'agrobusiness, delle tecnologie biomediche, di cibo industriale). Ciò dipenderebbe anche da un processo che ha reso il razionalismo critico popperiano l'approccio epistemologico globalizzato, esteso opportunisticamente alla politica e alla sfera privata: esso fomenta, secondo l'autore, solo la 'libertà accademica' del dotto più potente, ma non aiuta minimamente ad emanciparsi dalla fame, dalla disperazione, dall'oppressione, dall'ottusità mentale, rischiando anzi letteralmente di disumanizzare la scienza. Osa, quindi, avanzare alcune critiche allo stesso 'criticismo falsificazionista'. In primo luogo, nuove idee, pratiche e istituzioni possono discendere anche da attività apparentemente frivole. In secondo luogo, se esso fosse stato utilizzato sin dagli albori dell'umanità nessuna scienza si sarebbe mai sviluppata. In terzo luogo, prioritaria su quella dei dati empirici è la questione dell'osservazione. In quarto luogo, nell'incessante passaggio da una vecchia concezione, ideologia o teoria a una nuova, si verifica la contemporanea contrazione ed espansione di diversi contenuti immaginati, con inevitabili tracce della prima nella seconda. In quinto luogo, le ipotesi ad hoc non andrebbero vietate, in quanto possono gettare ponti tra i fatti e le nuove visioni, indicando magari gli orizzonti delle ricerche future. In sesto luogo, la scienza è in realtà molto più 'trasandata' di quanto la sua immagine induca solitamente a pensare. In settimo luogo, anche il caos può essere molto benefico per la ricerca, prevenendo il 'rigor mortis mentale' di una soggezione assoluta alla ragione quale guida obiettiva. In ottavo e ultimo luogo, senza le deviazioni e le momentanee dimissioni della ragione non può esserci progresso: anche la scienza, in altri termini, è nata originariamente da moti interiori del tutto 'irrazionali'. La scienza (moderno-coloniale), insomma, non è sacrosanta: altre concezioni coerenti, generali ed efficaci del cosmo e dell'umano possono scaturire dalle teologie, dai miti, dai sistemi metafisici, fra le quali solo un approccio epistemologico anarchico, vitale per lo sviluppo dell'intera cultura umana, può favorire scambi fecondi. La ragione non dovrebbe dominare ogni altro fattore interveniente nell'impresa scientifica, per il semplice motivo che nessuna regola o principio è sempre valido in qualsiasi circostanza. Tale discorso si ricollega alla separazione tra stato e scienza, mai infallibili a priori, né da lasciare incontrollati; l'autore lanciava, a tal proposito, un serio ammonimento: *"non si deve permettere che gli standard speciali che definiscono speciali discipline e speciali professioni permeino l'istruzione generale e diventino la proprietà che definisce un 'uomo istruito'. L'istruzione generale dovrebbe preparare un cittadino a scegliere fra gli standard o a trovare la sua strada in una società contenente gruppi impegnati in vari standard, ma in nessuna condizione deve piegare la mente inducendolo a conformarsi agli standard di un gruppo particolare. Gli standard saranno considerati, saranno discussi, i bambini saranno incoraggiati a conseguire profitto nelle discipline più importanti, ma solo come si acquista abilità in un gioco, ossia senza un serio impegno e senza privare la mente della sua capacità di giocare anche ad altri giochi"*<sup>1527</sup>. La società avrebbe dovuto, pertanto, consentire la libera adesione a standard diversi, garantire la democraticità, con voto e discussioni, nella selezione delle idee scientifiche 'plausibili' e palesare la ricca varietà di forme di vita, al contempo preservando un suo ordine e trovando nell'abolizione di ogni principio e nel ridimensionamento della ragione l'autentica razionalità. Auspicava, pertanto, che si prendesse spunto dalle autorità politiche cinesi nella morsa di controllo efficace sulla scienza agita dallo stato, che Feyerabend considerava sorprendentemente neutrale: cosa

---

'incommensurabilità': percettiva/osservativa, semantica/linguistica/tassonomica e metodologica; quest'ultima accezione nega, in particolare, l'esistenza di metodi universali con cui inferire dai dati empirici. [Fonte: Alexander Bird, *Thomas Kuhn*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, primavera 2022]

<sup>1527</sup> Paul K. Feyerabend, *Contro il metodo: Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, Feltrinelli, Milano, 2016 [1975]; p. 180.



resti di sovversivo in una mirabolante parabola intellettuale, che affermando l'impermanenza e la contingenza di ogni attività scientifica riproduce i soliti dogmi filosofico-politici moderno-coloniali, resta francamente un mistero.

## 5.2 Anarchismo non-violento e pacifismo social-libertario

Scegliamo di dedicare l'esordio di questo paragrafo, cruciale per gli obiettivi dell'intera ricerca, a Edmondo Marcucci<sup>1528</sup>, fra i primi e più attenti intellettuali italiani sensibili al nesso tra anarchia e non-violenza nel corso della storia repubblicana; si fa riferimento, in particolare, ad un suo pregevole scritto del '54 intitolato 'Apologia della Nonviolenza', ritrovato in copia dattiloscritta<sup>1529</sup> presso il Centro Internazionale di Ricerche sull'Anarchismo di Losanna, in Svizzera. Dopo una confutazione serrata del nazionalismo sciovinista, Marcucci metteva in risalto l'equazione anarchica tra guerra e contro-rivoluzione, affermando insieme agli autori del 'manifesto degli anarchici italiani' del '47 che primordiale intento social-libertario è *"eliminare il militarismo e la guerra facendovi attorno un lavoro di erosione, liberando dal vortice sociale quelle energie che poi saranno capaci di autogovernarsi, bruciando continuamente ai governi le riserve di servitù volontaria"*<sup>1530</sup>. La non-violenza era, a suo dire, la sola dottrina filosofica e socio-politica in grado di apportare la 'libertà integrale', più penetrante e vivificante di qualsiasi legislazione scritta: autentica soluzione al millenario sistema di violenza imperniato sull'oscillazione costante tra conflitto armato e tregua, o 'falsa pace'. Concludeva, quindi, con un invito della massima rilevanza, inserendosi in un concitato dibattito, prolungatosi per decenni in seno agli stessi movimenti non-violenti e anarchici italiani: *"l'anarchismo, che si propone di eliminare ogni forma di autorità coercitiva, di sfruttamento, per sostituirvi la libera e fraterna cooperazione, deve riconoscere che il suo fine è simile a quello della nonviolenza, anch'essa diretta all'abolizione delle medesime cose"*<sup>1531</sup>. Ricercando tra i numeri della rivista 'Azione Nonviolenta' dal 1965 al 1982, è stato trovato un primo articolo<sup>1532</sup> risalente al gennaio '66, in cui Aldo Capitini, oltre a segnalare alcuni punti in comune tra prospettive non-violente e anarchiche, quali la costruzione di un potere non-autoritario dal basso e il rifiuto della 'politica dell'inganno', esprimeva un'estrema vicinanza al pensiero di Tolstoj, all'abnegazione che lo aveva spinto a distribuire tutti i suoi aristocratici averi tra i contadini, fino a vivere come loro;

---

<sup>1528</sup> Nato a Sigillo, provincia di Perugia, il 13 luglio 1900 e trasferitosi poi nel 1916 con la famiglia a Jesi, Edmondo Marcucci fu allievo universitario dello storico, filosofo delle religioni, sacerdote cattolico (scomunicato) e militante antifascista Ernesto Buonaiuti a Roma. Insegnò nella città marchigiana e coltivò la passione, tra i tanti, per Lev Tolstoj, su spunto del quale cominciò a studiare anche il Sanātana Dharma hindu, il Buddhadharma e le prime comunità cristiane. Durante il ventennio, rifiutò l'iscrizione al partito nazionale fascista, Conosciuta tra il '36 e il '37 una discendente del suo beneamato conte russo, divenne vegetariano. Dal 1941 cominciò a collaborare con Aldo Capitini e nel dopoguerra conobbe Hem Day, di cui sarebbe diventato grande amico. Nel '49 fu testimone di difesa al processo contro il primo obiettore di coscienza italiano, Pietro Pinna. Nel 1952 fondò insieme a Capitini la Società Vegetariana Italiana, partecipando poi due anni dopo al congresso internazionale della 'War Resisters' International' a Parigi. Il 24 settembre 1961 camminò alla prima Marcia Perugia-Assisi. Morì il 16 agosto 1963, mentre tornava a casa dopo un convegno sulla non-violenza tenutosi a Perugia. L'anno successivo Capitini avrebbe fondato la rivista 'Azione Nonviolenta'.

<sup>1529</sup> Questo scritto, pubblicato per la prima volta sulla rivista 'Volontà' (anno XII, n. 6) nel giugno 1959, rientra nel terzo numero dei 'Quaderni di Pensiero e Azione' curati tra anni '80 e '90 da Giovanni Trapani, militante anarchico non-violento, particolarmente ispirato da Hem Day e molto attivo soprattutto nel proposito di contrarrestare gli effetti deleteri sull'opinione pubblica dell'esaltazione fallace di una violenza idealizzata, propugnata (o architettata) da presunti gruppi anarchici tra il '65 e il '90 in Italia. Ha lasciato il corpo nel 1998.

<sup>1530</sup> Citato in: Edmondo Marcucci, *Apologia della Nonviolenza*, in: Giovanni Trapani (a cura di), 'Quaderno di Pensiero e Azione' n. 3, Roma, 1990 [1959]; p. 6.

<sup>1531</sup> Ibidem.

<sup>1532</sup> Aldo Capitini, *La nonviolenza e gli anarchici*, Azione Nonviolenta, anno III, n. 1, giugno 1966; p. 14.

particolarmente pregnante risultò un suo interrogativo conclusivo: “*domandiamoci se è ammazzando colpevoli e innocenti, terrorizzando il prossimo, che susciteremo amore. Perciò, la nonviolenza è valida anche quando le condizioni sono avverse, purché si abbia fiducia che l’animo umano prima o poi saprà e imparerà*”<sup>1533</sup>. Tre anni dopo, Carmelo Viola<sup>1534</sup> invitava apertamente ad interloquire sul nesso tra le due tradizioni filosofico-politiche, viste come aspetti “*della stessa opposizione alla società basata sullo sfruttamento e quindi necessariamente sull’ingiustizia, sulla violenza e... sulla guerra*”<sup>1535</sup>. Individuando nella non-violenza l’essenza stessa dell’anarchismo, l’intellettuale siciliano osservava come gli esponenti delle due tendenze “*s’incontrano e si ritrovano gli uni negli altri sul piano della disobbedienza e della ricostruzione di una comunità di umani liberi – liberi in quanto moralmente autosufficienti*”<sup>1536</sup>. Pochi mesi dopo sopraggiungeva, quindi, la pacata obiezione di un commentatore, che definiva l’anarchismo non-violento come “*una nuova deformazione dovuta alle interpretazioni borghesi*”<sup>1537</sup>, rievocando gli inviti di Bakunin all’insurrezione armata delle classi subalterne<sup>1538</sup>. Rispondendo nell’ambito del medesimo dibattito, Gianni Milano<sup>1539</sup> esprimeva il rammarico di vedere in atto “*una trasformazione psico-biologica da creatura libera a creatura che*

---

<sup>1533</sup> Ibidem.

<sup>1534</sup> Carmelo Viola nacque a Milazzo nel 1928 e visse ad Acireale a partire dall’adolescenza. Nel 1941 raggiunse la famiglia emigrata in Libia, dove cinque anni dopo esordì come giornalista-pubblicista sul quotidiano ‘Il Corriere di Tripoli’. Nel 1948 fu protagonista di una accesa polemica con l’amministrazione scolastica tripolina e riscosse l’attenzione di tutta la stampa locale. Dal 1951 aderì al movimento anarchico, nella corrente malatestiana, militandovi per vent’anni e scrivendo su quasi tutte le testate giornalistiche, fra cui ‘Seme Anarchico’ di Torino, ‘Volontà’ di Pistoia, oltre ad alcune estere, come ‘El Sol’ e ‘La Opinion’ di Costa Rica e ‘L’Adunata dei Refrattari’ di New York. La sua collaborazione principale fu, comunque, con ‘Umanità Nova’; al suo secondo articolo, tuttavia, fu processato e condannato per vilipendio alla ‘religione di stato’, ma successivamente amnistiato. Nel 1956 fondò la rivista letterario-politica ‘Previsioni’, poi nel 1960 il mensile ‘L’Agitazione del Sud’ a Palermo, assumendone anche la direzione. Nel 1967 pubblicò il saggio ‘Perché sei naturalmente anarchico’, mentre l’anno successivo la Federazione Anarchica Italiana pubblicò il suo saggio ‘No alle armi nucleari’, ottenendo un notevole successo anche fuori del movimento, soprattutto dal mondo socialista, nonviolento e cattolico. Nel campo della problematica religiosa, il suo lavoro principale resta ‘L’Inaccessibile Dio’ del 1965; opere minori sono state ‘La ragione biologica della religione’ (1990), ‘L’antropocentrismo post-biblico’ (1995), ‘La biologia della fede’ (1996). Dopo un decennio dedicato all’insegnamento privato, negli anni ’70 elaborò un’originale teoria sociologica che denomina ‘biologia del sociale’, finché nel 1996 avviò il ‘Centro Studi Biologia Sociale’, con oltre trenta titoli su temi di filosofia politica, giuridica e questioni internazionali. Aderì all’obiezione di coscienza e alla nonviolenza di Aldo Capitini, appoggiando le campagne per il disarmo unilaterale dell’amico Carlo Cassola. Svolse un’intensa attività redazionale su svariati giornali in tutta Italia, nonché di critica artistico-letteraria, interessandosi anche di poesia. Conosceva il tedesco, l’inglese, il francese, il russo, il portoghese e l’esperanto, che utilizzava correntemente nella sua attività letteraria. Membro dell’Accademia Tiberina e socio onorario dell’Associazione Nazionale Sociologi di Roma, ha lasciato anche vari scritti inediti e due romanzi: ‘La mia guerra’ del 1998 e ‘Paradiso Perduto’ del 2008.

<sup>1535</sup> Carmelo Viola, *Nonviolenza e anarchismo*, Azione Nonviolenta, anno VI, n. 11-12, novembre-dicembre 1969; p. 10.

<sup>1536</sup> Ibidem.

<sup>1537</sup> Michel Constantinidis, *Inadeguata interpretazione storica dell’anarchismo*, in: *Dibattito su ‘Nonviolenza e anarchismo’*, Azione Nonviolenta, anno VII, n. 2-3; p. 12.

<sup>1538</sup> A ciò Viola avrebbe in seguito replicato evidenziando come nell’anarchismo non ci siano mai stati dogmi, canoni o ‘classici’: “*al concetto errato di anarchismo come espressione di insubordinazione fine a se stessa, si sostituisce quello di anarchismo inteso anzitutto come rivoluzione interiore, come autodisciplina e come impegno morale di non aggressione*”. [Fonte: Carmelo R. Viola, *Risposta a Michael Constantinidis*, in: *Dibattito su ‘Nonviolenza e anarchismo’*, Azione Nonviolenta, anno VII, n. 4-5-6, aprile-maggio-giugno 1970; p. 14]

<sup>1539</sup> Pedagogista anarco-pacifista astigiano, Gianni Milano è nato nel 1938 ed è uno degli ultimi poeti italiani della ‘Beat Generation’ ancora in attività. Da insegnante ha applicato vari metodi alternativi ispirati da Celestin Freinet, animando il Movimento di Cooperazione Educativa, sensibile in particolare all’intercultura, all’ascolto e alla comunicazione autentica. La sua opera si incentra dal ’66 su temi quali la libertà sessuale, la vita vagabonda, l’antimilitarismo, la critica alla politica e ai mezzi di informazione, l’esaltazione della natura, la solidarietà verso le persone oppresse, l’attrazione verso le filosofie asiatiche.

*accetta supinamente*<sup>1540</sup>, rimarcando la vocazione comunitaria e l'antiautoritarismo come peculiarità tanto dell'anarchismo, quanto della non-violenza; evidenziava altresì l'urgenza di opporsi in maniera chiara e netta *“ai vari tentativi di castrazione indolore operati dal centro, da destra e da sinistra”*<sup>1541</sup>, nonché l'ipocrisia umanitarista come *“concessione demagogica delle forze armate, borghese e lagrimosa, che può servire ad attutire l'urto tra i renitenti e i violenti legalizzati”*<sup>1542</sup>. Benché riconoscesse, inoltre, che alcune varianti di anarchismo sono state anche violente, riteneva invece ineludibile l'intrinseco carattere anarchico della non-violenza, impossibile da istituzionalizzare<sup>1543</sup> e incompatibile con il militarismo<sup>1544</sup>. Dopo vari anni di silenzio, interrotti solo da consigli bibliografici<sup>1545</sup>, nei primi anni '80 riapparve un timido arricchimento al dibattito in sospeso da parte di Marco Alessandrini: *“la sola rivoluzione è da sempre quella che gli individui compiono rivoluzionando se stessi. [...] Questo è il senso del migliore individualismo anarchico: per costruire la rivoluzione, viverla; per raggiungere un mondo libero senza i soprusi della violenza, del settarismo, dei governi, essere nonviolenti, aperti, avendo già da ora come sola legge quella del proprio cuore”*<sup>1546</sup>. Alcuni mesi dopo, un'osservatrice avrebbe messo in risalto l'orizzonte evolutivo del movimento anarchico: *“non si tratta di rovesciare materialmente tiranni e governi, ma di creare parallelamente una società alternativa, che [...] renderà impossibile l'esistenza di governi e domini tenuti con la forza delle milizie (polizia ed esercito) agli ordini della politica, a sua volta serva degli interessi economici”*<sup>1547</sup>. Persino sulle pagine di 'A Rivista Anarchica' sarebbe apparso due decenni dopo un articolo<sup>1548</sup> in cui si evidenziava per l'ennesima volta, al termine di un'interessante analisi, la profonda inconciliabilità tra violenza e anarchia<sup>1549</sup>.

La questione della non-violenza, quindi, è sempre stata tanto centrale nei dibattiti anarchici, quanto il tema della coerenza tra mezzi e fini, tattiche e strategie, visioni e metodi. Dal momento che gli strumenti adoperati, in quanto 'creatori di obiettivi', possono viziare la visione futura, l'adesione alla non-violenza e/o all'anarchia non può prescindere da una certa postura esistenziale, da un determinato rapporto con la natura in sé e al di fuori di sé: ciò riguarda, tra le altre cose, la

<sup>1540</sup> Gianni Milano, *Nonviolenza, contestazione, rivoluzione, anarchia*, in: *Dibattito su 'Nonviolenza e anarchismo'*, Azione Nonviolenta, anno VII, n. 2-3; p. 13.

<sup>1541</sup> Ibidem.

<sup>1542</sup> Ibidem.

<sup>1543</sup> In tal senso si sarebbe espresso anche Carmelo Viola un anno dopo in: *Condizioni e limiti della morale non-autoritaria*, Azione Nonviolenta, anno VIII, n. 12, dicembre 1971; pp. 8-9.

<sup>1544</sup> A riprova di quanto anche il Movimento Nonviolento italiano condividesse nei primi anni '70 una postura antimilitarista, si pensi al trafiletto riservato al volantino dei gruppi anarchici intitolato: 'Tutti gli eserciti sono nemici degli sfruttati e della libertà'. [Fonte: Azione Nonviolenta, anno X, luglio-agosto 1973; p. 20]

<sup>1545</sup> Cfr.: Nico Berti, *L'Anarchismo*, Azione Nonviolenta, anno XVI, gennaio-febbraio 1979; pp. 18-19.

<sup>1546</sup> Marco Alessandrini, *Anarchia è nonviolenza*, Azione Nonviolenta, anno XIX, n. 6, giugno 1982; p. 13.

<sup>1547</sup> Veronica Vaccaro, *Anarchia e nonviolenza*, Azione Nonviolenta, anno XIX, n. 12, dicembre 1982; p. 19. L'ultimo esplicito riferimento alla violenza come qualità intrinseca allo stato sarebbe apparso su Azione Nonviolenta nel numero di gennaio-febbraio 2005, come intervista allo scienziato politico Chaiwat Satha-Anand, oggi professore in Thailandia.

<sup>1548</sup> Paolo Soragna, *Violenza e nonviolenza*, A rivista anarchica, anno 34, n. 299, maggio 2004.

<sup>1549</sup> Particolarmente significativa ci sembra la conclusione dell'articolo. Quando strutture oppressive o poteri gerarchici si opporranno alla società libertaria non-violenta *“sarà nostro compito [...] difendere le nostre relazioni personali, le nostre capacità individuali, la nostra libertà, anche con l'uso della forza, se necessario, ma sempre considerando l'altro, anche se ci opprime, come una persona, non solo da rispettare nella sua unicità, ma da conquistare con il nostro amore. È la lotta per questo nostro obiettivo che dà senso alla nostra vita”*. [Fonte: Ibidem]

professione che si svolge, i consumi, l'alimentazione, l'utilizzo di trasporti e tecnologie, il luogo di residenza, quindi la condotta di vita nel suo complesso. Nonostante la fase di stallo del movimento anarchico italiano nei primi anni '90, Giovanni Trapani non fu il solo a riconoscere che *“quando si radicalizza la filosofia nonviolenta [...], avviene che essa porti sempre di più verso l'anarchia”*<sup>1550</sup>. Dopo di lui lo studioso belga Xavier Bekaert avrebbe dedicato nel 2000 un libello introduttivo<sup>1551</sup> alle interconnessioni talvolta stridenti fra anarchismo, violenza e non-violenza, sistemi di pensiero in continua trasfigurazione. In controtendenza rispetto all'interiorizzazione tanto di una visione gerarchica del mondo, quanto di un'etica di sottomissione e deferenza, la critica della violenza nell'anarchismo si accompagna sia ad una concezione della non-violenza come forma privilegiata di lotta rivoluzionaria anti-autoritaria, sia alla prefigurazione di un obiettivo comune: una società in cui ogni sorta di dominazione sia estirpata, in maniera progressiva, ma definitiva. Come persino il giornalista Gonzalo Arias, che anarchico non era, aveva osservato, *“il problema dell'attitudine del non-violento di fronte al potere politico si radica nella difficoltà (per molti impossibilità) di concepire che quest'ultimo possa esistere senza violenza. Se dire Stato significa dire diritto ad esercitare la violenza per imporre il rispetto della legge, allora non-violenza assoluta avrà lo stesso significato di anarchismo. [L'intuizione anarchica] mira non tanto ad una società senza disciplina, ma ad una disciplina concertata liberamente; non ad una società organizzata imperiosamente dall'alto, ma volontariamente strutturata dal basso, sulla base di una federazione di piccole comunità autonome”*<sup>1552</sup>. Svariate sono state, nel pensiero politico contemporaneo di matrice occidentale, le opinioni concordi nel ritenere che l'anarchia è *“un ordine che poggia non tanto sulla costrizione, ma sulla libera determinazione, un ordine che non cerca di obbligare le persone con la legge, i decreti, la violenza, ma che si sforza di rimpiazzare questo regime di brutalità con la libera intesa”*<sup>1553</sup>, senza più vincitori, né vinti, ma improntato a principi di solidarietà e libera cooperazione. Dal diciannovesimo secolo ad oggi, migliaia di donne e uomini, collettivi, progetti, gruppi teatrali, artistici e musicali in giro per il mondo si sono talvolta richiamati esplicitamente, talaltra tacitamente ispirati ad approcci, tendenze o anticipazioni di 'anarchismo non-violento'<sup>1554</sup>. A costo di essere ridondanti, è opportuno ribadire che, diversamente dal pacifismo più o meno libertario, l'anarchismo non si limita a delegittimare la pretesa statale alla coscrizione obbligatoria, ma sfida l'esistenza stessa dell'apparato istituzionale moderno-coloniale, di cui critica in modo particolare *“la territorialità, con la nozione annessa di frontiere; la sua sovranità, che implica la giurisdizione esclusiva su tutte le persone e le proprietà entro i suoi confini; il suo controllo monopolistico sui principali mezzi di forza fisica su cui poggia la sua sovranità, sia verso l'interno, sia verso l'esterno; il suo sistema di legge positiva che sovrasta ogni altra legge e consuetudine, implicando che i diritti esistono solo se*

---

<sup>1550</sup> Giovanni Trapani, *Anarchia é Nonviolenza*, in: Quaderno di Pensiero e Azione n. 3, Roma, 1990; p. 11.

<sup>1551</sup> Xavier Bekaert, *Anarchisme, violence, non-violence*, Éditions du Monde Libertaire / Éditions Alternative Libertaire, Parigi-Bruxelles, marzo 2000. L'autore belga ammette, inoltre, di essersi basato per la redazione dello scritto su un'antologia precedente: Lucien Grelaud, *Violence et nonviolence dans la révolution anarchiste*, Rivista 'Anarchie et Non-violence', Parigi, 1966.

<sup>1552</sup> Gonzalo Arias, *La no-violencia: tentación o reto?*, Ed. Sigueme, Salamanca, 1977; pp. 56-57.

<sup>1553</sup> Sebastian Kalicha, *Anarchisme non-violent et pacifisme libertaire*, Atelier de création libertaire, Lione, 2020; p. 8.

<sup>1554</sup> Il volume con questo titolo, pubblicato dal 'Laboratorio di Creazione Libertaria' di Lione e a cura di Sebastian Kalicha, è un'ottima base di partenza per ulteriori approfondimenti sul tema, in quanto presenta di questi due filoni intrecciati un'analisi storica e teorica, nonché l'esposizione sintetica della biografia e di aspetti del pensiero di ben cinquantaquattro autrici e autori vissuti soprattutto negli ultimi secoli, oltre ad una quarantina di movimenti, gruppi e iniziative contemporanee da tutto il mondo.

sanzionati dallo stato; e infine [...] l'idea della nazione quale comunità politica suprema"<sup>1555</sup>. Si può considerare, tra i primi casi esemplari di commistione tra queste due tradizioni politiche, il movimento abolizionista pacifista cristiano, sorto alla vigilia della guerra di secessione in Nord-America nei primi decenni dell'Ottocento: sensibile alle sorti degli schiavi afro-discendenti, ma ben poco verso le tribù native, si formò al suo interno una frangia radicale, la 'New England Non-Resistance Society'<sup>1556</sup>, che in virtù di una risoluzione pubblicata nel 1840 fu accusata dai suoi avversari di propugnare un mondo senza stato: "tutti gli esistenti governi umani presuppongono come essenziali per la loro esistenza il potere di prendere la vita e di fare la guerra, ed essi pertanto sono nel torto; nessuna persona che creda nell'inviolabilità della vita umana e nella peccaminosità della guerra può farsi identificare con essi in quanto elettore o detentore di una carica pubblica, senza commettere colpa"<sup>1557</sup>. Marginalizzati(si) da allora nei coevi ambienti social-libertari, ora atei, ora 'anti-teisti', gli anarchici cristiani avrebbero talvolta rifiutato la dicitura libertaria, talaltra fatto di essa uno standard. Nel corso della seconda guerra mondiale gli anarchici si astennero da qualsiasi sostegno agli sforzi bellici dei rispettivi paesi, consci, come Maria Luisa Berneri<sup>1558</sup>, che lo 'stato totale' in via di strutturazione sarebbe persistito anche a conflitto terminato. Durante le intense campagne di mobilitazione contro le armi nucleari susseguitesì in Occidente tra gli anni '40 e '60, ambienti anarchici, non-violenti e pacifisti si educarono e sostennero a vicenda<sup>1559</sup> nei primi esperimenti di azioni simboliche e disobbedienza civile di massa, culminando nell'emblematico 'Comitato dei 100'<sup>1560</sup> in Gran Bretagna. La diffusa emersione del cosiddetto 'anarco-pacifismo' (quale convergenza teoretica e metodologica fra antimilitarismo, antistatalismo e anticapitalismo), nonché della 'New Left'<sup>1561</sup> fu, in quel frangente, "una riscoperta e una riaffermazione del

---

<sup>1555</sup> Geoffrey Ostergaard, *Resisting the Nation State: The Pacifist and Anarchist Tradition*, Studies in Nonviolence n. 11, Centre International de Recherches sur l'Anarchisme (CIRA), Losanna, 1981; p. 1.

<sup>1556</sup> Fondata a Boston nel 1838, fu un'organizzazione libertaria non-violenta, pacifista radicale, cosmopolita, antischiavista e femminista, al cui interno si concepiva la non-resistenza in un'accezione del tutto attiva e propositiva; la dichiarazione di principi pronunciata dai suoi membri, tra cui spiccava la figura di Adin Ballou (1803-1890), uno dei più grandi ispiratori di Tolstoj, recitava così: "non possiamo riconoscere fedeltà ad alcun governo umano; né possiamo opporci a qualsiasi governo mediante la forza fisica. Il nostro paese è il mondo, i nostri connazionali l'intera umanità". [Citata in: Geoffrey Ostergaard, *Resisting the Nation State: The Pacifist and Anarchist Tradition*, Studies in Nonviolence n. 11, Centre International de Recherches sur l'Anarchisme (CIRA), Losanna, 1981; p. 16]

<sup>1557</sup> Domenico Losurdo, *La non-violenza: una storia fuori dal mito*, Laterza, Roma-Bari, 2010; p. 248.

<sup>1558</sup> Militante anarchica e giornalista politica aretina, Maria Luisa Berneri (1918-1949) si rifugiò all'età di sei anni in Francia per raggiungere il padre Camillo, esiliato dal regime fascista, morto tra i ranghi delle Brigate Internazionali in Spagna nel '36. Conseguì l'anno successivo una laurea in psicologia alla Sorbona, Maria sposò Vernon Richards, si trasferì a Londra (dove fu la prima a diffondere le idee di Wilhelm Reich) e insieme a lui nel '39 fondò la rivista antimilitarista 'War Commentary'. Autrice di molti articoli e saggi, partecipò nel '48 alla prima riunione della conferenza internazionale anarchica a Parigi, insieme a sua madre e sua sorella.

<sup>1559</sup> Cfr.: Benjamin J. Pauli, *Pacifism, Nonviolence and the Reinvention of Anarchist Tactics in the Twentieth Century*, Journal for the Study of Radicalism, vol. 9, n. 1, Michigan State University, 2015; pp. 61-94.

<sup>1560</sup> Costituitosi nel 1960 in Gran Bretagna, il 'Comitato dei Cento' fu un variegato gruppo pacifista e social-libertario, un mosaico di personalità autonome, opposte alla guerra e all'armamento nucleare, che caldeggiavano una trasformazione radicale della società (solo per una minoranza al suo interno in senso anarchico), mediante azioni non-violente e disobbedienza civile. Tra i suoi fondatori vi fu Nicolas Walter (1934-2000), intellettuale anarco-pacifista, antimilitarista e umanista attivo per decenni sulla stampa alternativa, membro altresì di 'Spies for peace' ('Spie per la pace'), gruppo di attivisti che nel 1963 riuscirono ad entrare in un bunker segreto del governo britannico, quindi a copiare e pubblicare (circa tremila copie a testate giornalistiche e nel movimento anti-nucleare e per il disarmo) alcuni documenti riservati inerenti il piano istituzionale post-attacco atomico. Walter fu altresì l'autore nel '69 di un celebre saggio di introduzione all'anarchia: Nicolas Walter, *Pour l'anarchisme*, Rivista Anarchisme et non-violence, n. 18-19, ottobre 1969.

<sup>1561</sup> Nei tardi anni '50 l'eterogeneo movimento extra-parlamentare della 'New Left' emerse negli Stati Uniti e in Europa Occidentale sotto la stella di un 'socialismo libertario', non unanimemente anarchico, ma fortemente femminista,

*socialismo libertario che era stato sommerso per più di una generazione*<sup>1562</sup>. Una nuova generazione di anarchici non-violenti, fra cui Herbert Read<sup>1563</sup>, Alex Comfort<sup>1564</sup>, David Thoreau Wieck (1921-1997) e Paul Goodman<sup>1565</sup>, emerse in contesto anglosassone: loro comune auspicio era che l'impegno di individui e gruppi autonomi sarebbe stato d'esempio, in alternativa a terrorismo, parlamentarismo e dittatura del proletariato, per una trasformazione radicale della coscienza popolare, generando un'opposizione di massa a guerre e ingiustizie, quindi un mutamento complessivo e strutturale.

Oltre il rigetto 'borghese' di una violenza appiattita sull'illegalità, ma prestando attenzione alle sue repliche sistemiche, psichiche e fisiche, *“la soluzione alternativa alla violenza delle strutture non è l'assenza di strutture. I movimenti anarchici non-violenti cercano, piuttosto, di lottare contro l'oppressione e l'esclusione (vale a dire contro la violenza strutturale) mediante forme sociali basate sul federalismo, sulla concertazione e sulla partecipazione”*<sup>1566</sup>. La sfida cruciale diventa, pertanto, evitare che la trasformazione socio-politica, ecologica, economica, etica innescata dalla lotta social-libertaria e anti-autoritaria, generi una nuova catena di subordinazioni, riproducendo un'oppressione pari a quella precedentemente combattuta. Secondo il giornalista francese Francois Vaillant<sup>1567</sup>, per costruire una società non-violenta è essenziale una retta comprensione dell'anarchia, quale progetto di organizzazione sociale che mira alla libertà responsabile dell'individuo, senza gerarchie, né dominio, per poi passare ad un esame accurato dei mezzi. A questo proposito, è possibile discernere a suo parere almeno fra tre diverse interpretazioni della violenza in ambito anarchico:

- Temporaneamente necessaria, ma da abbandonare quanto prima;
- Accettata tatticamente come 'extrema ratio', in combinazione con azioni non-violente;
- Tanto inconcludente, quanto la via riformista.

---

terzomondista ed ecologista, alternativo ai due blocchi contrapposti e ispirato da intellettuali quali Charles Wright Mills, Wilhelm Reich, Alexander S. Neill, Herbert Marcuse, Lewis Mumford. Sul finire degli anni '60 molti militanti guardarono agli esempi cinese e cubano come modelli rivoluzionari, finché all'inizio degli anni '70 l'intero movimento collassò a causa soprattutto di ripetuti attentati violenti, 'pietosi atti di futilità', come li descrisse la stampa, compiuti da gruppi, più o meno infiltrati, quali i 'Weathermen Underground' e la 'Angry Brigade'.

<sup>1562</sup> Geoffrey Ostergaard, *Resisting the Nation State: The Pacifist and Anarchist Tradition*, Studies in Nonviolence n. 11, Centre International de Recherches sur l'Anarchisme (CIRA), Losanna, 1981; p. 17.

<sup>1563</sup> Storico dell'arte, poeta e critico letterario anarco-pacifista, Herbert Read (1893-1968) è stato tra i fondatori dell'Istituto di Arti Contemporanee di Londra, molto attivo in difesa della causa repubblicana spagnola e nel 'Comitato dei Cento'. Influenzato da Tolstoj, Kropotkin, Stirner e Proudhon, nonché da Edward Carpenter e Albert Camus, Read concepì l'arte come una 'forma rivoluzionaria di educazione', presiedendo fino al decesso la 'Society for Education in Art'.

<sup>1564</sup> L'intellettuale e giornalista anarchico non-violento e antimilitarista britannico Alex Comfort (1920-2000), fu anche biologo, poeta e romanziere. Persuaso che la rivoluzione armata conducesse inevitabilmente alla tirannia, riteneva che la dicotomia stato/società avesse mutato aspetto e che ormai anche la seconda, obbediente, uniformata, coscritta, fosse diventata nemica dell'individuo libero, soprattutto in tempo di guerra e di emergenza. Scrisse anche vari libri a favore di una vita sessuale libera da interferenze politiche e religiose.

<sup>1565</sup> L'insegnante, saggista, poeta, drammaturgo e psicoterapeuta newyorkese Paul Goodman (1911-1972) fu un 'agguerrito pacifista' e simpatizzante dell'anarco-comunismo, influenzando la controcultura della 'New Left' con le sue idee e proposte su antimilitarismo, decentramento radicale, democrazia partecipativa, collettivi e comunità organiche. Fu, inoltre, tra i fondatori della 'Terapia Gestalt' e un pioniere del 'movimento queer'.

<sup>1566</sup> Geoffrey Ostergaard, *Resisting the Nation State: The Pacifist and Anarchist Tradition*, Studies in Nonviolence n. 11, Centre International de Recherches sur l'Anarchisme (CIRA), Losanna, 1981; p. 20.

<sup>1567</sup> Francois Vaillant, *Editoriale*, in: *Anarchisme, non-violence, quelle synergies?*, Rivista 'Alternatives Non-violentes' 117/6, inverno 2000-2001.

Se, quindi, la violenza e la sua minaccia sono monopolio dello stato, se per anarchia si intende un ordine morale auto-organizzato, decentrato e cooperativo, in cui è possibile prescindere da un governo imposto dall'alto e dall'esterno, allora l'opposizione, la contestazione e la propositività di qualunque iniziativa anarchica coerente non potranno che incardinarsi sulla non-violenza: detto altrimenti, tanto una anarchia violenta, quanto una non-violenza non anarchica sono contraddizioni in termini. La parola 'anarchia' assume, dunque, un duplice significato: *“da una parte la fine dell'accaparramento della violenza legittima da parte di una comunità di individui (abolizione dello stato) e dall'altra l'eliminazione dell'utilizzo della violenza e di tutti gli altri mezzi coercitivi come pretesi rimedi sociali [quindi] una nuova forma di organizzazione sociale”*<sup>1568</sup>. Certamente la realtà è sempre più complessa dei buoni propositi. Nel 1935, l'anarco-pacifista parigino Léo Campion<sup>1569</sup> constatava che *“non è sempre possibile non impiegare la violenza in una società ingiusta che vive solo di morte e sfruttamento. Se la non-violenza è la suprema saggezza, si è troppo spesso così saggi, in questo mondo folle, da diventare vittime”*<sup>1570</sup>. Il suo amico Hem Day<sup>1571</sup>, trent'anni dopo aver preso parte alla guerra civile spagnola<sup>1572</sup>, avrebbe affermato senza esitazioni: *“il principio della rivoluzione violenta conduce alla dittatura dei vincitori. Nulla è più contrario al nostro ideale anarchico”*<sup>1573</sup>. Considerava il riformismo e il parlamentarismo (che chiamava 'democratista', in quanto degenerazione dell'autentico spirito di democrazia partecipativa) come 'paludi fangose' in cui si erano impantanate nella storia moderna tutte le volontà liberatrici emerse in seno all'umanità laboriosa: nessun metodo di azione diretta non-violenta di massa avrebbe mai avuto secondo lui successo per interposta persona, ma solo grazie ad una previa iniziativa comune di coscientizzazione fraterna. La rivoluzione, aggiungeva, non è un 'miracolo catastrofico', ma un'opera di ricostruzione individuale e collettiva, in cui diventava basilare ostacolare in tutti i modi la preparazione della guerra in tempo di pace. L'etica anarchica consisteva per lui, innanzitutto, nel rifiuto di qualsiasi coercizione comandata o subita, quindi di ogni forma di violenza: *“non lo ripeteremo mai abbastanza, l'anarchismo è l'ordine senza governo: è la pace senza violenza”*<sup>1574</sup>. A Barthélemy de

<sup>1568</sup> Xavier Bekaert, *Anarchisme, violence, non-violence*, Éditions du Monde Libertaire / Éditions Alternative Libertaire, Parigi-Bruxelles, marzo 2000 ; p. 7.

<sup>1569</sup> Artista, massone, anarchico, Léo Campion (1905-1992) fu, con l'amico Hem Day, obiettore di coscienza nel 1933.

<sup>1570</sup> Léo Campion, *Réflexions sur la violence*, Éditions de l'Émancipateur, Liège, Belgio, agosto 1935; p. 5.

<sup>1571</sup> Marcel Dieu (1902-1969), in arte Hem Day, fu sin dagli anni '20 uno dei più conosciuti e prolifici intellettuali anarchici belgi. Nel 1923 inviò il suo primo articolo alla rivista 'L'Émancipateur', organo della Federazione anarco-comunista Vallona. Condannato nel '33, insieme all'amico Campion, a due anni di galera per obiezione di coscienza; rilasciato dopo uno sciopero della fame, fondò a Bruxelles la rivista 'Pensée et Action' (Pensiero e Azione) e la libreria anarchica 'Aux joies de l'esprit' (Alle gioie dello spirito), che divenne punto di ritrovo per disertori, militanti, fuggiaschi e perseguitati da tutta Europa. Nel '37 si recò in Spagna come volontario nelle brigate anarchiche coinvolte nel conflitto civile, per poi tornare deluso, amareggiato e deciso a fare della non-violenza il solo mezzo per giungere all'anarchia. Uno statuto per gli obiettori di coscienza sarebbe stato introdotto in Belgio solo nel 1964.

<sup>1572</sup> Lo scoppio della guerra civile in Spagna il 19 luglio 1936 tra il fronte fascista, reazionario e neofeudale al seguito di Francisco Franco da una parte, comunisti e social-libertari dall'altra, portò ad una 'chiamata alle armi' rivolta anche ad anarchici e sindacalisti dal mondo intero in difesa della Repubblica. Gradualmente però il Comintern sovietico consolidò il suo controllo sulla resistenza, deviandola verso obiettivi stalinisti. Nel nord-est del paese, intanto, era iniziata una florida stagione di sperimentazioni comunitarie anarchiche e libertarie di collettivizzazione della proprietà. Lo slancio idealistico fu, tuttavia, stroncato quando nel maggio 1937 i comunisti rivolsero i fucili contro gli anarchici, prima di essere a loro volta sconfitti due anni dopo dalle truppe monarchiche.

<sup>1573</sup> Citato in: Sebastian Kalicha, *Anarchisme non-violent et pacifisme libertaire*, Atelier de création libertaire, Lione, 2020; p. 97.

<sup>1574</sup> Hem Day, *Anarchie et Non-violence*, citato in: Jean-Pierre Jacquinet (a cura di), *Violence, Non-violence, Anarchie*, Supplemento a Rivista 'Le Libertaire' n.77, Le Havre, Francia; p. 27.

Ligt<sup>1575</sup> è attribuita l'equazione secondo cui una riduzione del potenziale rivoluzionario corrisponde ad un regolare incremento di violenza: *“parte integrante del capitalismo, dell'imperialismo e del colonialismo, che per loro natura sono violenti [...] Lo sfruttamento e l'oppressione delle classi e delle razze, la concorrenza internazionale per le materie prime, non sono possibili se non mediante l'applicazione sistematica di una violenza sempre crescente. Eliminate la violenza e tutta la struttura sociale attuale collasserà”*<sup>1576</sup>. Preannunciava, inoltre, che il capitalismo moderno-coloniale, esteso già all'intero pianeta, si sarebbe diretto irreversibilmente verso una dittatura mondiale. Nel 1972 il sociologo quacchero George Lakey propose, sulla scia di questa tradizione di pensiero, un programma di rivoluzione non-violenta<sup>1577</sup> in cinque fasi: 1) presa di coscienza; 2) costruzione di un'organizzazione; 3) confronto; 4) movimento di non-collaborazione di massa; 5) governo parallelo. Quanto ai metodi di questa 'esemplificazione prefigurativa', ne individuava principalmente tre: conversione persuasiva dell'avversario alla propria causa, frustrazione e costrizione della volontà rivale, concessioni. Persino lo stato contemporaneo e, in particolare, i suoi professionisti nell'arte di frammentare e distrarre, si sarebbero avvantaggiati di simili proposte antagoniste, comprendendo, ad esempio, come gestire le risorse pubbliche in maniera tale da finanziare sia le missioni armate all'estero (in quegli 'scenari di crisi' che le grandi potenze hanno interesse a lasciare turbolente nello scacchiere globale), sia la previdenza sociale e, in generale, lo stato di 'welfare' in patria, riuscendo così a garantirsi tanto risorse strategiche per l'economia nazionale, quanto il consenso della maggioranza popolare, secondo la proteiforme e rodata logica dell'uso simultaneo di 'carota e bastone': nel classico proposito di 'cambiare tutto per non cambiare mai niente', piuttosto che evitare la sperequazione a monte, lo stato supplisce a valle con i sussidi ai bisogni dei meno abbienti.

### 5.2.1 Anarchia e 'difesa civile': albori di un dibattito italiano

La prospettiva di un assetto comunitario anarchico e non-violento non può prescindere da una riflessione sul tema della 'difesa civile', alternativa all'impiego della forza militare. Interpretate solitamente dagli ambienti riformisti, fermi sulla necessità dello stato di diritto, come mero succedaneo, altrettanto verticistico, della difesa nazionale armata, le riformulazioni teoriche di una possibile 'difesa popolare non-violenta' sono state oggetto anche in Italia di accesi dibattiti dal secondo dopoguerra in avanti. Esse acquistarono risonanza soprattutto a partire dalla promulgazione della legge per il riconoscimento dell'obiezione di coscienza nel 1972, articolandosi da allora in un ampio spettro di opinioni e soluzioni etico-politiche. Gli atti di un convegno<sup>1578</sup> tenutosi nel 1988 a Padova costituiscono un buon punto di partenza per addentrarsi in questa delicata tematica<sup>1579</sup>. I

<sup>1575</sup> Bart De Ligt (1883-1938) è stato un autorevole pensatore olandese, ex-pastore, sociologo, anarchico cristiano non-violento, membro di spicco dell'Internazionale dei Resistenti alla Guerra (WRI), fondatore dell'Ufficio Internazionale Antimilitarista ad Heemstede e redattore della rivista 'Bevrijding' ('Liberazione') negli anni '20 e '30. Tra le sue opere principali figurano 'Contro la nuova guerra' del 1928, 'La Pace creatrice' e 'Mobilitazione contro ogni guerra!' (piano dettagliato di campagna antimilitarista e sabotaggio della macchina bellica, su base rigorosamente volontaria), entrambe risalenti al 1934, quindi 'The Conquest of Violence' del 1937, in cui argomentava in merito all'impossibilità di conseguire i fini essenzialmente libertari dei movimenti socialisti rivoluzionari mediante metodi violenti.

<sup>1576</sup> Citato in: Hem Day, *Anarchie et Non-violence*, citato in: Jean-Pierre Jacquinet (a cura di), *Violence, Non-violence, Anarchie*, Supplemento a Rivista 'Le Libertaire' n.77, Le Havre, Francia; p. 36.

<sup>1577</sup> Cfr.: George Lakey, *Nonviolence, Consensus and Leadership: An Interview*, in: Andrew Cornell, *Oppose and Propose! Lessons from Movement for a New Society*, AK Press, Oakland/Edinburgh, 2011; pp. 63-76.

<sup>1578</sup> AAVV, *Verso una Difesa Popolare Nonviolenta per l'Italia?*, Centro di Studi e di Formazione sui Diritti dell'Uomo e dei Popoli, CEDAM, Padova, 1988.

<sup>1579</sup> Per un'approfondita e più recente disamina su questo tema, si rimanda a: Antonino Drago, *Difesa popolare nonviolenta. Premesse teoriche, principi politici e nuovi scenari*, EGA, Torino, 2006.



documenti conclusivi della terza commissione evidenziavano, in particolare, la convergenza sul tema del disarmo dei raggruppamenti e degli ambienti piú disparati: dai coordinamenti studenteschi alle parrocchie, fino ai circoli anarchici. Insieme ai corrispettivi francesi, essi avevano trovato ispirazione comune in un incisivo articolo di Olivier Maurel<sup>1580</sup>, apparso nell'autunno del '72 sul periodico dell'Arca<sup>1581</sup> e riproposto anche dalla rivista Azione Nonviolenta; si inaugurava così una lunga e ricca stagione<sup>1582</sup> di pubblicazioni, campagne, iniziative legislative, formazioni, mobilitazioni e proposte da parte di Arca, Movimento Nonviolento, Movimento Internazionale per la Riconciliazione, Lega degli Obiettori di Coscienza, ARCI, ambienti cattolici e persino personalità buddhiste<sup>1583</sup>, sfociate in decenni di animate riflessioni e conversazioni ancora in corso. *“I partigiani della non-violenza – avvertiva Maurel – non sono i soli a preconizzare la difesa popolare non-violenta”*, in quanto gli stessi apparati statali la studiavano già da vari decenni, per avvalersene e disinnescarla all'occorrenza. Lo scritto illustrava dettagliatamente un possibile piano strategico di 'difesa popolare non-violenta' (DPN), applicabile sia in condizioni ordinarie, sia nell'eventualità di un'occupazione militare straniera<sup>1584</sup>; metteva, inoltre, in luce come persino alcuni alti dirigenti di grandi potenze occidentali cominciassero a diffidare dell'escalation latente nella difesa nucleare e convenzionale. Lo stesso Lanza del Vasto aveva così commentato: *“la difesa legittima dovrebbe chiamarsi ‘difesa naturale’ o ‘difesa animale’: non mischiamo la legge a questo affare, poiché se legittimiamo il caso eccezionale in cui non si scorge altro modo per fermare l'aggressione che uccidendo, si costruirà su di esso un intero sistema legislativo e delle istituzioni la cui sola funzione sarà preparare e perpetuare l'omicidio. Così è stato fatto: l'esercito, la polizia o la giustizia criminale non sono altro. La difesa allora non sarà più naturale e, quindi, scusabile, ma crimine premeditato, sistematico: non ci saranno più restrizioni morali, né limiti alla mattanza e alle crudeltà”*<sup>1585</sup>.

Si consideri che al giorno d'oggi esistono nel mondo ventisette stati privi di esercito, tra i quali uno dei primi fu il Costa Rica; il suo presidente, Oscar Arias Sanchez, premio Nobel per la Pace nel 1987, non si era perso in giri di parole: *“alcuni pensano che siamo vulnerabili perché non abbiamo*

---

<sup>1580</sup> Nato a Tolone, in Francia, l'8 aprile 1937, Olivier Maurel è stato professore di lettere e attivista per i diritti dell'infanzia, fondatore dell'Osservatorio sulla Violenza Educativa Ordinaria (OVEO), intesa a descrivere e ridurre tutte le forme di violenza presenti in particolare a scuola e in famiglia.

<sup>1581</sup> Nouvelles de l'Arche, anno XX, n. 2, novembre 1971.

<sup>1582</sup> Si veda la precisa cronologia stilata in: Paolo Predieri, *Il cammino della DPN in Italia*, in: AAVV, *Verso una Difesa Popolare Nonviolenta per l'Italia?*, Centro di Studi e di Formazione sui Diritti dell'Uomo e dei Popoli, CEDAM, Padova, 1988; pp. 106-112.

<sup>1583</sup> Fonti piú che attendibili hanno raccontato al sottoscritto la vicenda del venerabile Morishita, monaco buddhista giapponese, il quale, in occasione di varie proteste nei primi anni '80 contro l'apertura della base NATO di Comiso ospitante testate nucleari dal 1983 al 1991, costruì nelle vicinanze una 'Pagoda della Pace' svolgendo un quotidiano giro dell'avamposto militare mentre recitava mantra perché fosse smantellato.

<sup>1584</sup> Maurel non era evidentemente il primo a formulare raccomandazioni in tal senso. Vari decenni prima, quindi in un frangente storico diverso, anche il pacifista svizzero Ralph Hegnauer aveva fissato in sei punti le priorità di un piano di preparazione alla resistenza popolare non-violenta in caso di occupazione militare: assistere le autorità comunali nel mantenimento dell'ordine e dei compiti amministrativi; contribuire a garantire servizi pubblici e imprese d'importanza vitale; elaborare insieme un sistema locale di approvvigionamento di viveri a beneficio esclusivo della popolazione indigena; opposizione di massa al pagamento delle tasse imposte dalla potenza straniera; trasferimenti parziali degli abitanti inurbati in contesti rurali; prevedere scioperi e campagne di non-collaborazione per preservare fabbriche e industrie indispensabili per il paese; organizzare manifestazioni non-violente contro eventuali trattamenti inumani e campi di concentramento. [Fonte: Ralph Hegnauer, *Le combattant non violent: Les possibilités d'une résistance non militaire*, Brochure du Conseil Suisse de la Paix n. 1, Losanna, 1957; p. 69]

<sup>1585</sup> René Doumerc, *Dialogues avec Lanza del Vasto*, Les Éditions du Cerf, Parigi, 1980; p. 44.

*l'esercito. È esattamente il contrario. È proprio perché non abbiamo l'esercito che siamo forti*"<sup>1586</sup>. Sfortunatamente, l'approvazione a inizio 2020 del trattato internazionale per la messa al bando delle armi atomiche risulta ben poco incoraggiante per almeno due motivi: esso non solo resta dipendente, in quanto patto multilaterale, dalla libera approvazione e adesione dei singoli governi, ma sembra suggellare implicitamente il passaggio da arsenali di annichilimento planetario mutuamente dissuasivi ad una ben più incontrollabile, ma non meno mortifera proliferazione di laboratori di armi virali, batteriologiche ed elettromagnetiche. Una delle reazioni più perentorie e acute all'articolo di Maurel, dinnanzi alla problematicità etica e strategica non solo di una difesa popolare, ma dell'intera dottrina non-violenta, giunse durante il convegno da un cappellano militare, Angelo Crotti: *"la stessa carità che mi invita ad offrire la guancia sinistra, mi obbliga in certi casi ad intervenire, con la forza se occorre, per proteggere chi è ingiustamente minacciato da un aggressore. Io posso scegliere per me il consiglio evangelico, ma non posso imporlo agli altri di cui sono responsabile. Un conto è l'atteggiamento personale e che interessa il singolo, un conto è l'atteggiamento pubblico che ha valore per l'intera comunità"*<sup>1587</sup>. Si lamentava, inoltre, che a causa di ritrosie ideologiche, interessi economici e privilegi di status dell'apparato militare, il ministero preposto non avesse ancora stanziato finanziamenti per la ricerca di soluzioni alternative alla difesa nazionale armata. Un sistema popolare non-violento mai avrebbe potuto prescindere, inoltre, dall'obiezione fiscale<sup>1588</sup>, dall'educazione al dialogo, dal superamento dei nazionalismi, da una nuova concezione della sicurezza, definita 'panumana' per evocare i diritti fondamentali. Essa era considerata, inoltre, intrinsecamente incompatibile sia con la 'politica di potenza', sia con la salvaguardia degli 'interessi nazionali', rappresentando nei limiti del quadro giuridico occidentale non solo una monito a riformulare radicalmente le stesse tutele costituzionali, da alcuni intese come riproposizione *"del più ampio fenomeno normativo e movimento ideologico del 'giuspacifismo', profilo ricorrente e ricorrentemente frustrato nella storia del costituzionalismo contemporaneo"*<sup>1589</sup>, da altri come una arendtiana 'istituzionalizzazione' della prassi non-violenta. Pur restando dell'avviso che, se inquadrata nella cornice statale, la carica sovversiva della non-violenza si affievolisce, rispettiamo l'opinione di quanti in buona fede interpretano e adottano il diritto come strumento di pace. Si evidenziò a tal riguardo nel convegno come la corrente 'giuspacifista', incline a valorizzare il ruolo dell'Organizzazione delle Nazioni Unite<sup>1590</sup>, avesse inteso, almeno in Italia dagli anni '70, sottoporre l'approvazione dei trattati militari, delle dichiarazioni di guerra e delle spese belliche al controllo 'democratico' delle assemblee parlamentari, depositarie della 'sovranità popolare'. La difesa civile, si osservò cautamente, avrebbe potuto *"comportare una compressione della sfera di protezione*

---

<sup>1586</sup> Citato in: Étienne Chomé, *Le nouveau paradigme de non-violence*, Éd. CIACO, Louvain-la-Neuve, Belgio, 2017; p. 220.

<sup>1587</sup> AAVV, *Verso una Difesa Popolare Nonviolenta per l'Italia?*, Centro di Studi e di Formazione sui Diritti dell'Uomo e dei Popoli, CEDAM, Padova, 1988; p. 123.

<sup>1588</sup> L'idea che ogni cittadino possa rifiutare il pagamento della propria percentuale di tasse, che contribuirebbe proporzionale alle spese militari pubbliche, può essere letta come la terza alternativa rispetto all'erroneo dilemma che Gandhi individuava tra il pagamento delle tasse, che consente ai soldati del paese d'appartenenza di uccidere quelli del vicino, e l'arruolamento, per arginare la violenza dall'interno delle forze armate e tentare di convertire i propri commilitoni.

<sup>1589</sup> Roberto Toniatti, in: AAVV, *Verso una Difesa Popolare Nonviolenta per l'Italia?*, Centro di Studi e di Formazione sui Diritti dell'Uomo e dei Popoli, CEDAM, Padova, 1988; p. 98.

<sup>1590</sup> Di parere simile si dimostrava l'insospettabile Losurdo allorché, interrogandosi sull'opportunità di un mutamento socio-istituzionale radicale, ammoniva: *"sino a quando non saranno divelte le radici della politica di 'conquista', di 'rapina', di dominio, il flagello della guerra potrà essere contenuto e limitato da un'istituzione quale l'ONU"*. [Fonte: Domenico Losurdo, *La non-violenza: una storia fuori dal mito*, Laterza, Roma-Bari, 2010; p. 263]

giuridica della libertà di coscienza [...]. L'impegno capillare e personale richiesto dalla DPN, comunque inquadrato in una visione del rapporto individuo-società improntata al sacrificio del singolo per il benessere e la sopravvivenza della comunità, presenta [...] pericoli e problemi di involuzione totalizzante del sistema"<sup>1591</sup>, tanto asfissiante quanto le maglie di uno stato-guarnigione. Detto altrimenti, "spazzare via le istituzioni esistenti, senza essere capaci di far funzionare immediatamente dei nuovi organismi che gestiscano la produzione, la distribuzione, i trasporti e persino la difesa, in un senso socialista [libertario], significa far emergere dal disordine, dalla miseria e dall'impotenza organizzativa, un potere fascista"<sup>1592</sup>. La concitazione mediatica e accademico-scientista scatenata nell'italica penisola durante gli anni di presunta emergenza sanitaria non ha invocato che una parodia perversa di difesa popolare, in cui dirigismo autoritario e censura hanno diffuso un clima da 'caccia all'uomo' tutt'altro che non-violento.

Se alcuni relatori, inoltre, invitarono a vedere in movimenti e libere associazioni, centri di cultura, sindacati, enti locali, scuole e chiese, i principali soggetti della società civile, da cui aspettarsi pressioni per un'evoluzione non-violenta della difesa, puntando alla cessazione immediata della produzione di armi e al rilancio del servizio civile, a detta di altri le alternative alla difesa militare si sarebbero iscritte in una rifondazione istituzionale assai più dirompente, correlata alle sensibilità ecologiste, alla semplificazione degli stili di vita, alla lotta contro l'emarginazione. Tra queste due prospettive intercorre la differenza tra approccio funzionale e strutturale. Nel primo caso, ogni fenomeno sociale è analizzato in primis nei termini della funzione sociale che assolve: la stessa non-violenza, ad esempio, per assecondare i criteri di credibilità dettati dalle istituzioni accademiche, è in quest'ottica intesa come mero sistema di tecniche di cui vagliare l'efficacia in base ad alcune caratteristiche: fattibilità alla luce della situazione socio-politica interna, regionale e internazionale; eliminazione progressiva di strumenti e sanzioni militari; coinvolgimento dell'intera popolazione, senza 'esperti' o 'specialisti'. Ridotta a semplice ventaglio tattico, a novità operativa disinteressata a trasformare società indifendibili, la prassi non-violenta corre in questo modo il rischio di essere adoperata da soggetti con fini tutt'altro che innocenti. Si fatica a capire, tuttavia, come "intere società potrebbero passare dal militare al civile senza che si rendano necessari profondi cambiamenti in milioni di individui"<sup>1593</sup>. Così distorta rispetto alle radici gandhiane, non sorprende ritrovare la non-violenza persino tra i proclami di chi inneggia al disciplinamento sanitario totalitario, resa irriconoscibile dietro la maschera della sorveglianza biopolitica: se i fini non giustificano i mezzi, neanche i mezzi possono sempre giustificare i fini. Nel secondo caso, l'attenzione degli studiosi slitta sul piano della 'violenza strutturale', intesa come scarto tra il potenziale di piena espansione dell'anima umana, ostacolato da privazioni, sprechi, sottoccupazione, repressione, alienazione, degrado ambientale, e le condizioni di vita effettive. Benché non abbia inventato alcunché di nuovo, questo concetto ha almeno contribuito a sensibilizzare su più vasta scala le persone circa il nesso inscindibile, ma non per tutti evidente, tra pace, ecologia e giustizia sociale; esso suggerisce apertamente che le istituzioni statali ordinarie possono essere dannose quanto o più di una guerra: "non si tratta, infatti, soltanto di rimettere in discussione i mezzi militari, ma anche i fini che derivano da un modo militare di concepire e identificare il nemico. Quello che i militari chiamano 'nemico' potrebbe non essere tale, si potrebbero sviluppare [...] forme di cooperazione rifiutando

---

<sup>1591</sup> Roberto Toniatti, in: AAVV, *Verso una Difesa Popolare Nonviolenta per l'Italia?*, Centro di Studi e di Formazione sui Diritti dell'Uomo e dei Popoli, CEDAM, Padova, 1988; p. 98.

<sup>1592</sup> René Furth, *Formes et tendances de l'anarchisme*, Librairie Publico, Parigi, 1967 ; p. 43.

<sup>1593</sup> Matteo Soccio, in: AAVV, *Verso una Difesa Popolare Nonviolenta per l'Italia?*, Centro di Studi e di Formazione sui Diritti dell'Uomo e dei Popoli, CEDAM, Padova, 1988; p. 35.

*eventuali conflitti*”<sup>1594</sup>. I partecipanti al convegno sostennero, inoltre, che un sistema di difesa non militare richiede una struttura di amministrazione del potere decentrata ed equilibrata, preservata in maniera non-violenta dall'intervento diretto e disarmato di una popolazione pronta alla non-collaborazione, ancor prima che alla resistenza armata, in caso di occupazione, aggressione o stretta dittatoriale. Non stupisce neanche che in occasione di una precedente conferenza, incentrata sulle forme di lotta non militari e tenutasi nella città svedese di Uppsala nel '72, i relatori convennero, raccolte numerose interviste con ufficiali scandinavi, sul fatto che una seria opera di educazione alla difesa non-violenta avrebbe determinato una trasformazione dell'intera impalcatura statale: deducevano che per questa ragione nessun capo di stato l'avrebbe mai accolta di buon grado, per timore che una cittadinanza addestrata alla responsabilità diventasse 'ingovernabile'. Lo stesso Galtung sosteneva che i vertici di qualsiasi esercito *“hanno molta più paura di una popolazione che manifesta in massa, che di dodici terroristi”*<sup>1595</sup>. Anche Alberto L'Abate notava che *“una presa di coscienza della popolazione ed un suo elevato impegno sociale, [...] non piace ai comandanti militari, perché questo impegno può essere utilizzato anche contro le loro decisioni”*<sup>1596</sup>. Ripercorrendo gli interventi del convegno di Padova si deduce, insomma, che al nuovo modello di 'difesa popolare non-violenta' è sottesa l'antica prospettiva di una rivoluzione al contempo non-violenta e anarchica: un orizzonte di società alternativa, scevra da accentramento gerarchico, autoritarismo e classismo, emancipata dall'idolatria delle frontiere e dall'ingannevole prudenza parlamentare. Si ode risuonare anche l'appello decoloniale ad abbracciare un cosmopolitismo pluridirezionale, compatibile con la seguente analisi del secondo Pellegrino dell'Arca: *“qualunque azione non-violenta deve sforzarsi di neutralizzare l'atto cattivo, di paralizzare il sistema che distrugge l'umano [...]. Il secondo gesto è interpellare gli aggressori [considerati come] suscettibili di conversione e non come bruti da sopprimere. Il terzo è offrirsi, dimostrando che ciò che si difende è più importante della propria vita. [...] Infine, ultimo elemento fondamentale: i testimoni. [...] Ogni aggressore, ogni dittatore, ogni sistema oppressivo ha bisogno di giustificarsi, di pretendersi difensore della civiltà, della giustizia, di sacralizzarsi. Denunciare l'impostura sottrae al male gran parte della sua forza. Mentre il segreto e la propaganda menzognera sono, insieme alla disciplina cieca, le forze principali della lotta armata, la verità, così come la responsabilità individuale, è l'alleata costante e più efficace dell'azione non-violenta”*<sup>1597</sup>. Sia nella visione strumentale, che in quella strutturale, quindi, la transizione dal pacifismo assolutista, di chi per non opporsi all'offesa rinuncia alla sicurezza propria e altrui, ad una difesa creativa, consensuale e costruttiva, non può prescindere dal cosiddetto 'transarmo'<sup>1598</sup>: l'ampiamiento e il potenziamento in senso non-violento

---

<sup>1594</sup> Ibidem, p. 26.

<sup>1595</sup> Citato in: Matteo Soccio, in: AAVV, *Verso una Difesa Popolare Nonviolenta per l'Italia?*, Centro di Studi e di Formazione sui Diritti dell'Uomo e dei Popoli, CEDAM, Padova, 1988; p. 38.

<sup>1596</sup> Alberto L'Abate, *L'arte della pace*, Centro Gandhi Edizioni, Pisa, 2014; p. 89.

<sup>1597</sup> Pierre Parodi, *De la prise d'otages à la stratégie anti-cités*, in: *Nouvelles de l'Arche*, anno XXX, n° 5, febbraio 1982; pp. 76 e seguenti.

<sup>1598</sup> Lo stesso Lanza del Vasto ne aveva colto e anticipato il concetto: *“Quanto alla pace, tutte le idee più generose sono state gratuitamente enunciate: governo mondiale, fratellanza di tutta l'umanità, ma fino all'inizio di questo secolo non avevamo alcun metodo per avvicinarci ad esse. Eravamo assoluti ed universali nel pensiero e nei discorsi, vaghi e contraddittori nell'azione, il che ha screditato qualunque pacifismo. C'erano pacifisti finché c'era la pace. Però il pacifismo senza non-violenza è tanto ridicolo quanto pensano i militari e i politici, e credere che rimpiazzeremo le lotte armate con dei tribunali internazionali e sostenere la propria causa nelle Società delle Nazioni, è illusorio! Bisogna sostituire una lotta con un'altra lotta e non con delle parole [...]. Qualunque azione guerriera o rivoluzionaria è accompagnata da spiegazioni che preparano ai patti. [...] Se fossi al potere sopprimerei immediatamente l'esercito? No! [...] Cercherei di limitare polizia ed esercito e di formare dei commando non-violenti; eliminerei di certo subito la bomba, ma non disarmerei in un solo colpo; svilupperei il senso di difesa non-violenta; [...] è necessario parlare con i generali, con i responsabili militari; il nostro obiettivo non è vedere la nazione in catene; se essa fosse in pericolo, non*

dell'arsenale a disposizione. Citeremo solo alcune delle implicazioni previste da questa auspicabile e ancora incompiuta transizione:

- Rescissione di qualsiasi patto militare;
- Opposizione alle occulte ingerenze delle multinazionali di armamenti;
- Riconversione dell'occupazione per i lavoratori dei settori militari<sup>1599</sup>;
- Messa al bando del commercio di armi (anche per la caccia);
- Rifiuto dell'imperialismo estrattivista;
- Trasparenza di informazioni e comunicazioni;
- Aggiornamento del diritto internazionale.

Come sottolineava Losurdo, *“per essere credibile, la condanna della violenza deve prendere di mira in primo luogo la corsa al riarmo e la politica di guerra e di preparazione alla guerra che si esprime anche nella corsa all’installazione di basi militari all’estero, dove vengono spesso depositate anche armi nucleari”*<sup>1600</sup>. A gran voce è stato, quindi, ripetuto sin dall’88 almeno in Italia, che il ‘transarmo’ prende le mosse dall’improrogabile disarmo nucleare unilaterale. In un secondo momento, se da un punto di vista strumentale modelli militari e non-violenti potrebbero transitoriamente coesistere e coordinarsi, nell’ottica strutturale le due tipologie di difesa divergono in maniera inconciliabile, quanto ad obiettivi, organizzazione e metodi. La difesa popolare non-violenta, insomma, *“rompe con ogni ideologia militare”*<sup>1601</sup>, traducendosi alla lunga in un progetto onnicomprensivo di smilitarizzazione sociale. Simili speranze, tuttavia, restano arenate per mancanza di comprensione, volontà e sensibilità politica: *“la logica e la dinamica dei pubblici poteri sono conservative, tendono a diffondere il sistema e a diffidare di proposte e valori nuovi promossi dal basso. [...] Chi ha il potere, chi controlla lo stato non solo ‘potrebbe’, ma ‘ha’ interesse a bloccare questa ipotesi [di difesa popolare non-violenta] perché capace di fornire strumenti di lotta all’opposizione. Forse bisogna trovare altre vie per arrivare alla DPN, senza cercare di convincere i governanti e tanto meno i militari”*<sup>1602</sup>. Simili affermazioni, rafforzate dall’invito a vigilare affinché lo sviluppo della D.P.N. non venga pervertito da un inserimento nel quadro convenzionale, sono di estrema importanza per almeno due ragioni: non solo avvalorano la testimonianza storica delle Comunità dell’Arca quali ‘centri di addestramento’ alternativi, almeno fino a metà anni ‘90, all’assetto moderno-coloniale dominante, ma suggeriscono anche che l’opposizione più temuta dalle braccia armate degli stati-nazione risiede nel propagarsi del lucido coraggio di farne a meno. Lo

---

*faremmo niente contro il governo. [...] Noi chiediamo che la forza non-violenta sia del tutto indipendente dall’esercito”.*  
[Fonte: René Doumerc, *Dialogues avec Lanza del Vasto*, Les Éditions du Cerf, Parigi, 1980 ; pp. 46-47]

<sup>1599</sup> Mao Valpiana, esponente del Movimento Non-violento in Italia, così commentava il 23 aprile 2005 in occasione della presentazione ad Agnone, in Molise, del libro di Remo de Ciocchis ‘Il volto della nonviolenza’: *“Tutti i capi di Stato sono sempre stati contro la guerra. Sono sempre stati costretti a farla. Loro non volevano. Allora non basta essere contro la guerra, che rischia di essere una cosa generica, che poi non porta a niente. Capitini fa un passo in più. ‘Noi dobbiamo essere contro la preparazione della guerra, perché è lì la radice che poi ci porta a non avere altro sbocco se non quello del conflitto armato’. Perché c’è prima chi prepara le armi, e le armi le fa chi le studia e quindi la scienza: gli scienziati per le armi. Poi c’è chi le costruisce, le fabbrica: gli operai per le armi. C’è chi le finanzia: i bilanci militari, gli Stati per le armi. C’è chi le sperimenta e via via fino a che il grande complesso militare industriale è pronto e basta un ‘la’ perché i conflitti internazionali esplodano nella loro violenza”.* [Fonte: Remo de Ciocchis (a cura di), *Atti della presentazione del libro ‘Il volto della nonviolenza’*, Edizioni dell’Amicizia, Agnone, 2005; p. 37]

<sup>1600</sup> Domenico Losurdo, *La non-violenza: una storia fuori dal mito*, Laterza, Roma-Bari, 2010; p. 259.

<sup>1601</sup> Matteo Soccio e AAVV, *Verso una Difesa Popolare Nonviolenta per l’Italia?*, Centro di Studi e di Formazione sui Diritti dell’Uomo e dei Popoli, CEDAM, Padova, 1988; p. 44.

<sup>1602</sup> *Ibidem*, p. 46.

stesso Carlo Cassola (1917-1987), con toni colloquiali, era giunto a conclusioni simili: *“la realtà che si è rivelata più refrattaria a essere tolta di mezzo non è il capitalismo, ma lo Stato nazionale. [...] Il superamento della divisione del mondo in Stati nazionali armati, se avvenisse pure solo in un angolo del mondo, sarebbe la più grande rivoluzione della storia. Né sarebbe senza seguito: l’attenzione del mondo si concentrerebbe immediatamente sul Paese che avesse avuto il buon senso di disarmare unilateralmente e di dichiararsi pronto a federarsi col vicino”*<sup>1603</sup>. Nonostante la frequente compresenza, nella storia del pensiero e delle prassi politiche occidentali, di intellettuali e militanti al contempo anarchici e non-violenti, tra gli intervenuti alla riunione di Padova non mancò chi manifestasse la preoccupazione per un possibile avvicinamento tra obiettori di coscienza e ambienti social-libertari<sup>1604</sup>. Analogamente, circola ancora l’illusione per cui sarebbe possibile opporsi alla guerra senza snidare la violenza sottesa non solo all’esistenza stessa dello stato-nazione, ma ancor prima ai presupposti epistemologici scienziati. Come ribadì a più riprese Lanza del Vasto ne ‘I Quattro Flagelli’, non è possibile comprendere e professare una ‘cultura di pace’ senza conoscere il funzionamento della guerra, i meccanismi e le leve di persuasione collettiva utilizzati dalle regie civili e militari, come pure le complesse dinamiche psicosociali che remotamente le giustificano. Diventa, quindi, necessaria *“una nuova forma di sapere, una critica alle forme di potere e ai mezzi che governano la comunicazione sociale, una pedagogia attiva che faccia passare ciascuno di noi*

---

<sup>1603</sup> Carlo Cassola, *La rivoluzione disarmista*, Rizzoli, Milano, 1983; pp. 62-65. Citato da: Alfonso Navarra, *Ecologia e disarmo*, in: Maria Elena Bertoli (a cura di), *La nonviolenza al tempo del coronavirus*, Quaderni Satyagraha n. 37, Centro Gandhi Edizioni, Pisa, 2020; p. 142.

<sup>1604</sup> Tale prossimità traspare anche da un prezioso scritto di René Doumerc a proposito della dissuasione civile, divulgato due anni prima sul periodico dell’Arca e di cui sono stati selezionati alcuni passi: *“L’azione non-violenta [può] assicurare le difese di un’intera nazione contro un attacco straniero? [...] Ecco in un conflitto, eventualmente al posto di un potere legale screditato per la sua collaborazione con il nemico, un potere legittimo che resiste per mezzo della non-violenza; esso è stato previsto sin dai tempi di pace; sotto la sua direzione ecco un intero popolo in stato di non-collaborazione. [...] La preoccupazione, soprattutto, di gestire diversamente i meccanismi giuridici affinché non paralizzino le coscienze in nome dell’obbedienza allo Stato, è ben accetta. [Dalla resistenza non armata] questo progetto [elaborato da Jean-Marie Muller, Christian Mellon e Jacques Sémelin nel libro ‘La Dissuasione civile: Principes et méthodes de la résistance non-violente dans la stratégie française’ del 1985] sembra ancora molto lontano, principalmente per due ragioni: innanzitutto, esso pretende di far coesistere violenza e non-violenza. Inoltre, introduce una sorta di dirigismo delle coscienze che sarebbero animate da autorità morali, associazioni, pensatori, vedette, divenuti collegamenti tra lo Stato legittimo e la Popolazione”*. Gli autori dello studio si impegnano a *“spogliare [la non-violenza] da qualsiasi nozione ‘morale o spiritualista’; [...] nessun bisogno di ‘conversione’, figuriamoci di ‘Forza della Verità’! La non-violenza non mira a convincere l’avversario, ma a costringerlo. Ne scaturisce, così, un ‘concetto’ di non-violenza tutto lucente di razionalità, scremato da qualsiasi mistica, arma diligentemente fornita dalla ragione. Un generale [Le Borgne], ridendo sotto il suo mantello, scrive a tal proposito che gli autori de ‘La Dissuasione Civile’ ‘sono più vicini a Gandhi del nostro Lanza del Vasto’. No, è il nostro Lanza del Vasto ad essere più vicino a Gandhi dei nostri autori. E’ un gran peccato che costoro deformino a tal punto il pensiero del Mahatma. La forza non-violenta così concepita è alterata nella sua fonte e nella sua norma. Nella sua fonte, giacché nella non-violenza di Gandhi, che è il nostro riferimento, sappiamo bene che l’esigenza morale è primaria: qualsiasi azione è innanzitutto fondata sulla forza delle coscienze, quando obiettano all’ingiustizia. [...] Essa rifiuta l’ideologia di Stato, sottopone alla critica dello spirito gli slogan e persino gli insegnamenti collettivi; diventa vigilante dinnanzi alla violenza delle istituzioni”*. *“Se l’avversario, in effetti, non crede alla trasparenza della non-violenza, se è indotto a pensare che si tratta di una tecnica psicologica al servizio del guerriero, non rinuncerà mai alla sua volontà di distruggere e dominare. La paura di una trappola non farà che raddoppiare il suo desiderio di lotta, abbinato ad una volontà punitiva”*. La forza non-violenta *“nascerà solo da una pratica di vita orientata alla non-violenza in tutti gli ambiti; essa non può, quindi, accontentarsi di un’economia, una politica, una tecnologia fondate sullo spirito di profitto e di dominazione. [Essa] presuppone per ciascuno un’autocritica, un nuovo orientamento del proprio modo di vivere, la libertà dello spirito insieme alla ricerca delle solidarietà agenti. Gruppi di militanti, ‘reti’, comunità, potrebbero così costruire, con una pratica quotidiana, una forza di non-violenza; questa forza sarebbe indipendente dall’esercito e si manterrebbe a distanza da qualunque dirigismo ideologico e politico; [...] superando il nazionalismo, essa cercherebbe di suscitare attraverso legami fraterni lo stesso orientamento in altri popoli. Le nazioni, in effetti, sono anacronistiche; altre maniere di comporre la vita in comune potrebbero essere inventate. [...] Le strutture giuridiche e politiche orientano e costringono le coscienze, ma esse non sono altro che il coperchio sotto il quale ribolle una sfera irrazionale, su cui l’occhio troppo sicuro dello psico-sociologo è incapace di soffermarsi”*. [Fonte: René Doumerc, *Dissuasione Civile et non-violence gandhienne*, in: *Nouvelles de l’Arche*, anno XXXV, n° 1, settembre-ottobre 1986; pp. 9-15]

dalla speranza alla decisione”<sup>1605</sup>. Da un’angolatura sociologica, ciò che in un qualsiasi sistema socio-politico turba, critica o diffonde contro-informazioni é percepito dal centro politico come una pressione intollerabile sulla sfera delle decisioni e deve essere ridotto al silenzio e all’invisibilità: “uno dei meccanismi strutturali di riduzione della complessità é proprio la frammentazione o il confino in sub-sistemi separati”<sup>1606</sup>. Da questa angolatura, una cultura di pace è a dir poco impensabile senza decostruire tanto le categorie di scienza e potere, quanto la scala valoriale del modello belligero di sovranità statale. Come puntualizzò Pierre Mohandas, un rifiuto coerente ed efficace del sistema di difesa armata esige quattro condizioni: “1. La ricerca e l’impegno attivo in una forma di difesa popolare non-violenta; 2. Il rispetto dell’avversario: non soltanto della sua vita, della sua dignità e della sua libertà, ma anche il riconoscimento delle sue qualità, della parte di verità che c’è in lui o lei e parallelamente la presa di coscienza della nostra stessa responsabilità. 3. Impegno personale in un percorso di semplicità. [...] 4. Che tutto ciò sia condotto a volto scoperto, senza frode, né menzogna e senza evitare le sanzioni, poiché la non-violenza è la forza della verità. Queste quattro condizioni [...] dovrebbero essere consigliate più chiaramente dalle autorità spirituali”<sup>1607</sup>. Nella D.P.N. rientra, infine, il mandato educativo di far luce su uno dei meccanismi inconsci più generativi di violenza: la conquista della sicurezza, quale “vocazione strutturalmente imperialistica di non importa quale stato-nazione, in quanto sovrano”<sup>1608</sup>. Tra le raccomandazioni più pregnanti e reiterate durante il convegno di Padova del 1988 vi fu, infine, l’invito a promuovere ricerche originali e l’avvio di un “centro di approfondimento delle motivazioni, che cerchi di coinvolgere anche a livello spirituale [...] le diverse componenti della società, per dare fondamenti sicuri alla DPN e alla nonviolenza”<sup>1609</sup>.

### 5.2.2 Anarchia e non-violenza: una compresenza complessa

Le prospettive anarchiche non-violente (siano esse anticapitaliste, anti-sessiste, antirazziste, ecologiste, anti-speciste, ecc...) preconizzano un sistema di difesa anti-autoritaria costruito dal basso, non necessariamente vincolato alle frontiere nazionali, né tanto meno come “puro accessorio dello stato [o] potenziale strategia ad uso e consumo dei ministeri di Difesa”<sup>1610</sup>. Esigui nell’evoluzione del movimento sono stati i casi di milizie anarchiche impegnate a combattere e difendersi armi in pugno; si pensi, ad esempio, alla Comune di Parigi, alla guerra civile russa e spagnola, alla celebre vicenda della Banda del Matese<sup>1611</sup>. Nessun pensatore anarchico, neanche il più incline

---

<sup>1605</sup> Enzo Pace e AAVV, *Verso una Difesa Popolare Nonviolenta per l’Italia?*, Centro di Studi e di Formazione sui Diritti dell’Uomo e dei Popoli, CEDAM, Padova, 1988; p. 53.

<sup>1606</sup> *Ibidem*, p. 54.

<sup>1607</sup> Pierre Parodi, *Lanza del Vasto, Pèlerin de la non-violence*, in: *Nouvelles de l’Arche*, anno XXIX, n° 5, febbraio 1981; p. 80.

<sup>1608</sup> Antonio Papisca e AAVV, *Verso una Difesa Popolare Nonviolenta per l’Italia?*, Centro di Studi e di Formazione sui Diritti dell’Uomo e dei Popoli, CEDAM, Padova, 1988; p. 67.

<sup>1609</sup> *Ibidem*, p. 93.

<sup>1610</sup> Sebastian Kalicha, *Anarchisme non-violent et pacifisme libertaire*, Atelier de création libertaire, Lione, 2020; p. 28.

<sup>1611</sup> Nel 1877 Errico Malatesta si riunì a San Lupo, nel beneventano matesino, con un gruppo di circa trenta internazionalisti da varie parti di Italia, più un militante russo, per pianificare l’insurrezione armata tra i contadini sui monti del Matese. Dopo uno scontro a fuoco, durante il quale un carabiniere fu ucciso, la banda si diede alla macchia, giungendo dopo quattro giorni di cammino nel paesino di Letino. Qui, accolti dalla popolazione festante incoraggiata dal sacerdote, il quale vide in loro i portatori del messaggio del Cristo, proclamarono la ‘Repubblica Anarchica’ e distrussero i registri delle tasse e gli strumenti utilizzati dai proprietari terrieri. Proseguirono, quindi, verso il paesino successivo di Gallo Matese, dove circondati da dodicimila soldati dovettero capitolare. Si veda, a tal riguardo: Nicola Terracciano, *Il*

all'insurrezione armata, ha mai celebrato la violenza come una conquista di cui gloriarsi. Aleksander Berkman, ad esempio, vedeva nell'ideale dell'anarchia *“una società senza violenza né costrizione, dove tutti gli umani saranno uguali e vivranno in libertà, pace e armonia”*<sup>1612</sup>: prima che la rivolgesse contro se stesso, la violenza era, a suo dire, l'arma dei deboli e degli ignoranti. Il pacifismo libertario, assimilabile grossomodo all'anarco-pacifismo, considera, quindi, lo stato come 'violenza organizzata': ipotizzare uno 'stato pacifista' suona perciò come un ossimoro per quanti ritrovano nella guerra non solo la 'salute del Leviatano', ma soprattutto la sua segreta alleanza con il Behemoth. In questo scenario, l'anarchismo non-violento può essere interpretato come una *“simbiosi tra anarchismo, teoria dell'azione e della rivoluzione non-violenta, antimilitarismo libertario e pacifismo radicale”*<sup>1613</sup>, in cui la non-violenza è assunta al contempo come principio, metodo e obiettivo. Nella penultima accezione, l'azione non-violenta, ispirata soprattutto alla lotta 'satyagraha', è stata praticata ad oggi negli ambienti più disparati, non come sinonimo di resistenza 'passiva', ma in quanto suo contenitore; non si tratta, quindi, di una mera prevenzione dei conflitti, ma di una loro estrinsecazione non distruttiva, intensificabile anche per mezzo dell'illegalità: aperta sfida alla *“conservazione violenta dell'intero sistema statale-capitalista, attraverso la stabilizzazione della situazione interna”*<sup>1614</sup>. Gruppi di affinità ristretti, orizzontali, egualitari e inclusivi, lontani da ogni culto della personalità, propendono per tattiche, azioni, finalità e rivendicazioni a volte specifiche e moderate, talaltra di più ampia portata e altamente sovversive. La letteratura contemporanea classifica le innumerevoli tipologie di azioni non-violente, realizzate *“senza ricorrere alla previa mediazione dei processi formali dello stato e delle relazioni economiche”*<sup>1615</sup>, in tre principali categorie: protesta e persuasione (es. manifestazioni, volantinaggio, sbandieramento, graffiti); non-collaborazione (es. obiezione di coscienza e fiscale, boicottaggio); intervento non-violento. Quest'ultimo include, in effetti, vari elementi di un possibile programma costruttivo, anche in un contesto urbano odierno: programmi di alloggio alternativi, cooperative, forme di arbitraggio e amministrazione locali, comunità di lavoro, progetti editoriali, sindacati di base, mutue autogestite, spazi liberi, zone di gratuità, gruppi di assistenza legale, librerie e biblioteche, circoli 'open sources' e di acquisto solidale, orti condivisi, ciclofficine, asili-nido, associazioni sportive. L'azione simbolica diretta non-violenta (es. blocco, sabotaggio<sup>1616</sup>) mira, dal

---

*moto internazionalista sul Matese del 1877*, Centro Studi Libertari, Napoli, 1978; Bruno Tomasiello, *La Banda del Matese*, Galzerano Editore, Casalvelino Scalo (SA), 2009.

<sup>1612</sup> Citato in: Sebastian Kalicha, *Anarchisme non-violent et pacifisme libertaire*, Atelier de création libertaire, Lione, 2020; p. 30.

<sup>1613</sup> Ibidem, p. 37.

<sup>1614</sup> Ibidem, p. 39.

<sup>1615</sup> Lindsay Hart, *In Defence of Radical Direct Action: Reflections on Civil Disobedience, Sabotage and Nonviolence*, in: Jon Purkis e James Bowen (a cura di), *Twenty-first century anarchism: unorthodox ideas for the new millennium*, Cassell, Londra, 1997; pp. 42-43.

<sup>1616</sup> In controtendenza rispetto all'opaco rifiuto opposto da raggruppamenti dichiaratamente non-violenti negli Stati Uniti verso atti di 'eco-sabotaggio' realizzati sin dagli anni '90 da altri movimenti di orientamento libertario, in particolare 'Earth First!' (Prima la Terra!), 'Earth Liberation Front' (Fronte di Liberazione della Terra) e l'Animal Liberation Front (Fronte di Liberazione Animale), altri singoli e ambienti anarchici affermano senza remore che il sabotaggio, quindi il danneggiamento o la distruzione, di proprietà private o pubbliche, specialmente infrastrutture, che arrecano danno ad esseri viventi e all'ambiente naturale non va considerato una violenza, se non reca danno a effetti personali, né produce danni fisici o psicologici nei proprietari. A causa della spettacolarità e della scomodità delle loro azioni non lesive di persone né umane, né animali (interposizioni contro il disboscamento, liberazione di animali da allevamenti, distruzione di edifici e infrastrutture nocive per l'ambiente, ad esempio antenne), note come 'ecotaggi', queste organizzazioni anarco-pacifiste ed ecologiste radicali sono state arbitrariamente inserite dai governi occidentali, in primis Stati Uniti e Regno Unito, tra le minacce terroristiche.



canto suo, ad interrompere abusi di potere e politiche nocive mediante iniziative rapide, che attirino l'attenzione dell'opinione pubblica. Come ben spiegato da Lindsay Hart, lo scopo di una campagna specificamente anarchica di disobbedienza civile si distingue da quelle che invitano “*semplicemente i poteri costituiti a rispondere all'azione diretta in maniera positiva, così che l'azione diretta può finalmente cessare. Gli anarchici, invece, credono che l'attivismo politico va aldilà della strumentalizzazione dello stato e dei canali prestabiliti, così che il proposito dell'azione diretta diventa creare strutture sociali e organizzative che possono esistere al di fuori e a prescindere dallo stato*”<sup>1617</sup>.

Grazie agli spunti offerti da varie analisi comparative, è possibile rintracciare affinità e differenze anche tra l'anarchismo e il pensiero gandhiano. In un articolo apparso su Harijan il 13 gennaio 1940, il Mahatma affermava chiaramente: “*una società organizzata e condotta sulla base della completa non-violenza sarebbe la più pura anarchia*”<sup>1618</sup>. Se alcuni suoi critici hanno sostenuto che, pur essendo affascinato da un'ideale sociale anarchico, Gandhi lo considerava irrealizzabile e acconsentiva ad uno stato minimo e mitigato nel suo aspetto oppressivo, a detta di altri egli nutrì la persistente convinzione secondo cui “*lo stato è incompatibile con la natura morale e spirituale dell'umanità*”<sup>1619</sup>. Il primato della libera volontà individuale, temperato dall'afflato al servizio disinteressato<sup>1620</sup> e alla cooperazione, rappresenta un altro indubbio caposaldo tanto del ‘libertarismo di sinistra’, quanto dell'etica gandhiana, la quale non fu comunque scevra da tratti controversi: se, infatti, “*l'insistenza di Gandhi sulla stretta obbedienza dei resistenti non-violenti ai loro capi è a volte in contrasto con l'ideale anarchico di un esercito autogestito e senza differenza di gradi*”<sup>1621</sup>, l'atteggiamento verso sua moglie Kasturbai fu inequivocabilmente autoritario. Nutrendo la convinzione per cui se la non-violenza avesse acquistato potere politico si sarebbe contaminata e contraddetta, Gandhi non cessò mai di puntare all'orizzonte del ‘Sarvodaya’, programma costruttivo di elevazione e benessere etico-spirituale, esteso dalla sfera nazionale indiana all'umanità intera. Nella sua visione ciò era fattibile “*solo nella democrazia senza classi e senza stato di comunità autonome di villaggio basate sulla non-violenza, piuttosto che sulla coercizione, sul servizio e non sullo sfruttamento, sulla rinuncia invece che sull'appropriazione, sulla più ampia misura di iniziativa locale e individuale, piuttosto che sulla centralizzazione*”<sup>1622</sup>. Erede di un processo disorganico di rinnovamento dottrinario-culturale e ricostruzione istituzionale e rurale avviato da inizio Ottocento, teso a dare compimento all'universalismo delle Upaniṣad, il movimento rivoluzionario non-violento e anticoloniale Sarvodaya racchiudeva, come abbiamo visto, una filosofia ben più ampia e integrale della mera indipendenza politica. La sua emersione era anche

---

<sup>1617</sup> Lindsay Hart, *In Defence of Radical Direct Action: Reflections on Civil Disobedience, Sabotage and Nonviolence*, in: Jon Purkis e James Bowen (a cura di), *Twenty-first century anarchism: unorthodox ideas for the new millennium*, Cassell, Londra, 1997; p. 52.

<sup>1618</sup> Citato in: Joan V. Bondurant, *The Conquest of Violence: The Gandhian Philosophy of Conflict*, Princeton University Press, 1958; p. 174.

<sup>1619</sup> Peter Marshall, *Demanding the impossible: A history of anarchism*, Fontana Press, Londra, 1993; p. 427.

<sup>1620</sup> Nell'assenza di qualsiasi aspettativa di ottenere alcunché in cambio dimora la differenza fondamentale tra la visione gandhiana e il mutualismo di Proudhon. Quest'ultimo si fondava, piuttosto, su una vasta rete di scambi organizzati, reciproci e chiaramente pattuiti, di beni e servizi, come base di un'economia non capitalista, in cui era prevista anche una ‘banca del popolo’ che elargiva credito senza alcun interesse.

<sup>1621</sup> Manuel Cervera-Marzal, *Gandhi: de l'antilibéralisme à l'anarchisme non-violent*, Rivista Réfractations n. 28, 2012; p. 139.

<sup>1622</sup> Joan V. Bondurant, *The Conquest of Violence: The Gandhian Philosophy of Conflict*, Princeton University Press, 1958; p. 172.

transitata per i carteggi risalenti al primo dopoguerra tra Gandhi, appena tornato in India, e ambienti antimilitaristi di tutta Europa<sup>1623</sup>. Nel 1949 persino Lotvala, anarchico indiano del ‘Libertarian Socialist Institute’ di Bombay, convenne con Joseph Kumarappa, discepolo e autorevole economista al seguito del Mahatma, sull’ispirazione anarchica dei quattro cardini economici alla base del programma costruttivo:

- Priorità allo sviluppo rurale;
- Decentralizzazione;
- Rifiuto del paradigma di ‘homo oeconomicus’;
- Sostituzione dell’apparato pubblico con associazioni cooperative di tipo volontario.

Pervaso da una visione di confederazione di villaggi autosufficienti i cui abitanti fossero dediti a mestieri artigianali non alienanti e spiritualmente edificanti, Gandhi “*nutriva una profonda avversione verso l’istituzione dello stato, diffidente verso qualsiasi nazionalismo che cercasse di avanzare pretese strumentali di potere unificato dall’alto*”<sup>1624</sup>. Attrandosi lo sdegno degli ambienti marxisti, già tiepidi a causa del suo scetticismo tecnologico, il Mahatma non esortava alla lotta di classe, bensì all’armonia sociale anche tra proprietari terrieri e braccianti. In un celebre studio<sup>1625</sup> del 1971, Geoffrey Ostergaard<sup>1626</sup> e Melville Currell non esitavano a proporre per Gandhi, Vinôbâ e tutti gli aderenti al Sarva Seva Sangh, l’appellativo (pur sempre eurocentrico) di ‘anarchici gentili’<sup>1627</sup>, esaminando quindi alcune analogie. In primo luogo, entrambe vedevano nello stato moderno, con la sua pretesa di monopolio degli strumenti legali di coercizione, un insormontabile ostacolo in vista di un ordine sociale libero e cooperativo in cui praticare l’autogoverno; benché quest’ultimo sia inteso dalla maggior parte degli anarchici come ‘governo della coscienza’, mentre dai satyagrahi come ‘sovranità dell’âtman’, in entrambi i contesti non solo le restrizioni sono formulate e accettate volontariamente, ma l’autorità morale, responsabile per il mantenimento della coesione, rimpiazza quella legale. In secondo luogo, traguardo condiviso è l’abolizione della proprietà privata dei mezzi di produzione. Individui liberi e uguali potrebbero contribuire alla società in base alle proprie capacità, ricevendo da essa in base ai bisogni; in questa visione l’inevitabile disuguaglianza umana non intacca il valore paritario assegnato alle varie professioni, tutte rispettate come ‘lavoro per il pane’, senza discriminazione alcuna tra attività manuali e intellettuali. In terzo luogo, ambedue

---

<sup>1623</sup> Cfr.: Christian Bartolf, *The Breath of Life: The Correspondence of Mahatma Gandhi (India) and Bart de Ligt (Holland) on War and Peace*, Gandhi-Information-Zentrum, Berlino, 2000; pp. 26-33 / 39-62.

<sup>1624</sup> Maia Ramnath, *Decolonizing Anarchism: An Antiauthoritarian History of India’s Liberation Struggle*, AK Press, Oakland, 2011; p. 173.

<sup>1625</sup> Geoffrey Ostergaard e Melville Currell, *The Gentle Anarchists: a study on the leaders of the Sarvodaya movement for non-violent revolution in India*, Clarendon Press, Oxford, 1971.

<sup>1626</sup> Geoffrey Ostergaard (1926-1990) è stato professore di scienze politiche presso l’Università di Birmingham, tra i maggiori propugnatori di un’interpretazione social-libertaria del pensiero e della prassi di Gandhi. Raccontava di essere diventato anarchico durante la seconda guerra mondiale, arruolato nelle forze aeree, dopo la lettura di ‘Poesia e anarchismo’ di Herbert Read. Membro della ‘Peace Pledge Union’ (fondata da Canon Dick Sheppard e con oltre centomila aderenti nel 1939, questa sarebbe poi diventata la sezione britannica della ‘War Resisters’ International’) e redattore per decenni su varie riviste anarchiche, libertarie e pacifiste, egli era dell’avviso, in particolare, che la violenza fosse in netta antitesi rispetto all’anarchismo, grazie al quale lo stesso movimento pacifista occidentale era riuscito ad individuare nel capitalismo e nello stato le cause primarie della guerra.

<sup>1627</sup> Nanni Salio ha, a questo proposito, commentato: “*Questa definizione apre un capitolo di riflessione di grande importanza, non ancora sufficientemente esplorato, sul rapporto tra movimenti nonviolenti e movimenti anarchici che si richiamano anch’essi alla nonviolenza: un passaggio importante, per tentare di uscire dall’impasse in cui si trovano oggi i movimenti alternativi*”. [Fonte: Nanni Salio, *Politica e nonviolenza: dall’India di Vinôbâ alla ‘shining’ India*, in: Vinôbâ Bhave, *I valori democratici*, Il Segno dei Gabrielli Editori, San Pietro in Cairano, 2008; p. 229]

mirano alla decentralizzazione del potere sociale, economico e politico in piccole comunità, condizione necessaria per evitare ogni forma di tirannia (in primis della maggioranza) e sfruttamento (anche della natura). In quarto luogo, l'invito di Vinôbâ a non sottomettersi neanche al 'buon governo parlamentare', né alla rivalità partitica, rimandava a uno degli assunti centrali dell'anarchismo 'classico': l'eliminazione di qualsiasi centro di potere mondano. In quinto luogo, vige un appello comune all'azione diretta di massa, benché l'anarco-pacifismo non accetti, per sventare l'indiretta legittimazione del sistema osteggiato, le conseguenze giudiziarie degli atti illegali commessi nella lotta non-violenta. In entrambi i casi, infine, quest'ultima mira al rafforzamento dell'autostima e del potere delle fasce popolari più disagiate: *“la lotta non-violenta è fondata sulla presa di coscienza del fatto che una élite al potere è dipendente dal sostegno delle persone su cui è tenuta a governare. La sua autorità, le risorse economiche, l'esercito, la polizia e la burocrazia [...] dipendono fundamentalmente dal consenso e dalla cooperazione del resto della popolazione. Il primo obiettivo di una lotta non-violenta è, quindi, privare massivamente questa élite di questa indispensabile cooperazione”*<sup>1628</sup>. Chiamata 'Lok-niti' dai gandhiani, tale visione *“contempla un tentativo di rendere le persone consapevoli della loro forza interiore e incoraggiarle a risolvere i problemi da sé”*<sup>1629</sup>. Dopo le similitudini, i due accademici passavano ad esaminare le divergenze, la prima e più significativa delle quali riguarda l'atteggiamento nei confronti della religione. La letteratura contemporanea individua in Tolstoj ed Eugen Heinrich Schmitt (1851-1916)<sup>1630</sup> due fra i pochi pensatori anarchici europei mossi dalla loro fede religiosa, laddove l'anarchismo 'classico' avrebbe in genere rigettato Dio insieme allo stato. È bene segnalare, tuttavia, come in ambito social-libertario vi sia ancora confusione tra l'ostilità verso le istituzioni religiose, costruzioni umane, e l'avversione all'idea di Dio: *“ciò che l'anarchismo confuta non è tanto l'affermazione metafisica dell'esistenza di Dio, quanto le conseguenze socio-storiche della religione (guerre, sistemi di casta, oppio del popolo). Si concentra più sulle chiese costituite, alleate degli stati e degli orrori da questi commessi che contro un Dio che, a dire il vero, interessa loro ben poco”*<sup>1631</sup>. L'anarchismo si sarebbe opposto, quindi, più al potere ecclesiastico che alla ricerca di Dio, come confermano le sue correnti, contemporanee e non solo cristiane<sup>1632</sup>, dal forte orientamento spirituale: nessun mutamento sociale è possibile senza una previa o contestuale rivoluzione interiore individuale. Una seconda differenza risiede nella credenza in un ordine morale oggettivo, negato dagli anarchici, affermato dai 'Lok-sevak' ('servitori del popolo'). In terzo luogo, per la logica consequenzialista 'causa-effetto', insita anche nel pensiero anarchico in quanto moderno(-coloniale), è arduo comprendere una razionalità 'altra' che contempi, senza trovarla contraddittoria, la coesistenza dell'imperativo categorico di ahimsā con l'ammissione dell'impossibilità per la mente umana ancora acerba di cogliere la Verità

<sup>1628</sup> Jens Thoft, *La révolution n'a pas besoin de fusils*, in: *Dossier special: Anarchisme, socialisme, pacifisme*, Mouvement International de la Réconciliation (MIR) e War Resisters' International, giugno 1982; p. 23.

<sup>1629</sup> Geoffrey Ostergaard e Melville Currell, *The Gentle Anarchists: a study on the leaders of the Sarvodaya movement for non-violent revolution in India*, Clarendon Press, Oxford, 1971; p. 36.

<sup>1630</sup> Schmitt sosteneva che quanti accedono al potere in un certo contesto socio-politico sono sempre coloro che hanno meno scrupoli, brutali e arroganti. Chi ha conquistato il potere è stato per forza di cose più rapace e astuto dei suoi rivali, comportamento glorificato dall'educazione e dalla morale imperante: lo stato si rivela, pertanto, un vero e proprio apparato di addestramento per criminali. Rigettava perentoriamente l'argomentazione secondo cui sarebbero state necessarie persone spiritualmente elevate a vivere in una società senza stato: l'umanità è per natura buona, ma sono lo stato, il capitalismo e i loro artifici a pervertirla.

<sup>1631</sup> Manuel Cervera-Marzal, *Gandhi: de l'antilibéralisme à l'anarchisme non-violent*, Rivista Réfractons n. 28, 2012; p. 140.

<sup>1632</sup> Si veda, ad esempio, in ambito islamico: Abdennur Prado, *El Islam como Anarquismo Místico*, Editorial Virus, Barcelona, 2010.

Assoluta, quindi per la singolarità di conseguire la non-violenza perfetta. Una quarta divergenza concerne il fattore tempo: se gli anarchici ritengono possibile vivere un'esistenza ordinata prescindendo sin da ora dallo stato, la prospettiva Sarvodaya è inevitabilmente gradualista, giacché il superamento della dipendenza dall'apparato pubblico scaturisce dalla maturazione interiore di chi vi è subordinato. La visione di Vinôbâ Bhave, tenuto in alta considerazione in ambienti intellettuali anche social-libertari<sup>1633</sup> in tutto l'Occidente, prevedeva il passaggio da una fase di governo indipendente ad un esautoramento del centro per l'autogoverno localizzato, obiettivo del Sarva Seva Sangh, fino ad una situazione di 'limpida anarchia', detta 'Rāmraj' (il 'Regno di Rāmā'), libera da qualsiasi governo e retta su un'autorità puramente morale e spirituale. Come i marxisti e diversamente dagli anarchici, i 'Lok-sevak' *“credono che lo stato – a determinate condizioni – scomparirà piuttosto che essere abolito; ma come gli anarchici e a differenza dei marxisti, essi credono che all'azione si debba ricorrere ora per non colludere con l'istituzione della violenza ultima e organizzata”*<sup>1634</sup>. Una sesta differenza rilevante può essere ritrovata nel sistema di prescrizioni e proibizioni richieste dal movimento gandhiano ai suoi membri, controbilanciata da uno slancio simile di semplificazione della vita; ne consegue che *“le relazioni libere e bohémien che tendono a caratterizzare i circoli anarchici in Occidente, specialmente l'enfasi sulla libertà sessuale, non trovano eco”*<sup>1635</sup> in quella che alcuni studiosi, accostando il pensiero di Gandhi, Vivekananda e Aurobindo, avevano già ribattezzato 'anarchismo indiano'<sup>1636</sup>. Anticoloniale, social-libertario e spirituale al contempo, esso presuppone che *“l'individuo non deve la sua suprema fedeltà né allo Stato, che è una macchina, né alla comunità, che è una parte della vita e non la vita nella sua interezza: la sua fedeltà deve essere orientata al Vero, al Sé, allo Spirito, al Divino che è in lui e in tutto; non subordinarsi o smarrirsi nella massa, ma trovare ed esprimere quella verità dell'essere in sé stesso, aiutando la comunità e l'umanità nella ricerca della sua verità e pienezza dell'essere, deve diventare il suo reale obiettivo esistenziale. Man mano che si sviluppa, avanza in direzione di una libertà spirituale [...]. Avvicinandosi alla libertà spirituale, si approssima anche all'unità spirituale. La persona spiritualmente realizzata, l'umano liberato è preoccupato, come afferma il Gita, per il bene di tutti gli esseri. [...] Una comunità perfetta, inoltre, può esistere solo sulla base della perfezione dei suoi individui, e la perfezione può giungere solo attraverso la scoperta e l'affermazione in vita, da parte di ciascuno, del suo essere spirituale e la scoperta da parte di tutti della loro unità spirituale e della conseguente unità di vita”*<sup>1637</sup>.

### 5.3 Diritto e anarchia: un connubio non impossibile

Nella storia della filosofia occidentale, il complesso concetto di diritto è stato letto attraverso due principali lenti ermeneutiche, opposte e compresenti: da una parte, come tecnica di controllo sociale, quindi mezzo di repressione e minaccia di sanzione (interpretazione 'moderna'); dall'altra come occasione di comunicazione interpersonale, di regolazione e attribuzione di ciò che a ciascuno appartiene e spetta (interpretazione 'classica'). Nella prima accezione, che da Hobbes, il quale vide

<sup>1633</sup> Cfr.: Piero P. Giorgi, *Antichità e modernità nel pensiero politico di Vinôbâ: L'autogestione nel villaggio nella teoria dell'anarchia*, in: Vinôbâ Bhave, *I valori democratici*, Il Segno dei Gabrielli Editori, Sn Pietro in Cariano, 2008; pp. 222-225.

<sup>1634</sup> Geoffrey Ostergaard e Melville Currell, *The Gentle Anarchists: a study on the leaders of the Sarvodaya movement for non-violent revolution in India*, Clarendon Press, Oxford, 1971; p. 41.

<sup>1635</sup> Ibidem.

<sup>1636</sup> Dennis Dalton, *The Theory of Anarchism in Modern India – An Analysis of the Political Thought of Vivekananda, Aurobindo and Gandhi*, in: R. J. Moore, *Tradition and Politics in South Asia*, Vikas, New Delhi, 1979; pp. 198-227.

<sup>1637</sup> Śrī Aurobindo, *The Life Divine*, vol. III, Calcutta, 1940; pp. 1153-1156. Citato in: Ibidem, p. 212-213.

nell'autorità e non nella verità l'origine della legge, giunge ad Hans Kelsen (1881-1973), lo stato è “un'associazione di potere. Solo il potere è decisivo. Ciò vuol dire che l'organizzazione della società umana, che di solito chiamiamo stato, è un'organizzazione coercitiva [che] coincide con l'organizzazione giuridica”<sup>1638</sup>. Ne discendono almeno due corollari: da una parte, il processo di liberazione e piena realizzazione delle potenzialità individuali sarà sempre limitato da strumenti politici o giuridici, vincolati al criterio di efficacia e funzionalità; dall'altra, “soltanto l'ordine legato ad una sanzione e dettato dal sovrano è giuridico”<sup>1639</sup>.

Le riflessioni di Christoph Menke hanno individuato, a tal proposito, un paradosso cruciale: il diritto, nella sua evoluzione occidentale, è sia interruzione della sequenza infinita di violenze innescata e perpetuata dall'implacabile ed inesauribile logica ‘tragica’, ‘cratica’<sup>1640</sup>, ‘polinomica’ ed egualizzante della giustizia vendicativa<sup>1641</sup>, sia esercizio e riproposizione della medesima violenza. Sebbene la distruttività indiscriminata tra umani sia tradotta dal diritto in violazione di leggi a vocazione universale, vi è da sempre un residuo più o meno consistente di violenza di cui l'ordinamento giuridico si disinteressa ampiamente, minimizzandola e naturalizzandola, in quanto eccedente rispetto alla propria portata. Il diritto, in altri termini, seleziona quali forme di violenza combattere, prediligendo quei fenomeni interpretati come lesioni alla persona. Legittimazione e critica del diritto, il suo simultaneo superamento e impiego, vanno perciò di pari passo: esiste il diritto (anche) perché esiste la violenza, esiste la violenza (anche) perché esiste il diritto. Nella sua evoluzione moderno-coloniale, il diritto ha superato storicamente la violenza della faida attraverso il riconoscimento alle parti in causa dell'opportunità di esprimersi alla pari, di raccontare cioè le rispettive versioni dei (mis)fatti. Non a caso, l'accertamento ‘super partes’ e il verdetto mirano nella prassi giudiziaria a stabilire una ‘verità’ prendendo in considerazione tutte le prospettive particolari coinvolte. Su questa esigenza si basa la figura gerarchicamente sovraordinata del ‘giudice imparziale’, sedicente incarnazione di quella ‘unità civica’ mai completamente accolta, anche se appartenente ‘pro forma’ alla comunità politica, dalla riluttante ‘parte perdente’.

Laddove nessuno può porsi al di fuori della giustizia della vendetta, nell'impossibilità di sottrarsi alla decisione di interromperla o riprodurla, risulta invece concepibile un ‘altro’ del diritto, un ‘non-diritto’ di ‘individui estranei’ in cui l'uguaglianza politica dei cittadini non ha alcuna rilevanza. Si deduce, quindi, che in ogni trasgressione al postulato dell'uguaglianza dei cittadini è rintracciato dalle istituzioni al potere una minaccia di sovversione del diritto. Se allora “colui che è esterno al diritto è diseguale e libero da qualsiasi comprensione”<sup>1642</sup>, l'apparato statale potrà imporre la propria volontà per mezzo della (minaccia di) costrizione: “la sicurezza del dominio del diritto contro la possibilità dell'esterno al diritto è nella sua essenza, in tutto e per tutto, violenza”<sup>1643</sup>. Lesione,

---

<sup>1638</sup> Hans Kelsen, *Socialismo e Stato*, citato in: Marco Cossutta, *Une comparaison entre Stirner et Bakounine: Réflexions sur le droit et l'anarchisme*, in: ‘De quel droit? Droit et anarchie’, Rivista Réfractations n. 6, inverno 2000; p.54.

<sup>1639</sup> Ibidem, p. 59.

<sup>1640</sup> Secondo la dottrina ‘cratica’, l'amministrazione della giustizia umana sarebbe più efficace quando prevede la necessità della deterrenza e della paura: i cittadini non dovrebbero condurre né una vita troppo libera, né essere eccessivamente dominati, oppressi o sorvegliati. Ebbene, sentenziava Menke, “l'ordine del diritto ha interiorizzato la dottrina cratica di un dominio mediante paura”. [Fonte: Christoph Menke, *Diritto e violenza*, Castelvecchi, Roma, 2022; p. 32]

<sup>1641</sup> A tal riguardo, il giurista tedesco sollevava un interrogativo cruciale: “La vendetta non può nemmeno dire se la sua ritorsione sia sufficiente. La domanda a cui la vendetta non può rispondere è la seguente: può esserci in risposta a una trasgressione un'azione giusta che non ha bisogno di un'altra risposta, che non dia inizio a una nuova serie di vendette, ma che piuttosto ne sancisca la fine? [...] La risposta del diritto [...] è affermativa: c'è una fine quando la sentenza segue il giusto procedimento”. [Fonte: Ibidem, p. 24]

<sup>1642</sup> Christoph Menke, *Diritto e violenza*, Castelvecchi, Roma, 2022; p. 37.

<sup>1643</sup> Ibidem, p. 38.

restrizione e sopraffazione (potenziale o effettiva) su corpo e anima del singolo, il diritto protegge quel consenso generalizzato che giustifica, in nome della popolazione sottomessa all'ordinamento in un territorio convenzionalmente delimitato, i suoi stessi meccanismi coercitivi: *“non esiste alcun diritto [...] che riuscirebbe a sopravvivere senza la violenza”*<sup>1644</sup>. Il ricorso alla forza distruttiva non rappresenta, in quest'ottica, un 'caso limite' del diritto, bensì una sua qualità intrinseca. Dal diritto autoritario e 'de-soggettivante', che domina mediante il terrore, si è passati nell'avvicinarsi storico occidentale al diritto 'autonomo' dell'individuo che, dopo aver interiorizzato le norme formulate e consolidate dal centro di potere, esercita giudizio e condanna da e su di sé in caso di inottemperanza.

L'introiezione del dominio del diritto, inteso senza perifrasi come *“apparato di potere attraverso cui lo stato impone la validità delle sue norme”*<sup>1645</sup>, conduce alla naturalizzazione delle disuguaglianze economiche e politiche ad esso sottese (le 'violenze strutturali'), come puntualizzava Walter Benjamin: la *“violenza creatrice di diritto [...] insedia come diritto, con il nome di potere, non già uno scopo immune e indipendente dalla violenza, ma intimamente e necessariamente legato ad essa. Creazione di diritto è creazione di potere e intanto un atto di immediata manifestazione di violenza”*<sup>1646</sup>. Proposito maggiore del diritto diventa, quindi, la propria autoconservazione all'infinito per mezzo di un sistematico esercizio 'a-normativo' di pura potenza, ovvero il proprio rafforzamento per *“l'introduzione e l'imposizione delle sue categorie [...] e dei suoi linguaggi”*<sup>1647</sup>, mediante la 'soggettivazione giuridica' inflitta contro i suoi stessi beneficiari. Se per alcuni il depotenziamento del diritto, la sua destituzione come vettore di violenza, transita per la conciliazione con il non-diritto attraverso lo sforzo educativo, secondo altri esso trova terreno fertile nella liberazione delle differenze dalla tirannia del diritto, cioè nella *“possibilità di una diversa modalità esecutiva del giudicare giuridico”*<sup>1648</sup> in chiave autoriflessiva<sup>1649</sup>: il diritto realizzerebbe così una buona volta *“di aver prima prodotto, con la sua differenziazione, il non-diritto contro cui deve poi imporsi”*<sup>1650</sup> in maniera non normativa<sup>1651</sup>, contenendo già in sé il proprio altro. Questa liberazione del non-diritto passerebbe principalmente per una comunicazione avulsa dalla sfera giuridica (perciò relativizzata), incardinata su criteri quali la fiducia, l'aiuto, il perdono, il silenzio, la grazia, la segretezza: l'individuo può così emanciparsi dalla 'maledizione dell'autocondanna', dall'obbligo inculcato di partecipare al diritto ed esprimersi unicamente in base ai suoi canoni normativi.

---

<sup>1644</sup> Christoph Menke, *Diritto e violenza*, Castelvecchi, Roma, 2022; p. 17.

<sup>1645</sup> Ibidem, p. 92.

<sup>1646</sup> Walter Benjamin, *Per la critica della violenza*, in: Opere complete vol. I, Einaudi, Torino, 1977, pp. 467-488; citato in: Ibidem, p. 49.

<sup>1647</sup> Christoph Menke, *Diritto e violenza*, Castelvecchi, Roma, 2022; p. 50.

<sup>1648</sup> Christoph Menke, *Diritto e violenza*, Castelvecchi, Roma, 2022; p. 60.

<sup>1649</sup> Anticipando la conclusione dell'autore su questo punto, si nota un certo disincanto rispetto alle promesse liberal-borghesi: *“l'autoriflessione del diritto conduce al paradosso che non promette nulla al di là del conflitto, della violenza e della sofferenza a cui il diritto si oppone e che tuttavia il diritto ripete al proprio interno. L'attuazione autoriflessiva promette solamente un diritto consapevole di sé”*, della propria evidente 'mancanza di diritto'. [Fonte: Ibidem, p. 85]

<sup>1650</sup> Christoph Menke, *Diritto e violenza*, Castelvecchi, Roma, 2022; p. 61.

<sup>1651</sup> L'autore esplicherà in seguito che *“il diritto limita, combatte e 'opprime' ciò che non è diritto”*, in un rapporto di mera violenza che esso stesso, in quanto critica, è tenuto a neutralizzare. [Fonte: Ibidem, pp. 103-106]

Il dibattito, a questo punto, si complica. Il diritto soggettivo, si ritiene presso una maggioranza (di orientamento non solo liberale<sup>1652</sup>) della letteratura, costituisce non tanto un diritto ad operare per mezzo dello stato, quanto piuttosto una tutela giuridica nei confronti di e a prescindere da esso: il riconoscimento di una ‘sfera privata’ svincolata dalla regolamentazione pubblica. Detto altrimenti, il diritto soggettivo (umano, civile, ecc...) è “*la figura di un diritto rispetto – all’esser parte o al prender parte – al diritto: un diritto a poter agire, entro certi limiti, secondo il proprio ‘arbitrio’, senza doverne rendere conto e senza dover assumersi la responsabilità delle conseguenze; un diritto a essere non una ‘parte’ uguale in tutto e per tutto e sotto ogni rispetto, ma un ‘individuo’ libero da ciò*”<sup>1653</sup>. La ‘liberazione liberale’ dell’individuo dal diritto, tuttavia, resta secondo Menke incompleta e controproducente, in quanto rischia di incatenare alla spirale della ‘connessione coercitiva sociale’ in cui ognuno persegue i propri interessi egoistici, spesso a discapito altrui: in questo modo “*non solo ogni singolo diventa dipendente dall’arbitrio dell’altro, ma tutti insieme diventano dipendenti dal mondo delle leggi ingovernabili del mercato*”<sup>1654</sup>. Di conseguenza, pur non potendo rinunciare alle pretese di dominio violento sul non-diritto, il diritto riconosce (mediante il processo di ‘giuridificazione’) il ‘diritto del non-diritto’ come identico e contestuale al proprio. Tale dicotomia non è, a detta del giurista tedesco, risolvibile: “*nessuno dei due diritti può essere pensato senza l’altro a cui si oppone. [Solo] l’attuazione autoriflessiva del diritto fa saltare in aria l’identità di sé e diritto e sviluppa la contraddizione*”<sup>1655</sup>. La maggiore sfida concettuale e pragmatica circa il binomio diritto/diritti nelle società occidentali (zzate) contemporanee riguarda, pertanto, la capacità o meno di riconoscere e far coesistere “*l’uguaglianza giuridica dei cittadini e la disuguaglianza non giuridica dei non cittadini*”<sup>1656</sup>. Giacché, conclude Menke, il diritto è di per sé un processo di critica e qualsiasi critica include una dimensione legale<sup>1657</sup>, una sensata ‘critica del diritto’ “*dovrebbe diventare qualcosa di diverso da un atto della critica (ad esempio, un atto creativo che elabora un’altra forma di governo)*”<sup>1658</sup>: si impone, in altri termini, un’affermazione propositiva che sia da una parte consapevole del carattere irrimediabilmente paradossale del diritto, dall’altra in grado di padroneggiarlo strategicamente.

### 5.3.1 Letture giuridiche non-violente

Maturata una coscienza ‘ecumenica’ dopo un alacre studio del diritto romano e positivo inglese, ma edotto anche sul diritto hindu, Gandhi avrebbe sempre anteposto le eterne leggi divine a quelle umane. Inizialmente disgustato dalla professione legale a causa della manipolazione prezzolata e clientelare delle norme giuridiche, egli comprese col tempo, soprattutto durante le lotte ‘satyagraha’,

---

<sup>1652</sup> L’argomentazione è, a questo punto, illuminante: “*Nella problematizzazione e nella limitazione della partecipazione giuridica risiede l’impulso liberatorio del liberalismo: essere parte, essere un uguale cittadino che appartiene al diritto e che rafforza questa appartenenza – nella forma autonoma massima del diritto – attraverso la libera sottomissione alla costrizione ad autogiudicarsi non è, per il liberalismo, la definizione della libertà, ma comporta anzi in ultima istanza il terrore*”. [Fonte: Ibidem, p. 71]

<sup>1653</sup> Ibidem, p. 71.

<sup>1654</sup> Ibidem, p. 73.

<sup>1655</sup> Ibidem, pp. 78-79.

<sup>1656</sup> Christoph Menke, *Diritto e violenza*, Castelvecchi, Roma, 2022; p. 84.

<sup>1657</sup> Chiedendosi se e come concepirne una forma non legale, il giurista tedesco evidenzia la distinzione marxiana tra critica dogmatica o ‘volgare’, che risponde al dogma in maniera altrettanto dogmatica, e critica filosofica ‘vera’, che è essenzialmente una genealogia, un’analisi cioè della nascita (discorsiva o ‘auto-espositiva’) di qualsiasi forma sociale e, in tal caso, di ogni sistema normativo.

<sup>1658</sup> Christoph Menke, *Diritto e violenza*, Castelvecchi, Roma, 2022; p. 94.

che l'autentica vocazione dell'avvocato era conciliare le parti antagoniste: giurisprudenza e religione finivano così per collimare, in quanto forze ambivalenti talvolta progressiste, talaltra anti-emanipative. Nella seconda metà degli anni '40, il Mahatma collaborò addirittura con la 'Commissione dell'UNESCO per le Basi Filosofiche dei Diritti Umani', offrendo all'allora direttore generale Julian Huxley un suggerimento sintomatico di una prospettiva assai distante dalla prevalente concezione filosofico-giuridica occidentale, secondo cui i diritti umani hanno carattere contingente e motivano doveri posteriori: *“da mia madre ignorante, ma saggia ho imparato che i diritti, che possono essere meritati e conservati, discendono dal dovere ben compiuto. Siamo, pertanto, detentori del diritto alla vita solo quando ci atteniamo al dovere di cittadini del mondo. Con questa dichiarazione fondamentale, mi auguro sia più facile definire i doveri dell'Uomo e della Donna, mettendo in relazione ogni diritto con un dovere corrispondente da adempiere previamente. Qualsiasi altro tipo di diritto sarà solo un'usurpazione per cui non varrà la pena lottare”*<sup>1659</sup>.

Lanza del Vasto aveva ben compreso che il diritto può fungere da strumento di non-violenza solo se iscritto in una visione onnicomprensiva radicalmente alternativa delle relazioni tra cosmo, umano e divino. In linea generale, l'opinione prevalente in seno all'Arca avrebbe sempre rispecchiato le significative considerazioni del compagno<sup>1660</sup> Philippe Ferrand: *“Il nostro accordo è pieno sui pericoli della tecnocrazia e dello statalismo. [...] Una delle cause maggiormente legittimanti della guerra è la difesa della proprietà. Proprietà=diritto=potere=omicidio legale=guerra. Equazioni tristemente inconfutabili. L'umano, inoltre, assimila troppo facilmente ciò che possiede a ciò che è, il suo bene a se stesso. Egli accresce per timore di non avere abbastanza e si arma per paura di perdere”*<sup>1661</sup>. Per abbozzare un inizio di ricostruzione a ritroso della concezione lanziana in relazione al diritto, sono stati esaminati e comparati due suoi scritti esemplari, ma cronologicamente e contestualmente lontani: la 'Tesi di Acquaviva' del 1925, scritta per un suo amico laureando in giurisprudenza, e un discorso tenuto a Brescia nel 1976, riportata sul periodico italiano 'Azione Nonviolenta'. In questo secondo caso, l'intervento riprendeva il monito, frequente in diverse altre opere (esaminate accuratamente da Dupont; vedi allegato 12), di rifuggire tanto la pace ingiusta, quanto la guerra giusta, entrambe costruzioni e riproduzioni secolari delle categorie di sudditi e cittadini 'virtuosi' ligi all'apparato statale, *“senza nessuna cattiva intenzione, per la sola soddisfazione della giustizia. [...] Le violenze dei violenti sono poca cosa accanto a quella dei buoni, quella lungamente repressa e concentrata e che trova uno sfogo nella giustizia; le violenze spontanee sono poca cosa, un poco di zucchero sulla torta, ma ciò che fa la saporita e sostanziosa materia della torta è la violenza legittima! In nome della violenza legittima e per opera degli onesti, si preparano e si fanno le guerre mondiali”*<sup>1662</sup>. La Filosofia Perenne e, in particolare, il messaggio evangelico ricordano il nucleo della non-violenza: è possibile interrompere *“i concatenamenti della giustizia violenta e gli scatenamenti della violenza legittima”*<sup>1663</sup>. Cinquantun anni prima gli interrogativi preliminari con cui aveva esordito il venticinquenne dottorando nell'elaborato destinato

---

<sup>1659</sup> *Messaggio di Gandhi a Julian Huxley*, Bhangi Colony, Nuova Dehli, 25 marzo 1947, da: 'I Diritti dell'Uomo', studi e commenti sulla nuova Dichiarazione Universale, testo redatto da vari autori riuniti in sede UNESCO (Messico, 1949). Citazione tratta da: Armando Alonso Piñeiro, *Crítica de la razón violenta*, Ed. Depalma, Buenos Aires, 1977; p. 214.

<sup>1660</sup> Qui come altrove nell'elaborato, l'aggiunta dell'epiteto 'compagno' non cela alcun intento cripto-marxista, ma si riferisce ai membri dell'Ordine dell'Arca, fino a metà anni '90 vincolati da voti rinnovati annualmente.

<sup>1661</sup> Philippe Ferrand, *L'Arche et la voie communautaire*, in: Micheline Marin (a cura di), *La montée communautaire*, Économie, Société, Non-violence n.3, Maison Communautaire Diffusion du Livre de Paix, Parigi, 1971; pp. 15-25.

<sup>1662</sup> Lanza del Vasto, *Nonviolenza e giustizia*, in: *Azione Nonviolenta*, anno XIV, gennaio-febbraio 1977; p. 1.

<sup>1663</sup> *Ibidem*.



al suo amico, riguardavano esattamente la definizione di diritto e la possibilità di riflettervi filosoficamente, edificando cioè un sistema di concetti e rapporti fra loro. Riconosceva innanzitutto come lo stato di diritto sia sopraggiunto a regolare e rallentare la ‘feroce lotta’ dell’umano arrivismo, della spietata scalata sociale universale: “*lo stato, come il nome lo dice, è l’affermazione di ciò che è, di ciò che sta: è la durificazione dell’abitudine*”<sup>1664</sup>, la naturalizzazione paralizzante della legge convenzionale, a sua volta ‘trait d’union’ fra spirito (etica/futuro) ed essere (scienza/passato), “*necessità che ogni forma equilibrata permanga e si ripeta*”<sup>1665</sup>. Identificava, quindi, la norma giuridica con una fugace risultante del presente storico, “*una fissità continuamente provvisoria*”<sup>1666</sup> incapace di incidere sulla coscienza proprio come l’apparato statale: “*l’azione giuridica non crea nulla, è volta soltanto a mantenere ciò che è*”<sup>1667</sup>. Quando però la volontà umana si scontra con l’insufficienza delle leggi esistenti, essa può diventare creativa attraverso la ribellione in nome del principio di giustizia, “*sinonimo di Dio, che ne ha tanti*”<sup>1668</sup>. Come non esistono due foglie identiche su uno stesso albero, così Lanza non ignorava che la disuguaglianza fra umani sia un dato di fatto naturale: a suo avviso, in un sistema non aristocratico, né plutocratico, l’ideale della giustizia avrebbe garantito “*le circostanze affinché possano liberamente trovare nell’equilibrio dell’insieme un posto che non dipenda che dal loro peso*”<sup>1669</sup>. Simile stato ideale, aggiungeva, sarebbe tanto ineccepibile, quanto inutile, giacché “*non potrebbe nascere che fra degli uomini che non cercassero più nell’azione che la gioia di esprimersi, completamente liberi e perfetti, e che non avrebbero più bisogno di nessuno stato*”<sup>1670</sup>. L’effettivo ambiente umano, tuttavia, brulica di desideri frenetici, paure, distrazioni, violenze: “*non è la legge che deve servire di correttivo al male sociale: è lo spirito [...] che gli fa da contrappeso*”<sup>1671</sup>, nel tentativo di arginare l’impulso al lucro, alla speculazione, allo sfruttamento, al cosiddetto ‘gioco d’azzardo degli affari’. Sono i costumi a legittimare il possesso di qualunque cosa da parte di chiunque, camuffandolo da ‘diritto naturale’ e rivelandosi “*una grande assoluzione all’ingiustizia sociale*”<sup>1672</sup>. Dal momento che “*ogni classe ha la sua legge spontanea, ogni gruppo, ogni circolo, ogni famiglia ha la sua a cui obbedisce incoscientemente; ogni uomo ha la sua, distinta da quella di tutti*”<sup>1673</sup>, la norma giuridica, in quanto forma intellettuale, deve costantemente ricomporsi in base alla volontà del soggetto: “*se la condizione essenziale dell’osservazione scientifica è una perfetta calma, uno stacco completo dall’oggetto e un assoluto disinteresse, questa condizione non può essere realizzata nella mente di chi legifera su fatti umani, essendo uomo esso stesso – e per di più uomo politico*”<sup>1674</sup>. Il valore conoscitivo della scienza

<sup>1664</sup> Giovanni Acquaviva, *Una concezione dell’etica e del diritto*, Tesi di Laurea in Giurisprudenza, Università di Pisa, 1925. [Scritto attribuito a Lanza del Vasto]; p. 36.

<sup>1665</sup> Ibidem, p. 38.

<sup>1666</sup> Ibidem, p. 42.

<sup>1667</sup> Ibidem, p. 44.

<sup>1668</sup> Ibidem.

<sup>1669</sup> Ibidem, p. 46.

<sup>1670</sup> Ibidem, p. 47.

<sup>1671</sup> Giovanni Acquaviva, *Una concezione dell’etica e del diritto*, Tesi di Laurea in Giurisprudenza, Università di Pisa, 1925. [Scritto attribuito a Lanza del Vasto]; p. 48.

<sup>1672</sup> Ibidem, p. 52.

<sup>1673</sup> Ibidem, p. 54.

<sup>1674</sup> Ibidem, p. 55.

giuridica resta, pertanto, incerto, costellato di eccezioni; riprendendo la triade dei bisogni vitali, il giovane Lanza vedeva nel ‘sonno’ il corrispettivo dell’attività giuridica nella vita sociale: “è la legge e lo stato che rallentano le trasformazioni interne [...] e a rinchiudere le nazioni in frontiere precise che i desideri dell’Amore tenderebbero a disciogliere”<sup>1675</sup>. Qualsiasi prescrizione o divieto eteronomo, inoltre, “non può esercitarsi che su degli uomini non liberi. Contro gli uomini spirituali in via di liberazione l’azione sua s’annulla. Contro gli esseri spirituali, si chiamino Antigone, Socrate, Cristo o Gandhi la legge che fu scritta e non potrà essere cancellata non esiste. Quelli s’incamminano contro le leggi con una perfetta sicurezza e vanno al supplizio come ad una festa”<sup>1676</sup>. L’attività etico-spirituale, di gran lunga superiore a qualunque dettato normativo, sgorga invece da una profonda pienezza interiore: “chi fu colmato da questo dono non ha più gioia che nel dare, [...] sente fra le miserie meschine degli altri l’ingiustizia d’esser solo a gioire e ad esser grande, e perciò si umilia, s’impietosisce e si dà. Non si può esigere da nessuno d’esser grande, bello, buono e felice – e non lo si rende tale colla violenza!”<sup>1677</sup>. In una formula rimasta indelebile, l’autore italo-fiammingo riassumeva, quindi, la sua filosofia del diritto: “‘Rendete il bene per il male’: ecco la più bella parola che il senso della giustizia abbia pronunciato contro il senso delle leggi”<sup>1678</sup>. Il sistema giudiziario punitivo non era altro per lui che una riproposizione del taglione, della vendetta, “il mezzo per cui tutti infliggono a tutti il rispetto del loro egoismo”<sup>1679</sup>. Inevitabilmente imperfetta, la condanna non riparativa si rivela così una ‘penosa necessità’: “è strano vedere in questi delitti collettivi quanta incoscienza e quanta leggerezza può esser mischiata a quanta pedantesca presunzione. Tristi farse che per mesi e mesi si svolgono sotto le altissime cupole, dove i giudici troneggiano con vestiti e pose [...]; dove il giovane avvocato lasciandosi la barba lascia fluire la sua loquela brillante condita di sottilissimi sottintesi che fanno correre in sordina le risa fra le file del pubblico; mentre al banco di legno un uomo, sola figura umana fra tante maschere, curva le spalle e aspetta, e guarda – e forse giudica...”<sup>1680</sup>. L’azione dello stato, concludeva Lanza, risulta brutalmente pratica, priva di fronzoli umanitari o morali, interessata a comprendere soltanto se un individuo o un gruppo è pericoloso “e quali siano i mezzi migliori per impedirgli di nuocere ancora o per sbarazzarsi di lui: i mezzi più rapidi e più puliti. Che non giustizia, ma polizia sia fatta!”<sup>1681</sup>.

A proposito della ‘espiazione vicaria’ come principio di autoregolazione interna all’Arca, il compagno Philippe avrebbe tempo dopo spiegato: “Nessuno ha il diritto di punire i suoi fratelli. Ciascuno deve riconoscere le sue mancanze e ripararle, in segreto o sotto il controllo degli altri.

<sup>1675</sup> Ibidem, p. 58. La citazione così prosegue: “Furono gli schiavi dell’antichità che introdussero nel mondo il principio dell’Amore e della Fratellanza che il figlio d’un falegname aveva scoperto, e ne posero in una vita futura e oltremondana la realizzazione. Sono gli operai delle officine moderne che hanno risuscitato questo principio e lo ripongono oggi in termini concreti: in questo mondo sognano di realizzare l’Unione. [...] Ma le classi agiate [...] ripugnano al cambiamento, inclinano al ‘sonno’: sono conservatrici. Sono sempre quelle che difendono lo Stato e la Legge”.

<sup>1676</sup> Ibidem, p. 63.

<sup>1677</sup> Ibidem.

<sup>1678</sup> Ibidem, p. 64.

<sup>1679</sup> Ibidem, p. 66.

<sup>1680</sup> Giovanni Acquaviva, *Una concezione dell’etica e del diritto*, Tesi di Laurea in Giurisprudenza, Università di Pisa, 1925. [Scritto attribuito a Lanza del Vasto]; p. 67.

<sup>1681</sup> Ibidem, p. 69.

*Nessuno denuncia, né accusa. Se un fratello o una sorella non ripara da sé i suoi errori, si rende visita in privato e ci si sforza di mostrarglieli. Se il dialogo fallisce, si assume su di sé la riparazione. Ogni sera ciascuno riconosce davanti agli altri le proprie colpe comunitarie e offre riparazione. Personalmente, possiamo assicurare che, lungi da qualsiasi inibizione dell'iniziativa, lo spirito critico e la libertà individuale, se correttamente messi in pratica, permettono una fioritura e un equilibrio umano, uno sviluppo del senso di responsabilità e mutuo soccorso molto reali, sempre più rari nelle società moderne*"<sup>1682</sup>. Sin dagli anni '50, il suo maestro aveva insegnato e testimoniato in termini altrettanto incisivi: *"Riteniamo che 'nessun uomo libero ha il diritto di punirne un altro. L'uomo libero è colui che conosce la Legge, riconosce la sua colpa e si punisce da sé. D) Ciò presuppone che tutti abbiano un'alta coscienza morale, una lucidità e un'umiltà che non sono moneta corrente. Non avreste nelle vostre comunità una sorta di gendarmi non-violenti? R) Chiunque sia testimone dell'errore di un fratello non ha il dovere di denunciarlo, ma deve incontrarlo in segreto e chiedergli, in nome della Regola, di riparare al suo misfatto. [...] Nell'Arca spariscono dalla scena della giustizia il poliziotto, la spia, il giudice e il boia*"<sup>1683</sup>. Dodici anni prima di questa intervista, nel pieno di sconvolgimenti sociali planetari, Shantidas aveva ribadito l'urgenza di 'moralizzare' il diritto per mezzo della non-violenza: *"Dobbiamo forse considerare tutti gli sforzi per la pace illusori e la speranza di elevare gli uomini al punto da meritarsela vani? A che pro la Convenzione dell'Aia, i trattati di neutralità, i quattordici punti di Wilson, la proclamazione dei Diritti dell'Uomo, la Società delle Nazioni, gli innumerevoli Congressi per il Disarmo, gli uomini di stato che si stringono la mano per lo scatto fotografico e si sorridono mostrando i denti, l'ONU, l'UNESCO, le Encicliche sulla Pace, il Papa a New York, le preghiere di Pax Christi, i gesti dei Cittadini del Mondo, gli Accordi di Mosca, il Tribunale di Russell, i banchetti, i discorsi, le manifestazioni di massa, i cartelloni, le urla dell'anarchico, i fiori dell'hippie, l'obiettore in prigione... Io credo, malgrado le apparenze, che nulla di tutto ciò vada perduto. L'effetto è indiretto e pedagogico. La causa della guerra è nel cuore degli uomini e dei popoli. Lottare contro la guerra vuol dire illuminare e rieducare le coscienze e tutti questi movimenti, queste conversazioni e pubblicazioni vi contribuiscono in maniera diversa. Eppure, manca qualcosa. Ci manca la virtù, il metodo insito nella dottrina della non-violenza attiva, aggressiva e rivoluzionaria. [...] É inutile, infatti, gridare 'Abbasso alle armi!', quando non è stata trovata per il povero e l'oppresso un'arma di difesa che garantisca una possibilità di successo ragionevole*"<sup>1684</sup>. Riconosceva, inoltre, senza superbia, ma con estremo rammarico, di essere ormai fra i rari intellettuali occidentali *"a denunciare l'atrocità della giustizia degli uomini*"<sup>1685</sup>, ricordando come carità, dedizione e spirito di sacrificio fossero tra le doti fondamentali per affrontare l'ardua via della non-violenza: *"qualsiasi politica che non parte da queste virtù e non tenta di svilupparle, che tende a correggere le istituzioni senza riformare gli uomini, non presenta alcun valore spirituale, né tanto meno offre condizioni favorevoli,*

<sup>1682</sup> Philippe Ferrand, *L'Arche et la voie communautaire*, in: *La montée communautaire, Économie, Société, Non-violence* n.3, Maison Communautaire Diffusion du Livre de Paix, M.me Micheline Marin, Parigi, 1971; pp. 20-21.

<sup>1683</sup> René Doumerc, *Dialogues avec Lanza del Vasto*, Les Éditions du Cerf, Parigi, 1980.

<sup>1684</sup> Lanza del Vasto, *Le Prix Nobel de la paix*, Nouvelles de l'Arche, anno XXVII, n° 9, giugno 1979; pp. 129-132. L'articolo da cui è tratta questa citazione corrisponde alla prefazione scritta da Shantidas al libro di Ursula Jorfald (tradotto dal norvegese da un'anziana amica dell'Arca di Angers, Gerd de Mautort) su Berthe de Suttner, la donna a cui si deve l'istituzione del 'Premio Nobel per la Pace'. Secondo l'autrice il premio non sarebbe stato sempre assegnato *"in conformità con il testamento di Nobel, con il suo spirito e la sua intenzione. É il minimo che si possa dire. Il libro ci presenta anche un ritratto di Nobel, l'amabile inventore della dinamite, la sua generosità, le sue illusioni, il suo errore, che è stato quello di Einstein e di tanti altri scienziati e tecnici, di un'intera epoca alle prese con la trappola del diavolo"*.

<sup>1685</sup> René Doumerc, *Dialogues avec Lanza del Vasto*, Les Éditions du Cerf, Parigi, 1980; p. 55.

*perché non è affatto scontato che vi sono più difficoltà a perseguire la propria salvezza in una società disordinata e problematica, che in una società poliziesca e pacificata*<sup>1686</sup>. “La guerra – puntualizzava – è l’espressione del potere, è da esso inseparabile: il potere vuole poter sempre più e non può sopportare di avere un potere pari ad esso. La rivoluzione si compie su un fondo di lucro, la guerra su un fondo di orgoglio e dominazione. La rivoluzione tende alla presa del potere e il potere tende alla guerra per ragioni esterne ed interne: ha il diritto di guerra e non fa la guerra senza diritti reali o immaginari; con le epoche, la gamma dei diritti cambia: in monarchia sono diritti di successione, in democrazia liberale è il diritto del popolo a governarsi da sé o il dovere di assistere coloro che si liberano; in dittatura totalitaria è l’ideologia; negli antichi regimi era la religione e l’obbligo generoso di diffondere la verità, che divenne poi la civiltà e la non meno generosa obbligazione di civilizzare il selvaggio o il barbaro. Quanto alle ragioni interne, è dalla guerra che nascono i regni e il potere centralizzato, che dispone sempre di un esercito; è la sua peculiarità: un potere centrale privo di esercito non è potere”<sup>1687</sup>.

Poco dopo la dipartita del suo amato mentore, Pierre Parodi avrebbe esteso le riflessioni sul diritto statutale al rapporto tra quest’ultimo e le istituzioni ecclesiastiche: “ci stupiamo di quanto le autorità spirituali, le chiese abbiano studiato e meditato così poco sugli esempi gandhiani. I loro appelli si rivolgono generalmente alle ‘autorità responsabili’, ai governi e ripongono fiducia quasi esclusivamente nei meccanismi legali. Ciò li condanna troppo spesso a non esprimere altro che pii auspici, inefficaci. A forza di attendere, la rivoluzione violenta o la guerra travolgeranno tutto”<sup>1688</sup>. Sette anni dopo, alla domanda di un intervistatore su come definisse la violenza, sempre il secondo Pellegrino rispose: “Qualsiasi minaccia ai Diritti dell’Uomo o dei Popoli. Bisognerebbe aggiungere ai diritti umani quello di rifiutare, per qualsiasi motivo, ogni partecipazione diretta o indiretta al servizio armato e, quindi, il diritto all’obiezione fiscale per la porzione delle nostre tasse che finanzia le forze armate. [...] La violenza non deve essere confusa con la costrizione; quest’ultima non è necessariamente violenta. [...] Ci sono costrizioni buone e del tutto compatibili con la non-violenza. [...] Di converso, ci sono violenze senza costrizione: ad esempio, la menzogna. La violenza, insomma, ritengo sia il rifiuto di riconoscere il valore assoluto della vita e della persona umana; è arrogarsi il diritto di giudicarla e distruggerla”<sup>1689</sup>.

In quello stesso frangente, il compagno Olivier dedicava sulle pagine di Nouvelles de l’Arche considerazioni di estrema rilevanza in merito al binomio ‘diritto-dovere’: “Per compiere il nostro dovere è necessario riflettere sul suo significato. [...] Constatiamo l’insistenza con cui la società contemporanea ci parla di diritti. [...] L’importanza che ha assunto la nozione di diritto nella società [odierna] deriva senza dubbio dalla perdita di senso del dovere. Il diritto e il dovere sono come le due facce di una stessa medaglia. Non è possibile cercare l’una senza trovare l’altra. Coloro che rischiano la propria vita per difendere i diritti umani ovunque siano violati, lo fanno per dovere. [...] Il Dovere è talvolta presentato come un codice di buone maniere, un insieme di regole restrittive. [...] Ciò imprigiona il Dovere in forme esteriori, dandogli un’apparenza costrittiva. Simile visione mi pare non sia vivente. [Il Dovere] è una necessità vitale per lo spirito, [...] la concretizzazione di una verità profonda, universale. [...] L’etimologia ci suggerisce che Dovere viene dal latino ‘debere’, che proviene a sua volta da un altro verbo latino, ‘dehabere’, che vuol dire

---

<sup>1686</sup> Ibidem, p. 59.

<sup>1687</sup> Ibidem, p. 162.

<sup>1688</sup> Pierre Parodi, *Lanza del Vasto, Pèlerin de la non-violence*, in: Nouvelles de l’Arche, anno XXIX, n° 5, febbraio 1981; p. 75.

<sup>1689</sup> *Débat sur l’action non-violente*, in: Nouvelles de l’Arche, anno XXXVI, n° 3, gennaio-febbraio 1988; pp. 33-40.

*letteralmente 'sottrarre l' avere'. L' avere si riferisce, innanzitutto, ai nostri beni materiali; la nostra società dei consumi è una società dell' avere", che subordina l' essere. "É per questo che diciamo: 'Beati i generosi! Essi danno dei loro averi e mettono il loro essere al servizio degli altri'. La Tomba è lì per ricordarci di non attaccarci al nostro avere, perché tutto ci sarà sottratto alla nostra morte. Ci sono due modi di vivere: identificandosi con i propri averi, oppure identificandosi col proprio essere; l' avere è passeggero, l' essere resta. Questa è un' evidenza, si sia o meno credenti. [...] Ma nell' avere rientrano anche tutte le nostre conoscenze tecniche o d' altro genere, il bagaglio che abbiamo accumulato poco a poco, l' esperienza professionale, o semplicemente umana, che abbiamo acquisito. [...] Possiamo dare solo ciò che abbiamo ricevuto. [...] All' estremo opposto rispetto a coloro che si vantano 'di essersi fatti da soli', il Compagno si riconosce come il semplice anello di una catena la cui origine si perde nella notte dei tempi. [...] L' umiltà è una condizione altrettanto necessaria per colui che riceve. Deve riconoscere dinnanzi agli altri la propria ignoranza. Rinuncia ad apparire più di quel che è. Ammette che ha bisogno degli altri per esistere (il che gli fa scoprire la fratellanza), che è in debito (altro significato della parola 'dovere'). [...] Chi non vuole ricevere nulla dagli altri è un uomo in pericolo di morte spirituale, poiché la trasmissione è la legge della vita. [...] Il Dovere è, insomma, la legge dell' essere umano. Ma una legge che non ha niente di giuridico, né di legale. É una legge interiore, inscritta nell' umanità sin dalle origini, alla quale si obbedisce liberamente, a patto di restare attenti alla voce della coscienza"<sup>1690</sup>.*

Yves Chevallier, amico dell' Arca e giudice presso il tribunale di Béziers, condivideva nell' estate del '91 un' articolata ponderazione inerente la possibilità, ancora oggi minoritaria e per taluni illusoria, di introdurre e consolidare la non-violenza nel sistema penitenziario. Diversamente da quella conciliativa, che separa al fine di riunire successivamente le parti avverse, *"la giustizia di esclusione è per natura una violenza. [...] La giustizia civile è talvolta confiscata e serve da braccio armato dei gruppi dominanti. Essa esprime allora una sorta di violenza privata, [...] devastante e a volte mortifera al momento dell' esecuzione delle sentenze"*<sup>1691</sup>. Il magistrato caldeggiava, pertanto, un rafforzamento sia delle procedure di mediazione per il 'recupero' dei condannati, sia delle capacità di ascolto, comprensione, deliberazione e semplificazione esplicativa dell' istanza giudicante, azzardando una previsione non del tutto incompiuta: *"semmai fosse possibile concepire una giustizia penale non-violenta, essa dovrebbe funzionare sulla base soltanto del reinserimento sociale del delinquente e del ristabilimento di un accordo con la vittima"*<sup>1692</sup>.

All' epoca in cui era postulante presso la comunità dell' Arca di Bonnetcombe, il pastore e professore Frédéric Rognon prestava servizio come cappellano nel carcere francese di massima sicurezza di Rodez; la sua critica posteriore al sistema giudiziario maturò, quindi, nella vicinanza quotidiana a quanti, da una parte e dall' altra delle sbarre, subivano l' indicibile peso della falsa alternativa tra ergastolo e pena di morte, tra la lenta agonia della totale privazione di libertà e la scandalosa immoralità dell' assassinio legale: *"il carcere a vita e la condanna capitale sono delle 'soluzioni' solo agli occhi di coloro che preferiscono le reazioni passionali all' analisi riflessiva. Sono sintomatiche di una visione a breve termine, [ma] non fanno che rafforzare la logica punitiva, senza offrire alcuna possibilità di riparazione"*<sup>1693</sup>. Secondo Rognon, dunque, da luogo di destrutturazione della persona

<sup>1690</sup> Olivier, *Le Devoir*, in: *Nouvelles de l' Arche*, anno XXXV, n° 2, novembre-dicembre 1986; pp. 25-31.

<sup>1691</sup> Yves Chevallier, *Pour une justice non-violente*, *Nouvelles de l' Arche*, anno XXXIX, n.6, luglio-agosto 1991, pp. 217.

<sup>1692</sup> Yves Chevallier, *Pour une justice non-violente*, *Nouvelles de l' Arche*, anno XXXIX, n.6, luglio-agosto 1991, p. 225.

<sup>1693</sup> Frédéric Rognon, *Du délit et de la peine: refuser de choisir entre le mal et le pire*, in: *Nouvelles de l' Arche*, anno XLII, n. 5, maggio-giugno 1994; pp. 122.

la prigione sarebbe da riconvertire in centro di ascolto, educazione, emancipazione e sostegno spirituale: “*se un crimine non può essere cancellato, la conversione, la guarigione, la risurrezione del criminale sono la migliore riparazione che si possa umanamente auspicare, con l’aiuto di Dio*”<sup>1694</sup>. In linea generale, quindi, possiamo affermare che, almeno in ambito giuridico, l’Arca post-Lanza ha abbracciato nel suo complesso le ‘esposizioni’ moderno-coloniali dominanti, come dimostra anche la sua partecipazione nell’organizzazione di un forum sul ruolo della non-violenza nelle lotte per i diritti umani<sup>1695</sup> tenutosi a Parigi nel 1989.

### 5.3.2 Prospettive ‘classiche’ dell’anarchismo sul diritto

I ‘classici’ dell’anarchismo occidentale non hanno lesinato riflessioni su quell’entità, detta ‘stato’, preposta con i suoi vari organi e poteri alla conservazione di un ordine legale prescrittivo. William Godwin<sup>1696</sup> fu tra i primi e più eleganti critici dell’ordinamento giuridico moderno-coloniale, ritenuto non solo innecessario, ma del tutto controproducente, giacché congela la sperequazione economica attraverso la legge. Egli considerava, in particolare, lo stato come “*un’istituzione giuridica avversa al benessere universale e la proprietà il più grande ostacolo al benessere di tutti. Il vero saggio [...] ricerca solo il bene universale. Né egoismo, né ambizione lo motivano, né la ricerca di onori e gloria. Non conosce l’invidia. Ciò che gli concede il riposo dell’anima è il fatto di considerare ciò che ha conseguito in relazione a ciò che deve conseguire e non in base a quanto gli altri hanno ottenuto*”<sup>1697</sup>. Rintracciava nell’idolatria della violenza l’asse dello status quo, insieme a quella del sapere: benché pensasse che “*l’uomo non dovrebbe dare troppo credito a coloro che gli sono superiori per saggezza e scienza*”<sup>1698</sup>, laddove costoro sono parte delle élites dominanti, omaggiava volentieri la superiorità dovuta a merito e competenze, dimostrata in particolare da costruttori ed educatori. La condotta umana avrebbe potuto, a suo avviso, seguire molto semplicemente le ‘regole della giustizia universale’ colte dalla ‘comune ragione’: “*lungi da noi l’irritazione, l’odio, la passione, ci occorre la riflessione calma, il giudizio sobrio, la discussione leale*”<sup>1699</sup>. L’imposizione di qualsivoglia azione o decisione avrebbe reso quest’ultima automaticamente deprecabile; nutriva, piuttosto, sommo rispetto per “*quella ‘forza sovrana’ che è la persuasione*”<sup>1700</sup>. Il singolo avrebbe così imparato a governarsi da sé, rifiutando ogni servilismo preteso o subito e minimizzando il ricorso ad un’autorità statale incline al dispotismo. Il mito del ‘contratto sociale’ rispecchiava, a suo

---

<sup>1694</sup> Ibidem, p. 127.

<sup>1695</sup> Cfr.: AAVV, *La non-violence dans les luttes pour les droits de l’homme*, Centre M. L. King, Losanna, 1990.

<sup>1696</sup> Per una trattazione dettagliata della sua vita e del suo pensiero si rimanda a: Peter Marshall, *Demanding the impossible: A history of anarchism*, Fontana Press, Londra, 1993; pp. 191-219. Ci limitiamo qui ad evidenziare come Godwin avesse tratto ispirazione da Tom Paine, autore de ‘I diritti dell’uomo’ nel 1792, il quale aveva a sua volta sostenuto, in linea con gli assunti liberali, che l’ordine naturale e sociale é indipendente e può prescindere dalla presenza attiva di un governo. Nell’opera ‘Political Justice’ del 1793 espone una serie di principi che sarebbero poi diventati centrali nelle analisi anarchiche dei secoli successivi, in particolare: l’associazione tra stato e guerra; la separazione dell’umanità in stati come fonte di odio e dissenso; la disumanità dei pregiudizi nazionali; il dispotismo intrinseco a qualunque forma di governo; la funzione del diritto positivo come protezione per i ricchi e i potenti contro i poveri e gli oppressi; il carattere machiavellico, imperniato quindi su violenze e astuzia, della statualità.

<sup>1697</sup> Hem Day, *Anarchie et Non-violence*, citato in: Jean-Pierre Jacquinet (a cura di), *Violence, Non-violence, Anarchie*, Supplemento a Rivista ‘Le Libertaire’ n. 77, Le Havre, Francia, 1987: p. 27.

<sup>1698</sup> Hem Day, *A l’école de Godwin: La Non-violence comme Technique de Libération*, Éditions Pensée et Action, Parigi, Bruxelles, 1953; p. 3.

<sup>1699</sup> Ibidem, p. 2.

<sup>1700</sup> Ibidem.

parere, il processo di ‘feticizzazione’ tecnica e procedurale di una falsa razionalità, che presumendosi oggettiva e permanente si rivelava “*l’ennesima manifestazione di un potere essenzialmente irrazionale e ingiusto*”<sup>1701</sup>. La ‘ragion di stato’ snatura e aliena le volontà individuali, che la riproducono e legittimano agglomerandosi nell’opinione pubblica: se questa ambivalente entità collettiva fosse stornata non semplicemente dal governo di turno, ma in generale dall’accettazione acritica della ‘forma stato’, la strada per l’anarchia sarebbe spianata. Per chi vive secondo la ragione innata, invece, non vi sarebbe bisogno alcuno di patti formali, mere imposizioni ideologiche perpetuanti l’oppressione di una minoranza sulla maggioranza: come in una sorta di ‘battesimo laico’, “*il soggetto è ricevuto in seno allo Stato, stando a significare che al di fuori della Repubblica non vi è salvezza alcuna*”<sup>1702</sup>. Nello stato borghese, social- o liberal-democratico, è sempre la classe piú ricca (o piú avida di ricchezze) a legiferare di fatto a proprio favore, elevando l’oppressione e l’ingiustizia a sistema. Godwin riteneva, pertanto, che è a causa della delega se “*i lavoratori sono rimasti degli eterni schiavi del lavoro salariato*”<sup>1703</sup>. Altro punto debole della legge era a suo avviso la sua generalità, un ‘letto di Procuste’ rispetto alle infinite possibili attività: si chiedeva come il diritto potesse pretendersi conforme all’unica ‘Ragione’ alla luce delle innumerevoli disposizioni contrastanti al suo interno. Inferiva allora che se lo stato “*fosse del tutto conforme alla Ragione, non avrebbe motivo di esistere*”<sup>1704</sup>. Il sistema di credenze, norme, divieti e punizioni comunemente noto come ‘stato’, non si limita, secondo Godwin, ad assecondare e rafforzare gli interessi di legislatori, giudici e governanti, sentinelle dei privilegi delle classi benestanti, ma riduce le menti ad una condizione miserabile di stagnazione e assoggettamento, non diversamente, secondo lui, dalle convinzioni religiose. Scuotere l’umano dal torpore significa, da questa prospettiva, “*dissipare le chimere e far nascere in lui l’esigenza legittima di non essere piú una cosa*”<sup>1705</sup>. Non mancava perciò di celebrare la pazienza come dote invincibile e la libertà quale fermento di ogni virtù collettiva. La stessa punizione giudiziaria era non solo considerata immorale, ma di fatto equivalente a una tacita ammissione di ‘imbecillità istituzionale’, incapace di cogliere l’incidenza dell’ambiente circostante sul ‘criminale’. Questo è, piuttosto, da persuadere con intelligenza e solo in caso di particolare pericolosità da sottoporre a costrizioni momentanee, temperate da gentilezza e relazioni conviviali; piuttosto che da tribunali e avvocati, i contenziosi sarebbero stati risolti da raccomandazioni di giurie popolari ‘ad hoc’.

Piotr Kropotkin<sup>1706</sup> approfondí le riflessioni del suo predecessore inglese, a partire dal riconoscimento che qualsiasi legislazione é plasmata in base agli interessi specifici della classe dirigente che la elabora; nelle sue accurate analisi storiche dimostrava che raggruppamenti umani fattivamente ‘anarchici’ non erano mai stati utopici, facendo risalire le origini della legge ad antiche superstizioni, in particolare ai decreti dei conquistatori, che avevano selezionato e canonizzato usi e costumi altrui a proprio vantaggio, ponendo l’arma del guerriero al servizio della sanzione sacerdotale. Nell’evoluzione umana individuava una tensione ‘naturale’ dalle aggregazioni in villaggi

<sup>1701</sup> Jean-Louis Boireau, *Godwin et la critique radicale du droit*, in: ‘De quel droit? Droit et anarchie’, Rivista Réfractons n. 6, inverno 2000; p. 19.

<sup>1702</sup> Ibidem, p. 27.

<sup>1703</sup> Hem Day, *A l’école de Godwin: La Non-violence comme Technique de Libération*, Éditions Pensée et Action, Parigi, Bruxelles, 1953; p. 3.

<sup>1704</sup> Ibidem, p. 22.

<sup>1705</sup> Ibidem, p. 33.

<sup>1706</sup> Si veda: Peter Marshall, *Demanding the impossible: A history of anarchism*, Fontana Press, Londra, 1993; pp. 309-338.

autonomi alla centralizzazione prima monarchica (retta sulla ‘triplice alleanza’ tra soldati-signori, avvocati e clero), poi repubblicana, passando per le libere città confederate, fino all’abolizione culminante dello stato. Classificava, inoltre, le norme statuali esistenti e potenziali sulla base di tre funzioni protettive, rispettivamente della proprietà (sfruttamento alienante del lavoro umano), dei governi (conservazione costituzionale della macchina amministrativa asservita alle élites) e delle persone (prevenzione della delinquenza e garanzia di sicurezza), dimostrandone il carattere inutile e dannoso. Se la proprietà non fosse stata più privata, la delinquenza si sarebbe certamente ridotta insieme alle galere, da lui dette ‘scuole di crimine’, impossibili da ‘riqualificare’ perché intrinsecamente degradanti: “*la miglior cura per tendenze antisociali – sosteneva Kropotkin – è da rintracciarsi nella simpatia umana*”<sup>1707</sup>, nella cura fraterna, in un trattamento equo, solidale e onesto. Non riteneva, tuttavia, oltraggioso definire giudici, poliziotti e delatori “*la razza più impura sulla faccia della terra*”<sup>1708</sup>. Trovava nel pensiero di Jean-Marie Guyau (1854-1888), in particolare nella sua filosofia morale improntata all’assenza di obblighi o sanzioni e all’elogio della sovrabbondanza naturale, un esempio ammirevole di etica anarchica. Come Godwin ammetteva l’opportunità di avvalersi di lievi pressioni esterne e della reciproca censura per ovviare a condotte inappropriate, ma al tempo stesso riteneva che “*in una società in cui individui anti-sociali sono considerati malati e bisognosi di cure, la manipolazione psicologica può essere più coercitiva e tirannica dell’incarcerazione*”<sup>1709</sup>.

Michael Bakunin<sup>1710</sup> impennò la sua critica del diritto statale su un radicale ‘antiteologismo’, rigettando non solo qualsiasi religione dogmatica ‘antiscientifica’ o filosofia teistica, trappole a suo dire di un ‘dualismo sovramondano’, ma soprattutto ogni forma di discorso metafisico sul libero arbitrio. Era, infatti, del parere che proprio nel terreno di quest’ultimo ideale affondassero le radici tanto l’autorità gerarchica, quanto la disuguaglianza: “*quanti affermano la libertà metafisica dell’uomo (immortalità dell’anima / peccato originale / caduta) finiscono necessariamente per negarne la libertà reale, sociale e politica*”<sup>1711</sup>. Per eliminare il crimine, quindi, è necessaria un’azione sulle condizioni che lo rendono possibile; decostruiva così l’assunto di un individuo ontologicamente anteriore alla società, nonché la credenza in un contratto originario come asservimento collettivo e intenzionale allo stato. Contemplando la necessità di una morale immanente e plurale, la sua interpretazione della legge non rimandava né al giuspositivismo, di cui condannava l’aspetto coercitivo, né tantomeno al giusnaturalismo, per i suoi gusti troppo idealizzante, bensì a una sorta di ‘giusbiologicismo’ imperniato sulla “*libertà e spontaneità piena delle persone per regolare da sé le proprie relazioni reciproche, libere da minacce esterne*”<sup>1712</sup>. Si tratta, in altri termini, del libero sviluppo di forze universali latenti in ogni forma umana, ben

---

<sup>1707</sup> Ibidem, p. 31.

<sup>1708</sup> Peter Kropotkin, *Law: The supporter of crime*, citato in: Mother Earth, Institute for the study of nonviolence, Palo Alto, 1971.

<sup>1709</sup> Ibidem.

<sup>1710</sup> La traiettoria della sua vita e del suo pensiero sono state egregiamente ricostruite in: Peter Marshall, *Demanding the impossible: A history of anarchism*, Fontana Press, Londra, 1993; pp. 263-307. Basti ricordare che nel 1868 partecipò al secondo congresso della ‘League of Peace and Freedom’ a Berna, lo stesso durante il quale un anno prima a Ginevra erano stati invocati per la prima volta gli ‘Stati Uniti d’Europa’. Il suo tentativo di far virare i convenuti verso l’ideale anarchico della rivoluzione sociale, come condizione imprescindibile per la pace internazionale, fallì e i suoi sforzi si concentrarono allora sull’Associazione Internazionale dei Lavoratori diretta da Marx.

<sup>1711</sup> Aníbal D’Auria, *Anarquismo y derecho: Una aproximación a Bakunin*, in: El anarquismo frente al derecho, Grupo de Estudio sobre Anarquismo, Buenos Aires, 2007; p. 54.

<sup>1712</sup> Ibidem, p. 58.



differente da una visione di diritto positivo quale violenza sistematica da parte di un gruppo ristretto; a suo avviso, infatti, *“la morale dello Stato è completamente opposta alla morale umana; [...] tutto ciò che contribuisce alla potenza e alla crescita dello stato va bene, mentre tutto ciò che vi si oppone, anche l’azione umanamente più virtuosa, è un male”*<sup>1713</sup>. La rivoluzione diventava per Bakunin la fonte giuridica non-statuale per eccellenza, espressione ‘scientifica’ dell’umana solidarietà: processo costituente di nuove istituzioni libere, di un ordinamento imperniato su carte e patti federativi tra comunità autonome, protese a *“rispetto e amore per la vita, per il diritto, per l’umana dignità e per la libertà del prossimo, vale a dire di tutti gli esseri umani”*<sup>1714</sup>. L’emancipazione è, insomma, possibile grazie a relazioni di dialogo e mutuo sostegno: solo così la libertà di ciascuno, confermata da quella degli altri, può espandersi all’infinito.

All’estremo opposto rispetto al pensatore russo si ritrova l’opera e il pensiero del maggior esponente del cosiddetto ‘anarco-individualismo’, Johann Kaspar Schmidt, meglio noto come Max Stirner<sup>1715</sup>. Nella sua celebre opera ‘L’Unico e le sue proprietà’, incentrata sulla *“fase effervescente e dissolvente della libertà”*<sup>1716</sup>, distingueva innanzitutto la rivoluzione dalla ribellione: la prima portatrice di nuove istituzioni, la seconda moto estemporaneo di indignazione. Esprimeva allora la preferenza per quest’ultima, ‘esplosione dell’unicità’ sulla realtà, scevra da qualsiasi mira di rovesciamento sistemico in uno slancio di puro egoismo anomico: *“è l’io che decide se ho ragione: al di fuori di me non vi è alcun diritto, né alcuna giustizia. [...] È la maniera di essere di quanti sanno apprezzarsi, ciascuno secondo il proprio egoismo: la forza, in effetti, precede il diritto e, invero, a buon diritto”*<sup>1717</sup>. Consapevole che *“insorgere contro qualsiasi collettività è tanto vano e mortale, quanto pretendere di tagliarsi fuori dalle realtà naturali”*<sup>1718</sup>, Stirner prefigurava non tanto una comunità libertaria alternativa alla società coercitiva, quanto una ‘unione di egoisti’: qui ciascuno poteva imporsi sugli altri componenti facendo leva sulle proprie facoltà e abilità, in assenza di freni etici, legami di fedeltà o identità di gruppo: *“l’unione non è che un mezzo, è la spada che rafforza la tua potenza naturale; l’unione esiste per te e grazie a te, mentre la società esige molto da te ed esiste anche senza di te; in breve, la società è sacra, l’unione è tua; la società si serve di te, tu ti servi dell’unione”*<sup>1719</sup>. Il significato di libertà si appiattiva, in questo modo, sulla possibilità di utilizzare il prossimo per accrescere la propria individualità, in un rapporto di fatto dispotico: ad accomunare due individui non è più l’appartenenza al medesimo genere umano, ma la comune pretesa di unicità, in una spietata logica per cui può vantare diritto solo chi ha potere. È bene, quindi, precisare a questo punto che soltanto le ‘tesi rivoltose’ di Stirner, ma non quelle rivoluzionarie di Bakunin, il quale come abbiamo visto approvava un quadro di diritto non statale, cadono in quel calderone affrettatamente chiamato ‘antigiuridismo’. Benché entrambi concordassero nel ritenere che “il

---

<sup>1713</sup> Citato in: Marco Cossutta, *Une comparaison entre Stirner et Bakounine: Réflexions sur le droit et l’anarchisme*, in: ‘De quel droit? Droit et anarchie’, Rivista Réfractons n. 6, inverno 2000; p. 61.

<sup>1714</sup> Ibidem.

<sup>1715</sup> Per la prospettiva teorica e la biografia di Max Stirner (1806-1856), si veda: Peter Marshall, *Demanding the impossible: A history of anarchism*, Fontana Press, Londra, 1993; pp. 220-233.

<sup>1716</sup> René Furth, *Formes et tendances de l’anarchisme*, Librairie Publico, Parigi, 1967 ; p. 31.

<sup>1717</sup> Marco Cossutta, *Une comparaison entre Stirner et Bakounine: Réflexions sur le droit et l’anarchisme*, in: ‘De quel droit? Droit et anarchie’, Rivista Réfractons n. 6, inverno 2000; p. 55.

<sup>1718</sup> René Furth, *Formes et tendances de l’anarchisme*, Librairie Publico, Parigi, 1967 ; p. 26.

<sup>1719</sup> Marco Cossutta, *Une comparaison entre Stirner et Bakounine: Réflexions sur le droit et l’anarchisme*, in: ‘De quel droit? Droit et anarchie’, Rivista Réfractons n. 6, inverno 2000; p. 56.

*comportamento dello stato è l'espressione del suo potere, della sua violenza, ma esso lo chiama 'diritto', mentre quello dell'individuo è un 'crimine'*"<sup>1720</sup>, Stirner non poté, inchiodando l'essenza di ogni autorità all'esercizio della forza repressiva, divincolarsi dalla logica realista di un'incessante guerra titanica tra 'unici'. Affine a quello di Stirner, fu anche il pensiero di Émile Armand (1872-1962), in cui, benché individualista, l'incompatibilità tra l'ideale di anarchia e il ricorso a mezzi violenti divenne ancora più marcata.

#### 5.3.4 Il diritto come strumento di non-violenza

Operando un vertiginoso salto prospettico, è possibile accostarsi al nesso fra diritto, anarchia e non-violenza<sup>1721</sup> a partire dalle argomentazioni, anche contrastanti fra loro, di alcuni giuristi, intellettuali e filosofi del diritto europei contemporanei, addotte in risposta a quell'insieme di posture, di matrice non solo libertaria, generalmente definite 'anti-giuridismo'. Partendo dai fondamenti, il professor Sergio Cotta metteva in risalto in che modo sia l'ordinamento giuridico in senso lato, sia il principio di legalità svolgono l'imprescindibile compito di garantire la protezione della popolazione dalla minaccia, sempre latente, della guerra; l'anti-giuridismo, che ne confuta invece il valore dalle prospettive più disparate<sup>1722</sup>, presenterebbe la legge come "*mera forma esterna di un atto di volontà cui essa si limita a conferire il supporto minaccioso di una sanzione punitiva: civile, amministrativa, penale*"<sup>1723</sup>. Sin dalla riformulazione kantiana della concezione classica come 'forma dell'essere', la legge aveva assunto il significato di prescrizione universale in grado di rendere compatibili, simmetriche e reciproche due o più volontà particolari, concretizzando così il principio di giustizia nel diritto<sup>1724</sup>. La svalutazione di quest'ultimo sarebbe, pertanto, molto rischiosa, equiparando, ad esempio, il comportamento legale di comuni cittadini alle norme di autoregolazione interna tra membri della stessa associazione a delinquere, sfumando la distinzione per cui la prima è 'legalità-contro', la seconda 'legalità-per'. Con un ottimismo addirittura maggiore di quei suoi accaniti partigiani statalisti, inquietati dal globalismo incalzante e convinti "*che un'istituzione che imporrebbe le sue regole all'umanità non sarebbe certamente la panacea, ma potrebbe in parte rimediarevi*"<sup>1725</sup>, il diritto si staglia per Cotta come una 'struttura di pace' dal carattere intrinsecamente anti-conflittuale

---

<sup>1720</sup> Ibidem, p. 60.

<sup>1721</sup> Cfr.: *La non-violence et le droit*, Alternatives Nonviolentes, n. 66, dicembre 1987; *La loi et moi*, Non-violence Actualité, maggio-giugno 2003.

<sup>1722</sup> Il professore menziona, tra gli ambiti di pensiero inclini all'antigiuridismo, alcune correnti del formalismo giuridico, del neo-cognitivismo etico, del soggettivismo morale, edonistico o spiritualista, del decisionismo politico. Quest'ultimo, in particolare, insiste sulla pura volontà del legislatore, capace di trasformare in diritto persino l'arbitrio.

<sup>1723</sup> Sergio Cotta, *Il diritto: struttura di pace – Un'analisi fenomenologica*, in: Studi Cattolici, n. 373-374, 1992; p. 196.

<sup>1724</sup> Kant faceva la distinzione tra norma etica e norma giuridica. La prima è un imperativo che prescrive non solo una certa azione, ma anche una determinata intenzione soggiacente; poiché questa intenzione è accessibile solo all'agente, ne consegue l'impossibilità di imporre dall'esterno una norma etica. Sommo comandamento diventa, quindi, l'autonomia, la capacità cioè di fissare da sé, in piena coscienza, delle regole pratiche e ragionevoli da seguire. La seconda è invece il comando o il divieto, questa volta esterno, di un'azione nel mondo sensibile, indipendentemente dall'intenzione retrostante. Tra le norme giuridiche, quindi, Kant separava quelle di diritto positivo, storiche, codificate e costrittive, da quelle di diritto naturale, principi generali, immutabili, universali e atemporali di libera coesistenza tra individui razionali, non formulati da alcun legislatore, né imposti da autorità giudiziarie, ma oggetto di libere discussioni; 'naturale', quindi, era per Kant sinonimo di 'umano'. Dalla norma etica, quindi, il diritto naturale si differenzia in quanto non riguarda la sfera delle intenzioni e può essere, come un modello ideale, declinato col tempo sotto forma di diritto positivo in base a tempo, luogo e circostanza.

<sup>1725</sup> Ronald Creagh, *Au-delà du droit*, in: 'De quel droit? Droit et anarchie', Rivista Réfractations n. 6, inverno 2000; p. 87.

(come se pace e conflitto fossero antinomici<sup>1726</sup>). Di avviso leggermente diverso era stato, a tal proposito, Lanza del Vasto, prendendo spunto dalla classica distinzione sociologica di Ferdinand Tönnies (1855-1936): *“La società primitiva è sempre una famiglia, una tribù, una comunità. Tutti i membri sono legati dall’interno. Poi ha inizio la costruzione meccanica di una società in cui ciascun umano è esteriormente un ingranaggio rispetto a tutti gli altri; il tabù è allora rimpiazzato dalla legge scritta e fabbricata. [...] Le pastoie esterne crescono man mano che la disciplina interiore diminuisce; se non ti governi da solo, ti governeremo per limitare i danni. Così le legislazioni tribali sono rudimentali, indiscusse e generalmente non scritte, mentre il codice civile o criminale delle società poliziesche è costituito da un’enorme massa di articoli; occorrono vite intere per conoscerlo nel dettaglio; eserciti di avvocati, di giuristi, di giudici passano le loro esistenze a discuterne, corpi legislativi a riformarli e non c’è nulla in questa massa amorfa che non sia oggetto di contestazione o discussione. [...] La tribù da noi concepita è un corpo vivente, che pertanto si sviluppa”*<sup>1727</sup>. Il giurista avrebbe proseguito, dal canto suo, la disamina individuando quattro principi transculturali e transtemporali di ogni ordinamento giuridico ‘propriamente detto’:

- Centralità dell’umano, inteso come soggetto capace di intendimento e volontà, essenzialmente uguale ai membri della stessa specie e diverso da altre forme viventi;
- Dialogo e consenso, esemplificato dal contratto, caratteristico di un passaggio dall’esercizio della potenza al rispetto dei rapporti intersoggettivi;
- Certezza delle pene sulla base di una responsabilità personale oggettiva;
- Giudizio disinteressato effettuato da un terzo e parità delle controparti nel processo.

Il diritto sarebbe, dunque, in netta antitesi rispetto al ‘dominio sregolato della violenza’, sebbene alcune varianti, dirette o strutturali, di quest’ultima abbiano appreso come regolarsi, dosarsi, dilazionarsi, camuffarsi. Innumerevoli norme millenarie ascrivibili a varie tradizioni sapienziali compongono il fondamento di giustizia ordinatrice su cui si impernia l’elaborazione moderna (ma pur sempre coloniale) dei diritti umani. Al primo punto summenzionato corrisponde, quindi, l’ordine dell’essere, che *“comporta l’unione di uguaglianza e diversità personal-esistenziale, ossia la parità onto-esistenziale secondo rispetto e reciprocità”*<sup>1728</sup> fra le persone; il secondo si ricollega alla sfera dell’agire, secondo proporzionalità e simmetria; il terzo alla dimensione del reagire, in base a responsabilità personale e misura oggettiva; il quarto all’ambito del giudicare, in maniera imparziale ed equa. Sul piano del diritto naturale, non esteso da Cotta oltre la forma umana, i quattro principi si compenetrano, per poi traslarsi a livello sovranazionale. Il diritto, insomma, implica un impegno di coscienza co-responsabile per assicurare una convivenza pacifica, obbligando il legislatore ad armonizzare la legalità secondo giustizia.

Per chiarire questo punto, il professore distingueva altrove<sup>1729</sup> l’ambito della filosofia del diritto da quello della teodicea: se la prima studia l’esperienza giuridica, trasversale rispetto a storie e culture, come elemento fondamentale dell’esistenza umana, la seconda si interroga sull’esistenza del male nel mondo e nell’umano in relazione al Divino. L’aspirazione a un ‘giudice trascendente’, che supplisca alle insufficienze umane, ha contraddistinto i più svariati sistemi di senso nella comune e diversa

<sup>1726</sup> Cfr.: Elena Camino e Angela Dogliotti Marasso (a cura di), *Il conflitto: rischio e opportunità*, Edizioni Qualevita, Torre dei Nolfi, 2004.

<sup>1727</sup> Ibidem, pp. 175-176.

<sup>1728</sup> Sergio Cotta, *Il diritto: struttura di pace – Un’analisi fenomenologica*, in: Studi Cattolici, n. 373-374, 1992; p. 197.

<sup>1729</sup> Sergio Cotta, *Quidquid latet apparebit. Il problema della verità del giudizio*, in: *Scritti di filosofia e religione*, Rubettino, 2019; pp. 235 e seguenti.

ricerca di approssimazioni a Quello: come è ben espresso nella tradizione islamica, Allah é al tempo stesso Giudice (al-Ḥakīm) e Giustizia (al-‘Adl), meta e parametro della giustizia umana. Dal momento che ordine e pace sono costantemente da ripristinare nonostante distorsioni e infrazioni, questa periodica operazione non può avvenire in una qualsiasi comunità politica, anche sub-statale o non nazionale, mediante l’esercizio della forza, ma con l’intercessione di un giudizio ‘razionale’. Di conseguenza, quanto al ruolo specifico del giudice, Cotta evidenziava almeno quattro caratteristiche. Innanzitutto, egli è indissociabile dalla controversia. In secondo luogo, suo proposito é giungere, attraverso un complesso processo discernitivo, ad una verità conciliativa tra opposti punti di vista, sulla base del fatto o atto contestato, dell’effettiva qualità della volontà sottesa, del grado di conformità delle prove alla legge e all’ordinamento giuridico nel suo complesso. Previamente rispetto al giudizio, può essere necessaria anche un’opera di bilanciamento, condotta sulla base del criterio di equità e non della mera compatibilità con il dettato normativo. In seguito a tale accertamento, il giudice dichiara la verità ricostruita e delibera su diritti e doveri dei contendenti. Non si può, quindi, ‘fare giustizia’ senza aver prima ‘svelato’ la verità. Il giudice, inoltre, dovrebbe essere *tertium*, sovraordinato cioè rispetto al fine dell’accertamento, nonché indipendente, imparziale, disinteressato e, soprattutto, moralmente integro. Uno dei problemi più annosi che questi deve affrontare è la temporalità della verità accertata nel corso del processo discernitivo: conoscere il fatto, l’atto, la volontà e la persona implicata, come pure l’esame, le valutazioni e la decisione finale sono tutti momenti passati da ricondurre al presente e di cui prevedere le ripercussioni future. Sebbene la fattispecie non sia ridicibile a nessuno degli elementi presi isolatamente, il giudice dovrà estrapolare una verità sintetica ad esse aliena, con l’ausilio, in quest’opera solitaria, di prove, testimonianze, ritrattazioni, confessioni. Nondimeno, per quanto si sforzi e anche se mosso da uno slancio di immedesimazione nelle sofferenze del colpevole, al giudice resterà sempre preclusa la verità integrale, impotente ai fini di una ricomposizione autenticamente conciliativa dei rapporti. Va da sé, infatti, che non spetta al giudice imporre il perdono, più prossimo alla carità che alla giustizia. Riassumendo, quindi, sono almeno tre secondo Cotta le principali conferme dell’inevitabile imperfezione di qualsiasi verdetto umano:

- L’estraneità della coscienza di chi formula quest’ultimo dalla collocazione spazio-temporale dell’evento;
- La solitudine nella dimostrazione della verità;
- L’impotenza di fronte alla riconciliazione e al perdono.

Pur rassegnato al fatto che qualsiasi suo giudizio resti una ‘verità’ necessariamente provvisoria, nessun giudice può rifiutarsi di giudicare. L’immane scarto fra sentenza e verità genera piuttosto per Cotta un’aspirazione profondamente radicata in qualsiasi coscienza arbitrale: l’esigenza talora di un riferimento divino, talaltra della ‘voce impersonale della storia’, accolta come giudizio auto-riflessivo dell’umanità.

Bruno Montanari, tra i pochi altri filosofi del diritto italiani ad aver riflettuto e dibattuto sul tema della non-violenza negli ultimi decenni, si è allineato con i suoi detrattori nel ritenere che la visione del mondo e la pratica da essa dischiusa conterrebbe un sorprendente tasso di violenza sia materiale, sia ideologica. Se intesa pragmaticamente come ‘nonviolenza’, essa si rivela una modalità d’azione metodica, mossa dall’obiettivo etico-umanitario del minor male possibile; in quest’ottica, chiunque voglia preservare la purezza morale, propria o altrui, nella selezione dei mezzi adoperati finisce per abbandonare il mondo dell’azione finalizzata nelle mani di chi si sforza, senza badare all’autodisciplina, di comprendere che genere di pace, libertà o giustizia conseguire con la lotta politica concreta. Ne consegue in primis che la violenza non è vista come un vizio, ma solo come tecnica sconveniente; in secondo luogo, la scelta dei mezzi precede quella dei fini; in terzo luogo, la politica viene ad essere concepita come una forza pre-giuridica che consente al diritto di imporsi, in

quanto volontà normatrice tesa “*a codificare rapporti di forza sociologicamente determinati*”<sup>1730</sup>. Sfugge, tuttavia, secondo Montanari, un’ulteriore concezione del diritto come regolarità del comportamento e misura nelle relazioni fra soggetti, capace di fissare regole nei conflitti e sanzionarne l’osservanza e la trasgressione. È in questo senso, quindi, che il diritto può essere interpretato come compatibile con la non-violenza, giacché a quest’ultima, detta anche ‘legge dell’amore’, manca la ‘smisurata arbitrarietà’ propria della violenza. Nell’immediato dello scontro socio-politico è, tuttavia, necessario ‘esaurire le fonti di potere’ dei dominatori mediante ‘costrizioni nonviolente’; la stessa logica della politica è, secondo Muller, una vera e propria ‘economia della violenza’, rispetto alla quale la nonviolenza si iscrive come azione diretta più efficace e meno distruttiva. Le ambiguità delle argomentazioni di Muller inducono Montanari, in maniera altrettanto erronea perché generalizzante, ad attribuire una sorta di ‘anarchismo teoretico’ alla dottrina nonviolenta “*nel senso che, alla costruzione di un sistema organico di concetti, viene volutamente sostituita una attenzione esclusiva per i tratti differenziali contingentemente propri della sua pratica d’azione, la quale [...] finisce per manifestarsi come una scelta del tutto spontaneistica, logicamente inorganica ed episodica. Ne consegue che è solamente sulla differenzialità inerente ad ogni singola scelta d’azione che si fonda la ‘libertà’ e ‘creatività’ esistenziali della nonviolenza*”<sup>1731</sup>. Solo una postura ‘filosofico-coesistenziale’ potrebbe, secondo il giurista, fondare un orientamento realmente anti-violento nell’agire umano, una direzione universale della storia oltre i particolarismi politici.

Se dalla teorizzazione di Muller si passa all’accezione propriamente gandhiana (e non ‘gandhista’) di non-violenza, lo scenario cambia profondamente. Ad emergere, infatti, è la qualità strutturale dell’essere, parametro di ‘verità’ dell’azione storica del soggetto che ha sottomesso e sintonizzato ogni sua volizione al Divino. La violenza residuale, consustanziale alla nonviolenza per Muller, diventa in Gandhi il limite, l’errore, l’imperfezione umana, sempre temporanea, parziale, problematica, che però non intacca la filosofia soggiacente: si presuppone, in altri termini, “*la dominanza, nella definizione della realtà umana, dell’elemento metafisico su quello storico-politico*”<sup>1732</sup>. Parafrasando gli insegnamenti del Mahatma, il comandamento di non nuocere ad alcun essere vivente si rivela l’espressione meramente inferiore del principio di ‘ahimsa’, che in un’accezione più ampia esclude qualunque cattivo pensiero, impazienza, menzogna, odio, desiderio di male, possesso smodato di quanto altri abbisognano: “*l’ahimsa è una pratica di vita, in quanto ne è, al tempo stesso, una interpretazione globale, che costituisce la misura di ogni singola azione*”<sup>1733</sup>, un protendersi verso l’innocenza perfetta, all’amore puro verso l’intera manifestazione cosmica. Tuttavia, se chi non difende anche con la forza bruta il prossimo, salvo casi in cui è possibile agire altrimenti, commette una violazione indiretta del principio di non-violenza, è altrettanto importante ricordare che una verità nociva equivale a una menzogna, quindi anch’essa ad una forma di violenza. In conclusione, Montanari resta riduttivamente del parere che obiettivo dell’azione non-violenta non sia (o forse non vorrebbe che fosse) incidere sulle decisioni governative, bensì disobbedire a decisioni politiche violente, accettando le eventuali punizioni come testimonianza radicale di sincerità.

### 5.3.5 Il mito dello stato di diritto

<sup>1730</sup> Bruno Montanari, *La ‘violenza’ dei non violenti: un tentativo di lettura filosofica*, in: Sergio Cotta (a cura di), *Dimensioni della violenza*, vol. II, Japadre Editore, L’Aquila, 1984; p. 211.

<sup>1731</sup> Ibidem, p. 226.

<sup>1732</sup> Ibidem, p. 229.

<sup>1733</sup> Ibidem.

La letteratura specialistica e i discorsi ufficiali elevano ossessivamente il concetto di ‘stato di diritto’ a ideale laico supremo. Secondo il giurista francese Bernard Luisin, nozioni come ‘sovranità nazionale’, ‘servizio pubblico’ e ‘interesse generale’ avrebbero influito fortemente negli ultimi secoli sulle (co)scienze sociali occidentali. L’espressione ‘stato di diritto’ fu adoperata per la prima volta a metà ottocento dai giuristi francesi Maurice Hauriou (1856-1929) e Adhémar Esmein (1848-1913), in riferimento al principio di legalità e in opposizione sia allo ‘stato di fatto’, sia allo ‘stato di polizia’, regni a loro avviso dell’arbitrio. Mentre la stampa se ne impossessava, le sue varie rielaborazioni (non solo continentali) si sono da allora tripartite in varie direzioni semantiche:

- Sistema di norme pubbliche gerarchizzate;
- Limitazione del potere statale;
- Contenuto del diritto.

L’espressione ‘stato di diritto’ non prevede, quindi, la semplice sottomissione dello stato, in quanto persona giuridica, al diritto, ma anche il controllo da un lato giurisdizionale sui suoi stessi organi, dall’altro costituzionale sulle leggi. Lo stato di diritto, prodotto del razionalismo costruttivista, avanza pretese, puntualmente disattese, di controllo sull’intero ordine sociale, “*organizzato secondo regole che definiscono i diritti di ciascuno e assicurano le garanzie necessarie al rispetto di tali diritti*”<sup>1734</sup>. Questa concezione poggia, secondo Luisin, sulla visione idealizzata dello sviluppo illimitato di un ordine giuridico che permea menti e costumi, con effetti anche deleteri. Si osserva, comunque, che gran parte dei rapporti sociali si instaura ai margini del diritto, una conoscenza esaustiva del quale è praticamente impossibile anche per quanti sono alle prese con esso quotidianamente. Gli individui apprendono regole di condotta sociale nei contesti familiari, associativi, scolastici, professionali, ma lo stato di diritto cerca sistematicamente di sostituirsi e sovrapporsi ad essi. Non riconoscendo che un sistema giuridico funziona correttamente solo se si occupa dei ‘rapporti sociali residuali’, lo stato di diritto “*non può ammettere, senza attentare alla sua stessa essenza, che dei rapporti sociali si sottraggano alla sua presa*”<sup>1735</sup>; ambizione dei suoi sostenitori è rimpiazzare con la regola di diritto, pubblica o privata che sia, qualunque altra norma sociale, espandendosi verso ambiti sempre più ampi e ‘disumanizzando’ così tutti i rapporti interpersonali, trasposti sul piano del diritto positivo. Dalla società dell’‘imperialismo giuridico’ nasce quella del contenzioso: più si legifera, più cresce la propensione alla violazione delle regole, che diventano così minuziose da risultare insopportabili; incentivando i conflitti, inoltre, il diritto contribuisce allo sfaldamento del tessuto sociale. Lo stato di diritto ha bisogno per esistere di istanze abilitate a produrre norme pubbliche, generando una sorta di ‘panteismo normativo’ avulso dai fatti concreti del corpo sociale. Piuttosto che chiarificatrice, la piramide dello stato di diritto si rivela perciò un labirinto in continuo rimaneggiamento, dal momento che ogni nuova produzione normativa introduce sempre un certo grado di disordine: l’evoluzione della società, infatti, tende a moltiplicare le fonti del diritto attraverso, per esempio, il decentramento e la cooperazione intercomunale, le agenzie amministrative indipendenti, le codificazioni, la trasposizione di regolamenti e direttive dell’Unione Europea.

Lo stato di diritto appare, insomma, come un dogma indiscusso. Inflazione e instabilità normativa all’inseguimento dei mutamenti sociali, indebolimento della funzione stabilizzante del potere giudiziario, illegalità commesse dagli stessi funzionari amministrativi: sono solo alcuni dei fattori che avrebbero reso, secondo Luisin, il diritto una ‘fonte di insicurezza, opacità e complessità’.

---

<sup>1734</sup> Bernard Stirn, *Les sources constitutionnelles du droit administratif*, LGDJ, 1995; p. 13.

<sup>1735</sup> Bernard Luisin, *Le mythe de l’État de droit*, in: ‘Les Mélanges en l’honneur de François Borella’, Presses Universitaires de Nancy, 1999; p. 159.

Quando evitano decisioni precipitose, chiariscono i confini delle autorità, rafforzano la neutralità e prevengono gli abusi, le norme giuridiche statuali possono ergersi a garanzie procedurali; quando, invece, il formalismo diventa ipertrofico, lo stato risulta soffocante, offre sempre più cavilli sanzionatori e rischia di diluire il contenuto stesso del diritto. Si assiste allora a quella distorsione per cui il ‘diritto di fare’ si trasforma in ‘facoltà di impedire’, cui i ‘tecnici delle regole’ ricorrono per “*frapporre ostacoli in vista di un fine inconfessato, ammantandosi delle virtù del difensore della legalità*”<sup>1736</sup>: si produce, in tal modo, lo svelamento del diritto in tutta la sua nuda e ben poco protettiva strumentalità politica. Lo stato di diritto nasconde le ‘vessazioni autorizzate’ a cui espone i cittadini, in un susseguirsi di procedure burocratiche, ricorsi, riforme, proclami, ricombinazioni elettorali: tutte presunte innovazioni razionali di cui si sottace l’arbitrarietà. Anche l’autorevole François Borella, mentore e supervisore di Bernard Dupont nella redazione della tesi di dottorato in scienze politiche sull’opera politica di Lanza del Vasto (allegato n. 12), ha affermato a tal riguardo: “*il diritto e la giustizia non risiedono nel pandemonio dei testi giuridici, che come una valanga fa crollare la tradizionale gerarchia delle norme*”<sup>1737</sup>. Tre sarebbero, conclude Luisin, le cerchie di potere che ancora permettono al mito dello stato di diritto di perpetuarsi. In primis vi sono i formulatori del discorso politico, inclini ad incensare pubblicamente la presunta semplificazione, trasparenza e sicurezza giuridica come esigenze della società. In secondo luogo, l’amministrazione pubblica “*contribuisce attivamente a far regnare le apparenze*”<sup>1738</sup>, producendo regole sempre più farraginose. Più incisivi di tutti si rivelano, infine, i giuristi, sia docenti universitari, sia magistrati, considerati ‘specialisti’ iniziati alla giurisprudenza. In questi tre ambienti, lo stato di diritto svolge funzioni diverse, ma complementari: legittimante nel primo, preservatrice nel secondo, coesiva nel terzo.

### 5.3.6 Per una pluralità di ‘diritti anarchici’

Il giurista e obiettore di coscienza olandese, già professore di diritto costituzionale, Thom Holterman ha sostenuto la tesi<sup>1739</sup>, supportata da una cospicua bibliografia<sup>1740</sup>, secondo cui lo stato si sarebbe appropriato del concetto di ‘diritto’ per consolidare il suo dominio sulla società e sull’individuo. Accanto a quello statale sarebbe sempre esistito, tuttavia, un coacervo non monolitico di diritti non statuali, a cui fanno ricorso, spesso inconsapevolmente, anche gruppi e singolarità libertarie, talvolta immemori di quanto affermarono, tra i primi, gli stessi Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865)<sup>1741</sup> ed

<sup>1736</sup> Bernard Luisin, *Le mythe de l’État de droit*, in: ‘Les Mélanges en l’honneur de François Borella’, Presses Universitaires de Nancy, 1999; p. 170.

<sup>1737</sup> François Borella, *La Justice de Salomon, Réflexions sur le juste*, Mélanges PEISER, PUG, 1995; p. 51.

<sup>1738</sup> Bernard Luisin, *L’État de droit, rétrospectivement*, in: *Civitas Europa*, n. 37, Université de Lorraine, 2016; p. 181.

<sup>1739</sup> Thom Holterman, *L’anarchisme c’est réglé: Un exposé anarchiste sur le droit*, Atelier de Création Libertaire, Lione, 2013.

<sup>1740</sup> Per brevità si farà qui riferimento solo a due opere, entrambe in tedesco, fra quelle consultate e citate dall’autore sul diritto non statale: Hendrik Jacob Hamaker, *Het recht en de maatschappij* (Il diritto e la società), in: *Opere*, tomo VII, F. Bohn, Haarlem, 1913 [1888], pp. 19-133; Rolf Cantzen, *Weniger Staat – mehr Gesellschaft, Freiheit – Ökologie – Anarchismus* (Ancora meno stato – più società. Libertà – Ecologia – Anarchismo), Fischer Tassenbuch Verlag, Frankfurt a.M., 1987.

<sup>1741</sup> Cfr.: Peter Marshall, *Demanding the impossible: A history of anarchism*, Fontana Press, Londra, 1993; pp. 234-262. Proudhon fu il primo intellettuale occidentale in epoca moderna ad utilizzare l’espressione ‘anarchia’ nel 1840. La sua prospettiva in merito al diritto positivo è evoluta significativamente, giungendo ad ammettere l’esistenza di uno stato democratico federale. Difendeva, inoltre, una sorta di comunismo senza proprietà privata, fondato su un tessuto di società e comuni di mutuo soccorso. Celebrativo dell’orgoglio francese, era apertamente anti-semita. Riteneva, inoltre, che il

Élisée Reclus (1830-1905)<sup>1742</sup>: l'anarchia é la piú alta espressione dell'ordine. Sorto dall'humus ottocentesco di positivismo anti-religioso e attivo lungo l'intera traiettoria del movimento operaio europeo e nordamericano (ca. 1840 – 1939) come minoranza libertaria refrattaria sia all'idea di una 'dittatura del proletariato', quindi al socialismo statalista e centralizzato 'autoritario e democratico' di matrice marxista<sup>1743</sup>, sia al riformismo social-democratico, poi arricchitosi sino ad oggi grazie ai contributi del 'socialismo utopico'<sup>1744</sup>, dei consigli di fabbrica, dei sindacati, dell'individualismo radicale, dell'ecologia sociale, del vegetarianismo, dei femminismi e delle teorie 'queer', l'anarchismo punta innanzitutto ad una 'sovversione rigenerativa' della società: qualunque pratica di distruzione che non sia al contempo una costruzione, una proposta, un'alternativa (anche giuridica) immediatamente percorribile nella vita quotidiana, non è anarchica. Prioritario diventa in quest'ottica rendere i mezzi coerenti con i fini e concretizzare la morale professata. Extraparlamentari, antimilitariste, refrattarie alle pressioni di istituzioni religiose, attente ai processi di democrazia di base, alle piccole economie parallele, al consumo critico e alla libera attività scientifica 'anti-scientista', tendenzialmente internazionaliste, criticamente razionaliste e umaniste, le iniziative anarchiche e social-libertarie si prefiggono mutamenti collettivi all'insegna di libertà, giustizia e solidarietà senza alcun intervento di stato e capitale, anzi promuovendo movimenti prima di tutto pedagogici e culturali che preparino i singoli a vivere insieme facendone candidamente a meno. Aldilà del tipico processo decisionale conformato dal diritto statale esiste da sempre una molteplicità di 'diritti anarchici' elaborati in seno a 'sistemi tra pari'. In quest'ottica, anche la critica anarchica al sistema rappresentativo si dipana secondo uno schema noto: dal momento che le decisioni costrittive approvate, nella 'migliore' delle ipotesi, in parlamento non sono elaborate da tutti coloro che sono poi tenuti a sottostarvi, si creano relazioni verticali, oppressive e servili, segnate dalla faglia ordine/acquiescenza; il voto e l'elezione, tra partiti di fatto interscambiabili, assegnano ai rappresentanti un 'mandato in bianco', che consente loro di agire in base alla propria volontà, generando ciò che Holterman ha definito come 'legame di autorità unilaterale' o 'sistema di signoraggio': "*nelle elezioni organizzate periodicamente la popolazione designa i suoi stessi carcerieri*"<sup>1745</sup>. Radicalmente diversa è la situazione libertaria in cui i convenuti si attengono a impegni assunti volontariamente: anche l'anarchismo, che si propone come interprete del potere

---

suffragio universale era stato l'esito di un piano contro-rivoluzionario, che avrebbe persuaso le masse a cooperare per l'edificazione della loro stessa prigione.

<sup>1742</sup> Cfr.: Ibidem, pp. 339-344.

<sup>1743</sup> Secondo il modello marxista, un'avanguardia deve guidare le masse verso il socialismo futuro, mentre queste ultime si limitano solo a far ascendere il gruppo dirigente al potere (con il voto secondo i social-democratici, con la rivoluzione armata secondo i marxisti-leninisti), giacché il passaggio al socialismo deve compiersi attraverso un periodo di transizione (riforme in seno allo stato borghese per i social-democratici, dittatura del proletariato per i marxisti-leninisti); il modello bakuniniano, invece, prevede il rigetto di qualunque autorità politica, legittimando piuttosto l'azione diretta popolare organizzata senza gerarchia, né fase transitoria. È stato osservato che "*anarchia e nonviolenza sono due concezioni che partono da rifiuti di classe, e come rifiuti, tendenzialmente generalizzanti e totali, hanno avuto storicamente una base individuale, morale, religiosa*". La crisi, tuttavia, ovunque piú deleteria per il marxismo è stata la formazione di gruppi dirigenti non combattenti e separati dalle masse, rivelatisi autoritari laddove queste ultime non comprendevano le teorie da essi proposte: a tale degenerazione "*anarchici e nonviolenti non hanno partecipato, perché per loro la prassi ha preceduto*". [Fonte: Antonino Drago e Franz Amato, *Problemi storici del movimento marxista e nonviolenza*, in: Movimento Nonviolento, *Marxismo e Nonviolenza*, Editrice Lanterna, Genova, 1977; pp. 195-196]

<sup>1744</sup> Mentre il socialismo utopico di autori quali Robert Owen (1771-1858), Charles Fourier (1772-1837) ed Étienne Cabet (1788-1856) ambiva alla creazione artificiale e volontaria di comunità fondate sulla 'scienza sociale', molti esponenti del pensiero anarchico hanno invece ritenuto che società funzionanti senza stato esistono da sempre.

<sup>1745</sup> Thom Holterman, *L'anarchisme c'est réglé: Un exposé anarchiste sur le droit*, Atelier de Création Libertaire, Lione, 2013; p. 12.



costruttivo e creativo del popolo, può allora regolarsi mediante forme non statuali, quindi non moderno-coloniali, di diritto, non più interpretato come mero dispositivo deputato a garantire uniformità e prevedibilità a vantaggio del funzionamento del mercato. Prendendo spunto da studi antropologici su attriti e commistioni tra concezioni giuridiche occidentali e consuetudini normative in contesti oceanici e africani, Holterman individuava sette assunti centrali nel paradigma legalista liberale, che tanto l'anarchismo, quanto una parte della galassia non-violenta mettono ampiamente in questione:

- La società è formata da individui ben disposti rispetto all'intervento dello stato, in quanto convinti che le sue istituzioni agiscano per amore della popolazione;
- Lo stato dirige le persone con l'ausilio della legge;
- Le leggi perseguono obiettivi sociali;
- Le leggi riguardano indiscriminatamente tutti i cittadini;
- I tribunali sono preposti a servire la giustizia;
- Le sentenze, non sottoposte ad influenze esterne, si basano sull'unità di regole e dottrine imperative;
- La stragrande maggioranza dei cittadini ha interiorizzato a tal punto le leggi che, in caso di violazione, sarà la società stessa a reagire per pretendere la punizione e la conformità dei comportamenti trasgressivi.

Si tratta, a ben vedere, di un'impalcatura con pretese altamente ideologiche di dominazione da parte di un centro politico, nazionale o globale, su qualsiasi dinamica di auto-organizzazione locale e resistenza dal basso; vi sono sistemi culturali, fra mille esempi, in cui non esistono corrispettivi della parola 'comando' e qualsiasi interazione umana avviene in termini di parentela, vicinato, cooperazione, reciprocità, imperniata sul dono e sull'obbligo di solidarietà. La 'mano invisibile', che da cinque secoli contribuisce a sconvolgere e usurpare lo sterminato patrimonio di diversità giuridica dell'umanità, non è affatto imperscrutabile, né impersonale, ma occidentale: *"la distruzione di queste società si è messa in moto con la tratta degli schiavi, le guerre coloniali, la politica degli insediamenti e i programmi di industrializzazione"*<sup>1746</sup>. Nessuno stato oggi esistente, insomma, è stato il parto di un'immacolata concezione. Tra le scienze sociali moderne, l'antropologia giuridica si propone lo studio delle diverse forme parallele di diritto e di norme da esse strutturate, sebbene non tutti gli esponenti di questa disciplina, almeno nella penisola italiana, sembrano avere familiarità con il concetto, ben noto in Francia e a Lanza del Vasto, di 'pluralismo giuridico'<sup>1747</sup>; studiando, quindi, il diritto 'consuetudinario', detto anche 'autonomo', (ri)costruito presso popolazioni da ogni regione abitata del globo ben prima del colonialismo (esterno e interno), *"vi è almeno un elemento che salta subito agli occhi: non è necessario vincolare il diritto allo stato"*<sup>1748</sup>. Ciò non vale, ovviamente, solo per gli ex-possedimenti coloniali; tuttavia, arguiva lo studioso, la scissione del diritto dal suo contesto di maturazione, come nel caso dei 'modelli giuridici occidentali' ovunque 'paracadutati', lo

---

<sup>1746</sup> Ibidem, p. 25.

<sup>1747</sup> Holterman mette, a tal riguardo, in risalto l'esistenza di almeno due correnti, con fini nettamente opposti, di studi sulla molteplicità giuridica: la prima approfondisce e perfeziona le modalità con cui il diritto statale assorbe le norme e le istituzioni di diritto consuetudinario autoctono ('centralismo giuridico'); la seconda è interessata, invece, alle strategie di sopravvivenza messe in atto dagli ordini indigeni per resistere all'imposizione del sistema giuridico moderno-coloniale ('pluralismo giuridico'). Quest'ultima prospettiva ritiene *"fondamentalmente scorretto porre il potere costituito dello stato come nucleo della ricerca su altri sistemi normativi"*, anche se mascherato dietro il buon intento dell'unificazione. [Fonte: Ibidem, p. 28]

<sup>1748</sup> Thom Holterman, *L'anarchisme c'est réglé: Un exposé anarchiste sur le droit*, Atelier de Création Libertaire, Lione, 2013; p. 28.

rende ‘eteronomo’ e perciò violento, giacché finisce per fabbricarsi una base di convinzione popolare che lo iscriva col tempo nei costumi locali, soppiantandoli o pervertendoli. Particolari, le forme giuridiche autonome non sono da confondere con il diritto naturale, inizialmente divino e religioso, poi secolare e umanizzato, tradotto comunemente come libertà fondamentali a vocazione universale. In generale, facendo prova “*di una coscienza morale molto sviluppata e di un’etica personale piuttosto esigente*”<sup>1749</sup>, tanto le posizioni convenzionalmente ascritte all’anarchismo classico, quanto quelle successive ammettono la validità sia di norme etiche, sia di quei principi fondamentali di giustizia noti come ‘diritti naturali’. Fra di essi non mancano, a ben vedere, né il diritto alla divergenza, alla disobbedienza, alla secessione e all’insurrezione, né quello, tipico dell’armamentario giuspositivista, alla costrizione; quest’ultimo sarebbe adoperato in ambito social-libertario solo per ‘riabilitare’ artefici di atti criminali<sup>1750</sup> gravi, contemplando però l’evenienza in cui il reo può decidere di rinunciare ad ogni protezione giuridica, sottraendosi alla pena comminata ed esponendosi, con l’espulsione dalla comunità, ad una situazione di vulnerabilità soprattutto economica. A differenza di una democrazia radicale, in una comunità anarchica si eviterà di eliminare persino le dissidenze più deleterie, nello sforzo anzi di estendere la portata di quella norma giuridica che le tutela. Ronald Creagh<sup>1751</sup> non ha esitato ad evidenziare, a tal proposito, come le potenze occidentali, specialmente in quest’era multipolare, abbiano capziosamente invocato il diritto di insurrezione al fine di rovesciare regimi d’impaccio per i propri interessi geostrategici, senza però permettere una riflessione, soprattutto in seno alle proprie società, sull’opportunità stessa del diritto, riservato ad ‘addetti ai lavori’ come “*un oggetto troppo fragile per essere affidato al popolo sovrano*”<sup>1752</sup>. D’altronde, l’insegnamento scolastico e accademico del diritto prevede molto raramente che venga messa in discussione la sua evidente funzione di artificio al servizio delle oligarchie dello stato e del capitale. Piuttosto che un ‘diritto di proprietà’, leva di amplificazione del controllo statale, molte prospettive anarchiche legittimano, quindi, norme etiche e ‘consuetudinarie’ di possesso o custodia in base al lavoro svolto e ai bisogni essenziali, rifuggendo anche da usura e prestito con interesse: “*non è ‘barbara’ – domandava retoricamente Creagh, invitando a dislocare il proprio sguardo eurocentrico – una società in cui ‘tutto ciò che non è vietato è autorizzato’?*”<sup>1753</sup>. Il diritto libertario, insomma, si rivela sperimentale, intuitivo, pluriversale, coestensivo rispetto a quelle forze collettive dal basso che protestano, proteggono e propongono, senza restare nella vana e vaga retorica, un mondo migliore per l’umanità e tutti gli esseri viventi.

Come nel caso della non-violenza, inoltre, l’anarchismo non ambisce alla scomparsa dei conflitti, né all’abolizione di qualsiasi regola, obbligo o legame: anarchia non è sinonimo di anomia, né tantomeno è mossa da una teleologia deterministica. Piuttosto, la società libertaria, scevra da

---

<sup>1749</sup> Alain Perrinjoquet, *Idéal libertaire et idée de droit naturel*, in: ‘De quel droit? Droit et anarchie’, Rivista Réfractons n. 6, inverno 2000; p. 67.

<sup>1750</sup> Esistono correnti minoritarie di criminologia anarchica, di cui due esponenti sono Bruce Di Cristina e Jeff Ferrell, che studiano le interazioni fra resistenza alle autorità legali e pratica della criminalità, analizzano gli effetti del controllo su quest’ultima, critica i regimi di credibilità propagati dalla mitologia corporativa, denuncia severamente le ingiustizie legittimate dal diritto.

<sup>1751</sup> Sociologo e storico francese, Ronald Creagh è nato il 16 giugno 1929 ad Alessandria da padre inglese e madre egiziana, Intellettuale anarchico, ha insegnato ‘Civiltà nord-americane’ soprattutto presso l’Università di Montpellier. Ha pubblicato vari libri sugli Stati Uniti e, in particolare, sui movimenti libertari ivi sviluppatisi sin dal diciannovesimo secolo. Frequentatore del Centro Internazionale di Ricerche sull’Anarchismo (C.I.R.A.) sia di Losanna, sia di Marsiglia, è membro del comitato redazionale della rivista Réfractons dal 2012.

<sup>1752</sup> Ronald Creagh, *Au-delà du droit*, in: ‘De quel droit? Droit et anarchie’, Rivista Réfractons n. 6, inverno 2000; p. 80.

<sup>1753</sup> Ibidem, p. 84.

qualsivoglia prevaricazione e sfruttamento, si fonda su adesioni e franche promesse paritariamente concordate e pronunciate, in un ribaltamento a tutti gli effetti paradigmatico: “*se è vero che gli anarchici rifiutano l’organizzazione costrittiva che rappresenta lo stato, ciò non significa che rifiutino del tutto qualunque forma di organizzazione*”<sup>1754</sup>. Si riconosce pur sempre, anche in simili ambienti, che chiunque si avvalga di servizi pubblici essenziali (acqua potabile, corrente elettrica, trasporto ferroviario, gas, ecc...) non può sottrarsi a decisioni sovra-individuali, benché si preferiscano istanze di coordinamento improntate all’intesa: in un’organizzazione di base anarchica, il cui prototipo è la libera associazione, l’autoregolazione interna serve da una parte a dissipare la tentazione del desiderio di potere, dall’altra a mediare, magari attraverso un arbitro nominato dalle parti, in caso di dissidio. Holterman chiama, quindi, ‘diritto interazionale’ la formulazione di ogni contratto o assetto giuridico liberamente scelto, funzionale all’autodeterminazione. In senso inverso rispetto a quest’ultima agisce, invece, l’abitudine alla deferenza verso entità superiori: “*‘Dio’, il Re, il Popolo, la Democrazia, la Patria, la Bandiera, sono alcune delle fonti di legittimità eteronoma. L’esistenza presunta di un principio gerarchico che regna sul ‘mondo’ giustifica la dominazione*”<sup>1755</sup>. Pare che, nella foga di avvalorare le proprie opinioni, il giurista olandese abbia dimenticato l’esistenza, nella variegata letteratura libertaria, della minoritaria, eppur nutrita compagine di ‘anarchici spirituali’, compenetrata con quella non-violenta nella comune convinzione per cui una società armoniosa, equa e libera è impossibile da edificare su basi di violenza, giacché la tipologia di mezzi si riverbera inevitabilmente sugli obiettivi. Se alcuni di essi ritengono che la resa in piena sottomissione sia dovuta unicamente all’Assoluto, tutti, a prescindere dalla fede di riferimento, “*considerano gli umani innanzitutto come esseri spirituali capaci di gestirsi da sé senza l’ingerenza di un governo esterno. Gran parte di loro rigetta le leggi umane a favore di un obbligo prioritario o alla legge naturale oppure alla Legge di Dio; alcuni arrivano a sostenere che in uno stato di grazia nessuna legge, né umana, né divina, è applicabile. Assumono in genere che gli impulsi umani sono fundamentalmente buoni e caritatevoli. L’anarchismo spirituale non è legato ad alcuna setta o confessione particolare, ma tutti i suoi aderenti rifiutano la religione e la gerarchia ecclesiastica*”<sup>1756</sup>. Particolarmente degni di menzione sono, a tal riguardo, quanti hanno osato equiparare l’anarchia al Regno di Dio<sup>1757</sup>. La stessa Clara Wichmann formulò osservazioni preziosissime sulla relazione tra anarchismo, non-violenza e spiritualità: “*chi riconosce il divino in ogni essere vivente non può sopportare che questo sia offeso o umiliato. Non si tratta qui di un atteggiamento religioso di salvezza individuale o semplicemente di quiete interiore; si tratta piuttosto di una spiritualità che si dispiega su scala cosmica dall’unità universale, comprendendo l’attività morale. In questo senso, la vita religiosa può rivelarsi una forza rivoluzionaria*”<sup>1758</sup>, capace di ‘rivoluzionare la rivoluzione’. Tra i pensatori anarchici contemporanei maggiormente interessati alla

<sup>1754</sup> Thom Holterman, *L’anarchisme c’est réglé: Un exposé anarchiste sur le droit*, Atelier de Création Libertaire, Lione, 2013; p. 39.

<sup>1755</sup> Ibidem, p. 46.

<sup>1756</sup> Peter Marshall, *Demanding the impossible: A history of anarchism*, Fontana Press, Londra, 1993; p. 6.

<sup>1757</sup> In particolare, il filosofo e teologo Nikolai Berdiyaev (1874-1948), nato nell’attuale Ucraina, vedeva nella libertà umana, definita come ‘dovere di esprimere una personalità’, una sorgente inesauribile di autonomia creativa. Il suo anarchismo cristiano considerava l’esistenza dello stato e il Vangelo del tutto incompatibili; la stessa chiesa cattolica era diventata a suo avviso così legata al potere politico, da rendere quest’ultimo simile ad una chiesa, con una religione, un clero, un sistema dogmatico pubblico e secolare. L’umano realmente libero, a immagine del Cristo, va aldilà della ‘dicotomia padrone/schiavo’ per lasciarsi legare soltanto dall’amore.

<sup>1758</sup> Clara Wichmann, *Les fondements philosophiques du socialisme*, in: *Textes choisis*, Les Éditions libertaires, Tolosa, Francia, 2016; p. 37.

spiritualità, soprattutto sūfī e taoista, figura senz'altro Peter Lamborn Wilson, anche noto come Hakim Bey (1945-2022), divulgatore di una prospettiva di 'immediatismo' (o situazionismo esistenziale) e 'neo-nomadismo', nel quadro del fluido concetto di 'zona autonoma temporanea' (TAZ): comunità di scopo, piú o meno segrete, in cui piú individui per un certo periodo sperimentano nuove forme tribali e sovversive di vita insieme, tese a "creare una forza collettiva al riparo dai mezzi di controllo statale"<sup>1759</sup>. L'affinità con la visione di Shantidas sarebbe stata spiazzante se l'eccentrico studioso statunitense non avesse rifiutato l'idea di 'rivelazione primordiale'; critico delle alienazioni tecnologiche, preconizzava, in particolare, un cammino spirituale "immanente (legato alla terra e al corpo), tollerante (aperto a tutti i culti) e mistico. Questa forma spirituale si avvicinerrebbe al paganesimo e/o allo sciamanesimo e avrebbe come funzione principale quella di inscrivere la vita quotidiana in una sacralità collettiva e festiva"<sup>1760</sup>. Nel prossimo paragrafo risulterà oltremodo agevole dedurre i motivi per cui, sulla base dell'esposizione di Holterman, l'autogoverno dell'Arca, articolato dapprima in costituzioni, voti e regola, poi in statuti e impegno, può essere annoverato come forma, atipica per la presenza di un vertice carismatico, ma non autoritario, di diritto libertario, interazionale e non-statuale.

#### 5.4 Tracce anarchiche nel pensiero politico di Lanza del Vasto

Il pensiero politico di Lanza del Vasto è un territorio ancora in parte inesplorato. Le difficoltà nella decifrazione di una prospettiva che travalica le abusate contrapposizioni fra destra e sinistra, impantanate nell'antinomia tra progressismo e conservatorismo, lo rendono impossibile da classificare; come l'autore stesso ebbe ad ammettere: "noi per i conservatori siamo dei disturbatori pericolosi associati a tutti i movimenti di sinistra, mentre per i rivoluzionari siamo dei medievali, se non dei primitivi all'età delle caverne"<sup>1761</sup>. Numerosi travisamenti e tentativi di manipolazione, non solo in Francia, hanno pretestuosamente associato alle opinioni dell'autore pugliese-fiammingo un carattere regressivo e anacronistico. In uno scritto<sup>1762</sup> di Jean Varenne, ad esempio, gli fu addirittura recriminata l'opposizione all'utilizzo di 'modificatori chimici della coscienza', altro nome per le sostanze psichedeliche, come se il titolo stesso della collana curata da Louis Pauwels<sup>1763</sup>, 'Biblioteca dell'irrazionale: la sfera dell'invisibile', non fosse stato già di per sé inappropriato per introdurre gli insegnamenti lanziani. Altrove<sup>1764</sup> questi ultimi sono stati sommariamente liquidati come un 'rifiuto radicale del potere', nonostante dalle fonti emerga un'opinione alquanto diversa: "occorre un potere

---

<sup>1759</sup> David Bisson, *Anarchie et spiritualité. Le chemin libertaire de Peter Lamborn Wilson (Hakim Bey)*, in: Jean-Christophe Angaut, Daniel Colson, Mimmo Pucciarelli (a cura di), *Philosophie de l'anarchie: Théories libertaires, pratiques quotidiennes et ontologie*, Atelier de Création Libertaire, Lione, 2012; p. 95.

<sup>1760</sup> Ibidem, p. 98.

<sup>1761</sup> Lanza del Vasto, *De quel droit nous appelons-nous Gandhiens?*, Nouvelles de l'Arche, anno XXIII, n. 9, giugno 1975.

<sup>1762</sup> Jean-Michael Varenne, *Lanza del Vasto: le précurseur*, CELT, Parigi, 1976. L'autore di questo volume (1926-1997) fu un autorevole indologo e sanscritista marsigliese, professore in India, Cambogia e Stati Uniti, legato fino agli anni '90 ad ambienti editoriali e politici della cosiddetta 'nuova destra' neo-fascista.

<sup>1763</sup> Giornalista, educatore e scrittore parigino, Louis Pauwels (1920-1997) fu attivo nella resistenza antinazista, poi curatore tra fine anni '40 e '50 di vari periodici incentrati su temi politici, artistici e culturali; nel '48 fu per quindici mesi allievo di Gurdjieff. Nel '54 conobbe l'ingegnere chimico ucraino Jacques Bergier (1912-1978), già spia antifascista e prigioniero in un campo di concentramento durante il secondo conflitto mondiale, con cui avrebbe redatto sei anni dopo la sua opera piú celebre: 'Il Mattino dei Maghi'.

<sup>1764</sup> Richard Dubreuil (a cura di), *Dictionnaire du Pouvoir: Auteurs, concepts et citations*, Editions d'Organisation, Parigi, 1994.

*che sia il meno malvagio possibile! Potrebbe essere buono, noi non siamo anarchici. Il potere non è un male, è il bene e il male; benché cattivo, è probabilmente un male minore*<sup>1765</sup>. Il fatto che Shantidas sia citato, in contesti accademici e istituzionali, quasi esclusivamente per il repertorio letterario (o religioso) e quasi mai per le sue illuminanti intuizioni e comprensioni in ambito sociale, giuridico, pedagogico ed economico, rappresenta già di per sé un problema politico.

#### 5.4.1 Sulle orme di due testimoni diretti

Benoît Huyghe, compagno della Comunità dell'Arca bretone di Gwenvez, nonché tra i più qualificati conoscitori e analisti francesi del pensiero lanziano al giorno d'oggi, osservava due decenni fa' che, pensando a Lanza del Vasto, si è *“facilmente tentati di associarlo all'anarchismo, [assimilandolo] alla figura di Bakunin, come lui discendente dei più alti lignaggi dell'aristocrazia europea*<sup>1766</sup>. Egli figura, innanzitutto, tra i più ardenti critici contemporanei dell'ideologia del progresso, segno a suo dire di un grave smarrimento esistenziale. La conseguenza più funesta della tecnica è a suo avviso l'avvilimento della più nobile opera umana, il lavoro manuale<sup>1767</sup>, svuotato di senso e spezzettato in un processo di decomposizione e graduale eliminazione per mezzo della macchina<sup>1768</sup>. Il compagno Philippe Ferrand avrebbe, a tal riguardo, osservato: *“benché non pensiamo, come alcuni, che l'unica causa dell'alienazione dell'uomo attraverso il lavoro sia il 'macchinismo', siamo comunque costretti a sottolineare che vi contribuisce grandemente. La macchina crea interdipendenza tra gli individui. Ammettiamolo pure. Ma essa non è affatto unificante per i lavoratori. [...] Per essere pienamente accettabile da un punto di vista umano, la macchina dovrebbe rispondere secondo noi a due criteri fondamentali: 1) rispetto totale dell'uomo: salute, equilibrio nervoso e mentale; sviluppo dell'iniziativa dell'intelligenza, delle responsabilità e della vita spirituale; 2) rispetto integrale dell'ambiente naturale, a corto e a lungo termine*<sup>1769</sup>. Il principio del 'lavoro per il pane', tanto caro anche a Tolstoj e Gandhi, implicava che *“chiunque fosse abile avrebbe dovuto sobbarcarsi una parte del lavoro fisico necessario per soddisfare i bisogni elementari della comunità. Se qualcuno si fosse sottratto a questo dovere, il loro carico di lavoro avrebbe gravato ingiustamente sulle spalle degli altri. [Questa pratica] evita gran parte delle ingiustizie sociali ed economiche, distribuisce i compiti in maniera più equa, previene divisioni in classi lavoratrici e non lavoratrici, aiuta a limitare i desideri, che spesso crescono al di là dei limiti ragionevoli quando qualcun altro svolge il lavoro per*

---

<sup>1765</sup> René Doumerc, *Dialogues avec Lanza del Vasto*, Albin Michel, Parigi, 1983; p. 159.

<sup>1766</sup> Cfr.: Benoît Huyghe, *Approche de la philosophie politique de Lanza del Vasto*, Mémoire de philosophie politique, Parigi, 1999.

<sup>1767</sup> A dieci anni dalla morte di Shantidas, un giornalista in visita per tre mesi alla Borie Noble si sarebbe congedato con osservazioni non troppo lusinghiere circa il lavoro manuale proposto e praticato all'Arca: *“Il lavoro manuale deve rispettare certe condizioni per essere edificante: deve assorbire interamente l'attenzione del lavoratore; deve essere compatibile con le abilità del lavoratore; sforzi fisici e mentali devono essere ben bilanciati; il lavoratore deve percepire che il lavoro è utile, che il suo impegno è stato utilizzato in maniera efficace. Alcune di queste condizioni non erano, secondo me, presenti all'Arca”*. [Fonte: Mark Shepard, *The Community of the Ark*, Simple Productions, Arcata, California, USA; 1990; p. 40]

<sup>1768</sup> Mark Shepard avrebbe su questo tema riportato: *“Chiesi [a Shantidas] quali fossero le sue opinioni sulla macchina rispetto a quelle di Gandhi. 'Gandhi ha cambiato la sua opinione sulla macchina su pressione dei suoi oppositori' mi disse. Persino meccanismi ad energia umana come la bicicletta erano troppo complessi, affermava, se dovevano essere fatti da macchine complesse. [...] 'La macchina è come un verme con un artiglio. [...] Il nostro più grande successo è essere sopravvissuti. Il nostro peggior fallimento è esserci sviluppati molto più lentamente di quanto inizialmente mi aspettassi”*. [Fonte: Ibidem, pp. 51-52]

<sup>1769</sup> Philippe Ferrand, *L'Arche et la voie communautaire*, in: Micheline Marin (a cura di), *La montée communautaire*, Économie, Société, Non-violence n.3, Maison Communautaire Diffusion du Livre de Paix, Parigi, 1971; p. 25.

soddisfarli. Per tutte queste ragioni, i Compagni consideravano il ‘lavoro per il pane’ come la chiave dell’economia non-violenta – un’economia che non abusa né delle persone, né della natura”<sup>1770</sup>. La sua requisitoria si estendeva, quindi, alla modernità industriale e, più nello specifico, alla convenienza strutturale della disoccupazione. Prevedeva che conquiste sociali e impiego sarebbero diventati appannaggio di minoranze privilegiate, beneficiarie del frutto del lavoro altrui: i macchinari, avvertiva, non sono stati introdotti per alleviare la fatica degli operai, ma per servire i detentori del capitale e sollevarli dal peso di retribuire gli ‘impiegati’. Non si lasciava, quindi, adescare dalla retorica di una crescita caratterizzata da crisi periodiche, alternate a fasi di sovrapproduzione a basso costo e divertimenti di massa. Molto rischiosa era, a suo dire, l’aspirazione crescente a liberarsi dal lavoro, testimoniando però con la sua stessa vita a che genere di lavoro si riferisse; forse non avrebbe mai potuto immaginare la deriva odierna in cui l’opera umana è sempre più asservita e modellata dalla macchina: rendendo le mansioni sempre più ‘robotiche’ il mercato occupazionale sta svolgendo la duplice funzione non solo di indottrinare alla ‘naturalizzazione’ della tecnologia, ma soprattutto di neutralizzare qualsiasi rivendicazione sindacale autenticamente ‘anti-sistema’ con la competizione tra individui disperati e la sostituibilità assoluta del singolo lavoratore ‘indisciplinato’. Shantidas non era, comunque, ostile a priori alla tecnica, ma auspicava che essa diventasse pacifica, armoniosa e accessibile. La sua lungimirante critica a fine anni ’50 di una modernità incontrollata restò, tuttavia, ampiamente inascoltata, tanto quanto il suo pionieristico proposito di riportare l’umano, con la sua libera volontà e iniziativa, al centro di economie solidali su piccola scala: “Non credo – affermò in un’intervista – che il mondo industriale attuale permetta un sistema di autogestione. Tuttavia, finché non c’è autogestione, c’è schiavitù. È una schiavitù pura e semplice, paghi molto o poco coloro che metti a lavorare. Hai schiavi, li paghi ed essi fanno quello per cui sono pagati, anche se ciò va contro la loro coscienza. [...] All’interno dell’Arca abbiamo una dottrina economica, semplificata al massimo, che si presta il meno possibile all’abuso. La nostra economia dipende dal lavoro di tutti e dalla partecipazione intelligente di ciascuno. Qui non ci sono né braccia senza testa, né teste senza braccia, come nella società industriale. Uno stesso individuo partecipa realmente in tutto: è un uomo intero. Il corpo sociale non lo rimpiazza nella sua organizzazione. [...] Credo che una comunità dovrebbe essere composta da una quindicina o trentina di persone. Non è conveniente superare questo numero, perché se ha troppi componenti la comunità si converte in una macchina ed è molto pesante amministrativamente. Il numero di comunità, tuttavia, può essere infinito, però questa moltiplicazione di comunità non deve tendere alla divisione o alla rivalità, perché allora non avremo fatto niente. Crediamo di essere un seme che aspetta il suo sviluppo. Il momento favorevole arriverà”<sup>1771</sup>.

Prima di proporre soluzioni ai problemi percepiti, comunque, Lanza volle comprenderne le radici economiche e storico-politiche, in quello che è stato definito il suo ‘momento decostruzionista’. Dissezionò il motore della mastodontica macchina sociale, prefigurando riparazioni possibili ai suoi malfunzionamenti: nel suo solito stile retorico autocritico, lasciò intendere che la stessa tendenza a considerare la società in termini meccanici era da rivedere. Concentrò, quindi, la riflessione sulla genesi dello stato-nazione occidentale, vedendo un nesso cronologico e consequenziale tra famiglia, tribù e regno<sup>1772</sup>: sosteneva che solo nelle prime due “le differenze non distruggono l’unità, né l’obbedienza limita la libertà, né la disuguaglianza inficia la giustizia, fintantoché il legame

<sup>1770</sup> Mark Shepard, *The Community of the Ark*, Simple Productions, Arcata, California, USA, 1990; pp. 25-26.

<sup>1771</sup> Juan Morales e Georges Didier, *Lanza del Vasto habla de politica*, Rivista ‘El Ciervo’, anno XXIV, n° 253, febbraio 1975; p. 19.

<sup>1772</sup> Cfr.: Lanza del Vasto, *Du Royaume*, Nouvelles de l’Arche, anno VIII, n. 9, agosto 1960; pp. 155-160.

familiare resta la pietà, il rispetto, il diletto, tutti valori che non hanno nulla di contrario rispetto alla natura umana, che non è quella di un lupo”<sup>1773</sup>. Oltre ai tre poteri convenzionalmente classificati dai giuristi occidentali, egli evidenziava come ai monarchi fosse stato attribuito in talune circostanze anche quello fondiario e sacerdotale. Con l’espansione territoriale, il potere monarchico si sarebbe a suo avviso diluito e decentrato, con deleghe a ministri, consiglieri e plenipotenziari, per lo più sconosciuti ai locali, lasciati incontrollati e indisturbati: la sacralità avrebbe così lasciato progressivamente i re d’occidente, sempre più controbilanciati dal clero. Pur criticando apertamente gli apparati di potere, Shantidas riteneva che persino le sue peggiori declinazioni sarebbero state preferibili alla sua assenza, da cui temeva si sarebbe imposta la legge del più forte. Simile convinzione era rafforzata dalla sua interpretazione del ‘peccato originale’ come “*caduta dell’intelligenza umana da coscienza contemplativa (del creato e di Dio) a conoscenza usata come strumento di profitto, possesso, conquista, [...] compiuto dalle persone quando si adeguano ad istituzioni sociali negative o addirittura le costruiscono attivamente*”<sup>1774</sup>. Fardello intrinseco a qualunque sistema istituzionale, l’autore riteneva, quindi, che qualsiasi sistema di moralità e legalità lo avallasse in maniera implicita: non esiste un regime così buono, ripeteva, che la malizia umana non possa renderlo peggiore. Già nel ‘25 l’autore, appena ventiquattrenne, aveva cripticamente scritto: “*L’uomo pratico arricchito dallo scambio, non ha col suo lavoro introdotto nessuna nuova ricchezza nella convivenza; quella che si è acquisita l’ha presa senza compenso, l’ha strappata agli altri con la violenza e con l’inganno, associandosi per lo meno all’inganno delle circostanze e alla violenza delle necessità. Del resto i beni stessi non si abbassa a goderli; l’essenziale è d’aver lo spirito assorto e preoccupato, di sbarazzarsi di se stesso e di dimenticarsi: la malvagità ha i suoi asceti*”<sup>1775</sup>. Pur senza affidarsi ciecamente, quindi, ad alcun assetto politico specifico, Lanza restava ottimista: non c’è alcun regime così malvagio, aggiungeva, che la bontà non possa annullarne le tare. Riteneva, quindi, che nessun regime potrebbe essere mai del tutto insoddisfacente; restava piuttosto disincantato verso la rivoluzione armata, da lui chiamata ‘sedizione’, rivelatasi puntualmente un rimedio peggiore del male scatenante: “*Per noi i cambiamenti esteriori, per quanto radicali siano, non conducono a nulla. Essi significano qualcosa solo se sono l’effetto di un progresso interiore. [...] Alcuni cercano di correggere o rimpiazzare le strutture senza sapere se i disordini rivoluzionari e l’ordine che seguirà saranno più duri o meno, altri predicano e convertono le anime e non fanno nulla per opporsi agli abusi, alle ingiustizie, alle violenze inerenti al regime in vigore. Per noi la povertà volontaria e laboriosa, il lavoro dei campi e dei laboratori, l’arcolario, le candele e le canzoni, tutto ciò non sarebbe nulla senza la carità fraterna e senza la libertà di governarsi per mezzo di consigli e decisioni unanimi. Né sarebbe alcunché se non sapessimo distaccarcene scendendo per le strade di tanto in tanto e condurre l’azione diretta non-violenta*”<sup>1776</sup>. Propendeva piuttosto per una trasmutazione non-violenta nel quadro di ciascun tipo di regime, constatando come l’umanità si fosse adattata ad ogni forma possibile e immaginabile di alchimia politica. Vedeva, tuttavia, il marchio del peccato originale<sup>1777</sup> in qualunque sistema politico o giuridico, soprattutto se

<sup>1773</sup> René Doumerc, *Dialogues avec Lanza del Vasto*, Les Éditions du Cerf, Parigi, 1980; p. 189.

<sup>1774</sup> Antonino Drago, *La non violenza come riforma della religiosità cristiana*, Aracne, 2020; p. 114.

<sup>1775</sup> Giovanni Acquaviva, *Una concezione dell’etica e del diritto*, Tesi di Laurea in Giurisprudenza, Università di Pisa, 1925. [Scritto attribuito a Lanza del Vasto]; p. 31.

<sup>1776</sup> Antonino Drago, *La non violenza come riforma della religiosità cristiana*, Aracne, 2020; p. 188.

<sup>1777</sup> A tal riguardo, è stato acutamente osservato: “*Il peccato originale viene inteso come fatto collettivo, cioè come tendenza della organizzazione sociale di tutti i tempi ad esprimere ripetutamente la logica della caduta; e anzi la civiltà occidentale ne rappresenta la ripetizione più completa e più profonda con la perdita della ragione (crisi della filosofia), il dominio delle scienze morte (mito della scienza assoluta e oggettiva), la organizzazione della alienazione e della*

tinto di nazionalismo: la ‘comunità immaginata’ era da lui vista come un idolo in nome del quale perpetrare l’assassinio degli esclusi e il sacrificio della vita degli inclusi. Prima di Bourdieu, colse anche la dinamica per cui il potere si impone molto più facilmente mediante le credenze artefatte e inculcate, che con la violenza conclamata. Somma sfida umana diventava, quindi, ai suoi occhi divincolarsi da ogni opinione preconfezionata e imposta, lasciando dissolvere ogni speranza di salvezza tanto nelle istituzioni, quanto nella loro distruzione. Aveva, quindi, molto più valore per lui l’antica libertà ontologica dell’essere umano, che la sua limitativa traduzione civile imperniata sulla delega. La contrapposizione ideologica e geopolitica tra capitalismo e ‘socialismo reale’ influenzò, inoltre, le riflessioni politiche di Lanza del Vasto, attento e disincantato testimone della guerra fredda. I due blocchi erano ai suoi occhi incredibilmente somiglianti, tanto da definire il comunismo ‘figlio statalista’, ma altrettanto borghese, del capitalismo. Rifiutare la dottrina marxista non significava, tuttavia, sostenere il capitalismo, ma sospendere la scelta tra quelle che vedeva come facce di una stessa medaglia: il materialismo. In entrambi i casi, a furia di possedere e approfittarsi del prossimo, riteneva, si cade nella mancanza dell’essenziale: la fonte primaria dei problemi economici é la concentrazione di ricchezze nelle mani di pochi, additati con cupidigia dai molti. L’uguaglianza preconizzata dal marxismo, in particolare, cela l’orrore dell’intolleranza verso chi non si adegua alla presunta ‘corrente della storia’. Se vuole proteggere i suoi possessi il ricco dovrà difenderli, erigere mura per sottrarli alle brame altrui; simultaneamente però dovrà anche armarsi o retribuire, direttamente o indirettamente con le tasse, chi può farlo al suo posto. Non è un caso, notava, se in molte civiltà i proprietari fossero anche guerrieri; nell’Europa medievale, ad esempio, né lo schiavo, né tantomeno il povero partivano per la guerra, poiché a differenza dei loro signori avevano ben poco da difendere. La rivoluzione francese, invece, moltiplicando il numero di piccoli proprietari, estese anche il servizio militare obbligatorio; il suo lemma ‘libertà, fratellanza, uguaglianza’ si sarebbe sbilanciato verso la dimensione sociale, senza considerare quella ecologica e interiore.

Considerava semplicistico credere che la ricchezza può mantenersi solo mediante la forza e la coercizione; l’astuzia delle élites aveva raggiunto a suo avviso il culmine con l’invenzione del salariato. Per suo tramite le masse sono piombate nella dipendenza dalle minoranze facoltose: “*chi vuole essere libero deve, in fin dei conti, assicurare la propria sussistenza [...] rifiutando il padrone o lo Stato-padrone, abolendo così a suo modo il salariato. [...] E come sarebbe ciò possibile se non con la creazione di piccole comunità laboriose autosufficienti?*”<sup>1778</sup>. Il detentore di ricchezza privata è diventato in tal modo indispensabile per il funzionamento dell’economia moderno-coloniale, nel più rigoroso rispetto delle leggi esistenti, della morale e del reciproco tornaconto. L’intera scienza economica liberale, come d’altronde quella politica, è stata improntata alla formulazione di un sistema che funziona non malgrado, ma grazie al fatto che ciascuno bada esclusivamente ai propri interessi; lo stampo da ‘homo œconomicus’ è stato forgiato nelle fornaci di scuole che presentano la scienza come a-morale e proiettata verso l’efficienza. Da quando questa logica é stata adottata da gruppi e individui influenti, l’ordinamento legislativo ne ha fatto la base della vita civile. Legge ed economia sono in un rapporto di stretta interdipendenza: come non si estrae profitto senza giustificazioni legali, così la legge richiede le tasse come sufficienti mezzi di sussistenza per essere applicata. Lanza rifiutava, quindi, la presunta neutralità della logica economicista, il cui obiettivo è la massimizzazione del profitto e lo sfruttamento mercificante di qualunque cosa, resistendo con tenacia

---

*servitù degli uomini ad altri uomini (organizzazione capitalistica del lavoro), la subordinazione religiosa al progresso tecnologico, la costruzione di macchine materiali e sociali (istituzioni) che vivono indipendentemente dalla volontà sociale, la capacità di autodistruzione generale (armi totali)”. [Fonte: Antonino Drago, La Comunità dell’Arca, Azione Nonviolenta, anno IX, novembre-dicembre 1972; pp. 11-12]*

<sup>1778</sup> Lanza del Vasto, in: René Doumerc, *Dialogues avec Lanza del Vasto*, Les Éditions du Cerf, Parigi, 1980; p. 9.



anche al sacrificio del bello all'utile e dell'essere all'avere. L'economia degenerata, origine di tutti i flagelli umani, era per lui lo sfruttamento dei doni più preziosi dello spirito: la ragione, il sapere, l'intuizione, l'invenzione, la parola; delle più alte virtù dell'anima: il coraggio, la prudenza, la forza, la pazienza, la perseveranza, sviati dalla verità e interamente votati all'utilità e al profitto. In breve, il 'morso al frutto della conoscenza'. Rilesse, quindi, l'intera storia umana all'ombra dell'originaria trasgressione, archetipo connesso a lucro, godimento, orgoglio, dominazione, rivalità e violenza, ma ben poco si aspettava anche dalla scomparsa dello stato. Senza condannare fatalmente l'umanità alla disfatta, la sua esortazione era precisa: 'che i tuoi rifiuti siano coerenti: proponi! '.

Shantidas non aspirava a rifondare il mondo, né proponeva una platonica o 'campanelliana' città ideale. Nessun filosofo, autore, saggio avrebbe mai potuto conoscere, a suo avviso, la natura umana nella sua interezza e complessità: persino l'utopia avrebbe mostrato tante pecche, per quanti aspetti avesse trascurato. Non considerava alcun regime politico naturalmente congeniale all'umano: *"ci sono regimi un poco migliori di altri. I meno prepotenti sono i migliori. Quelli che regnano meno, regnano meglio e ci lasciano stare. Gli altri sono orribili, insopportabili. Bene, ma anche dai migliori cerchiamo di renderci indipendenti. Non cerchiamo di essere protetti dallo Stato"*<sup>1779</sup>. Solo la tribù volontaria, scaturigine del matrimonio, sarebbe stata a suo avviso stabile e duratura se edificata su basi volontarie al contempo pratiche, morali e spirituali. A tal riguardo, argomentava: *"voglio sostenere che l'uomo è 'naturalmente buono', ma a condizione che lo si consideri buono così come Dio lo ha fatto, cioè 'a sua immagine e somiglianza', che fu buono finché restò come Dio lo fece, ma che poi si è pervertito nella misura in cui si è reso da sé simile a un dio. [...] Lo 'stato di natura', che sarebbe di indipendenza e uguaglianza perfetta non si incontra da nessuna parte, né è vero che 'l'uomo nasce libero'. [...] Nasce piuttosto ovunque in uno stato di completa dipendenza: quella del neonato dai suoi parenti ed è il modello di tutte le subordinazioni naturali e legittime. [...] Questo legame, cominciato con la vita, dura per tutta la vita, naturalmente e non 'per convenzione'. È il fondamento della tribù o società naturale, il vero 'stato di natura', che è sempre esistito e sempre esisterà in qualche sua forma"*<sup>1780</sup>. Rileva segnalare, comunque, che tanto Shantidas, quanto i membri dell'Arca collaborarono e dialogarono in più occasioni, soprattutto a partire dal trasferimento presso la casa-madre della Borie Noble, con gli enti locali, i comuni e le autorità municipali.

Perché convergano più volontà, intelligenze e sensibilità occorre, secondo Lanza, un processo condiviso o parallelo di comprensione, conversione e preservazione di un nucleo di inalienabili libertà individuali: se anche l'utopia, infatti, può diventare in loro assenza totalitaria, la stessa rivoluzione esteriore sarebbe stata del tutto insufficiente a risolvere le tensioni sociali. Dinanzi a flagelli come miseria e schiavitù, allettante è stata la via del cambiamento rivoluzionario, benché gli esempi storici occidentali più noti, come la rivoluzione francese o quella sovietica, non siano stati affatto soddisfacenti; la prima, infatti, istituì l'uguaglianza politica, mentre la seconda ambì al passo successivo dell'uguaglianza economica. Shantidas rigettò sempre con fermezza l'insurrezione violenta, un inconcludente 'giro di ruota', come suggerisce il significato etimologico di 'rivoluzione': credendo di perseguire il 'bene' attraverso un mutamento esteriore privo di qualsiasi conversione interiore, quest'ultima avrebbe ricondotto al punto di partenza. In un'aporia insolubile, credendo di contraccambiare un 'male' necessario, si finisce per raddoppiarlo. La non-violenza, invece, precede qualsiasi altro ideale politico, giacché si impernia sulla trasformazione di se stessi: Lanza e l'Arca hanno sempre invitato ad un ribaltamento di prospettiva dall'esteriorità alla ricerca interiore,

---

<sup>1779</sup> Shantidas: *Intervista con Lanza del Vasto*, Azione Nonviolenta, anno XVIII, gennaio-febbraio 1981; p. 11.

<sup>1780</sup> René Doumerc, *Dialogues avec Lanza del Vasto*, Les Éditions du Cerf, Parigi, 1980; p. 188.

adottando la comunità intenzionale come laboratorio vivente: era persuasione comune, infatti, che senza auto-investigazione “*la non-violenza combattente non poteva avere il peso della verità*”<sup>1781</sup>.

Si suole talvolta associare erroneamente non-violenza e pacifismo, opponendoli entrambi al militarismo: ebbene, Lanza del Vasto fu tra i primi intellettuali europei a demolire categoricamente questo equivoco. La non-violenza, insegnò, si colloca ben oltre la mera opposizione alla deriva bellica, tanto che il termine era stato introdotto dallo stesso Gandhi come alternativa al pacifismo. Benché questo indicasse inizialmente qualsiasi sforzo teso alla ‘costruzione della pace’, fu ben presto adoperato nei discorsi dominanti per indicare una volontà di pacificazione ad ogni costo: pacifismo e dottrina della ‘guerra giusta’ finiscono così paradossalmente per collimare. Il primo si è anzi tradotto, secondo i suoi critici, nella passività eretta a dottrina. Shantidas avanzava, quindi, una prima accezione ‘negativa’ di non-violenza, quale rifiuto dell’ignavia, dell’indolenza, della pigrizia; tentando un’ardita conciliazione degli opposti, riscattò del repertorio militarista la fermezza nella lotta per una causa superiore, del pacifismo la determinazione a non uccidere. Ridefinire la non-violenza imponeva a suo dire anche una rottura con certezze etno- ed auto-centriche: “*molte persone oggi parlano e discutono della non-violenza con una sicurezza più ingenua che orgogliosa, giacché, ammesso che sappiano di cosa parlano, credono che chiunque altro ne sia al corrente. La non-violenza, tuttavia, non solo è molto difficile da praticare, ma ancor prima da comprendere per chiunque non la abbia studiata, ponderata e sperimentata. È tanto facile, quanto deleterio, infatti, scambiare per ciò che non è. Essa non implica l’impotente o indifferente non-resistenza al ‘male’. Non è forza d’inerzia, né rassegnazione alla fatalità. Non è accettazione dell’ingiustizia, né concessione, né accomodamento, né prudente dolcezza, né remissività timorosa, né adulazione del tiranno, né complicità nel silenzio e nell’inazione, né tranquillità altezzosa, né diserzione dinnanzi al combattimento*”<sup>1782</sup>. La non-violenza, in altre parole, esclude al contempo la neutralità, lo scontro, la fuga e la capitolazione: l’autore la definì piuttosto su tre direttrici: soluzione dei conflitti, forza della giustizia, leva di conversione. La non-violenza come soluzione dei conflitti presuppone l’esistenza effettiva di uno scontro rilevante, durante il quale la persona non-violenta si impegna a riconoscere e onorare l’umanità dell’avversario: in quest’ottica, pertanto, essa consiste nell’accompagnamento benevolo e delicato dell’avversario alla comprensione dell’errore. La non-violenza come forza di giustizia presuppone che ciascun umano sia guidato da una coscienza, attraverso cui ispirarsi a certi ideali, principi o valori di giustizia: nessuno commette il male deliberatamente. Di non-violenze, osservava provocatoriamente Lanza nel 1980, “*ce ne sono molte che sono più o meno contraddittorie, intente a essere trucchi, nascondendo intenti politici, cioè di potenza o di ribellione. [...] Quando si parla di non-violenza la gente crede che si tratti di far niente. ‘Niente’ non si chiama non-violenza, si chiama niente o non si chiama affatto. La nonviolenza è un atto e una forma di lotta, di lotta per la giustizia. La giustizia è una cosa che va difesa, lottando e rischiando. La nonviolenza che non costa niente non vale niente. C’è da esporsi, c’è da soffrire persecuzioni per la giustizia, come dicono le Beatitudini*”<sup>1783</sup>. Chi sbaglia, quindi, è semplicemente una sorella o un fratello in errore, ragion per cui dovere del non-violento diventa la proposta di una correzione: non vorrà sconfiggere o sopraffare, ma tenterà di convincere. La non-violenza come leva di conversione, infine, ricorda ancora una volta che l’obiettivo ultimo non è esteriore, ma interiore: fare dei vecchi nemici nuovi amici. L’azione non-violenta può riconoscersi così non tanto per la tenerezza o la calma esteriore, né tantomeno per la mitezza al cospetto del furioso, quanto per uno stile comunicativo

<sup>1781</sup> Shantidas: *Intervista con Lanza del Vasto*, Azione Nonviolenta, anno XVIII, gennaio-febbraio 1981; p. 17.

<sup>1782</sup> Lanza Del Vasto, *Pages d’enseignement*, Éditions du Rocher, Monaco, 1993; p. 36.

<sup>1783</sup> Shantidas: *Intervista con Lanza del Vasto*, Azione Nonviolenta, anno XVIII, gennaio-febbraio 1981; p. 11.

provocatorio, ironico, talvolta persino aggressivo, ma sempre rivolto al risveglio proprio e altrui: è impensabile poter contattare la coscienza dell'avversario senza tentare di sviluppare la propria.

Shantidas ritrovò le sorgenti della non-violenza nelle più antiche tradizioni spirituali della storia umana, come un inestimabile 'fondo comune di verità'. Da cristiano accomodante, ma cauto nei confronti della gerarchia cattolica, l'autore rintracciò nella rivelazione evangelica il principio di non-violenza, ma non ne negò mai la presenza o pre-esistenza altrove. Secondo Shantidas, nessuno, se non una persona violenta che lucidamente o meno se ne crede in possesso, avrebbe potuto vantare il monopolio della verità; in un orizzonte non-violento, invece, la ricerca parte esattamente dalla propria porzione di torto, onorando sempre gli elementi di verità e ragione presenti nella coscienza dell'avversario, delle cui colpe ci si dichiara corresponsabile. In linea con la dottrina gandhiana, inoltre, l'autore considerava che la non-violenza fosse del tutto incompatibile con fini iniqui. Nonostante le molteplici sfide sociali e l'impossibilità di fare affidamento su una rivoluzione violenta, l'individuo non è condannato alla disperazione, ma sarà chiamato a riflettere sul proprio ruolo e sul rapporto con le leggi in vigore. Il primo obiettivo a cui ambisce un guerriero non-violento, infatti, è una vittoria interiore: non può giungere alcun successo sociale né attraverso i predicatori di morale, né dai riformatori, ma solo se esso riflette una contemporanea battaglia animica, che i musulmani conoscono come il 'grande jihad'<sup>1784</sup>. Detto altrimenti, il 'Grande Ritorno' al sé non discende da una logica individualista, da un ripiego solipsistico: è piuttosto l'indispensabile prerequisito perché le lotte, solo in un secondo momento collettive, siano efficaci. Il mutamento sociale è generato da una sorta di reazione a catena fra le coscienze; Shantidas amava citare, a tal riguardo, un immortale aforisma dagli Yogasutra di Maharishi Patañjali (II, 35): *"Quando un uomo si astiene costantemente dal nuocere agli altri, allora tutte le creature viventi cesseranno di sentire inimicizia in sua presenza"*<sup>1785</sup>. Benché il lavoro da compiere sia immenso, si trattava per l'autore dell'unico cammino immediatamente percorribile. Se è vero che in una lotta non-violenta le sofferenze diventano vettori di purificazione e sproni all'auto-investigazione, tale consolazione non dovrebbe indurre, diceva, al disimpegno da ogni sforzo per tutelare la giustizia. Il lavoro su se stessi e sulla società procede di pari passo, a condizione che il secondo non distragga dal primo; in caso contrario, la dispersione rende l'aspirante non-violento un burattino in balia dell'agitazione politica.

La coscienza assume, insomma, nella filosofia politica di Lanza del Vasto un'importanza cruciale, sancendo il primato dell'individuo, la sede della possibile conversione, dell'autocontrollo a fini di conoscenza, controllo e dono di sé: la consapevolezza dell'individuo era per lui condizione necessaria per un mutamento socio-politico più ampio. Soprattutto nell'opera 'Introduzione alla vita interiore' l'autore propose un vero e proprio percorso di avanzamento spirituale, a partire dal riconoscimento di quanto l'umano si ignori: *"Questa Unità interiore, voi l'avete? Sapete anche solo lontanamente di cosa si tratta? Ma soprattutto, sapete di non averla? Se il mio lettore si infastidisce perché azzardo un giudizio senza conoscerlo, vuol dire che ho visto bene, che l'affermazione gli si addice, non come insulto, bensì come avvertimento. L'uomo che possiede questa unità interiore, qualunque cosa essa sia, dimorerà impassibile: sa, infatti, quanto essa sia rara e ardua da conquistare. Essa resta inaccessibile ai surrogati dell'amor proprio"*<sup>1786</sup>. La stragrande maggioranza dell'umanità si scambia per il proprio corpo, ricercando solo il proprio piacere; altri, meno numerosi, si identificano con un personaggio prefabbricato, vivendo talvolta in funzione della posizione sociale. Considerava rari quanti si riconoscono nella propria coscienza, giacché per gli stessi filosofi era fin

---

<sup>1784</sup> Cfr.: *La guerre sainte*, Nouvelles de l'Arche, anno VIII, n. 8, luglio 1960.

<sup>1785</sup> Swami Prabhavananda e Christopher Isherwood, *Aforismi Yoga di Patañjali*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1993; p. 103.

<sup>1786</sup> Lanza Del Vasto, *Introduzione alla vita interiore*, Jaca Book, Milano, 1989 (1962).

troppo facile scambiarsi per la mera facoltà intellettuale: se avesse approfondito ulteriormente lo studio del Vedānta, Shantidas avrebbe compreso che persino la ‘guaina illusoria di coscienza’ non è identificabile con il sé, con l’ātman, con lo spirito individualizzato. L’ardua opera di autoanalisi intrapresa da Shantidas non fu troppo dissimile, pertanto, da quella di Gurdjeff e dei suoi discepoli, condividendo il medesimo fine di ricostruire l’individualità su fondamenta migliori.

Per quanto la considerasse una pesante necessità, sapeva che l’esistenza delle leggi statali fosse la risultante di rapporti di forza, né esitò nella sua opera a segnalare situazioni in cui essa si scontra con la libera coscienza individuale: esistono, diceva, ottime ragioni per obbedire alle leggi, ma altrettante valide per disobbedirvi. Riconosceva, quindi, il diritto-dovere di disobbedire a norme e decreti in caso di violazione del supremo principio interiore: il ‘guerriero non-violento’ postula l’esistenza di una ‘Legge’ sovraordinata ai governi umani. Anche l’idea convenzionale di ‘democrazia’ era da lui rimessa in questione, giacché non vedeva il principio di maggioranza come garanzia di verità o giustizia, abbattendosi come una mannaia su minoranze succubi della ‘volontà generale’. Ricordava, ad esempio, non solo che il suo grande propugnatore Tocqueville fu un ‘democratico’ militarista e colonialista, propenso ai massacri di civili in Algeria, ma che lo stesso Hitler era stato ‘democraticamente’ eletto. Lo stesso von Hayek, che Lanza conosceva, aveva mostrato<sup>1787</sup> in che modo una democrazia, nonostante le migliori intenzioni, può rivelarsi totalitaria. Shantidas anticipò altresì i dibattiti contemporanei sui nessi tra democrazia, giustizia e disobbedienza civile, accennando ad un diritto primordiale, al di fuori di qualsiasi convenzione e al di sopra della natura, che l’umano conserva come parte essenziale di sé, della propria coscienza e anima, in mancanza del quale non si può parlare di libertà e a malapena d’essere umano: ciò coincideva per lui innanzitutto con il dovere di nutrire lo spirito. Era stato questo, in effetti, il movente principale ad ispirare l’eterno ‘passante e pellegrino’ a sospendere i suoi vagabondaggi, fondando insieme a donne e uomini laboriosi le Comunità dell’Arca; prevedendo la costituzione di famiglie e la nascita di figli aveva ritenuto, inoltre, opportuno insediarsi in luoghi ‘stabili e felici’ che testimoniassero una via d’uscita dal sistema oppressivo circostante e consentissero di prepararsi alla lotta non-violenta. Come avrebbe dichiarato un affiatato compagno: “L’Arca non è un rifugio, ma un bastione nel quale ci si prepara per tornare a combattere”<sup>1788</sup>. La vita comunitaria nella tribù gandhiana era già di per sé, d’altronde, un’azione non-violenta permanente, individuale e comunitaria, interiore e interpersonale: un laboratorio vivente per la preparazione alle lotte civiche in società. La figura di Lanza del Vasto non si riduce, dunque, alla statura, per quanto meritevole, di filosofo politico, ambito disciplinare in cui la non-violenza è stata marginalizzata da una pletera di avversari: troppo scomoda per le élites dominanti, troppo imbarazzante per chi avalla e banalizza la violenza. Innumerevoli movimenti e ONG in tutto il mondo che si ispirano oggi alla non-violenza restano periferiche, anche se i loro piccoli sforzi, coordinati in sinergie efficaci, potrebbero favorire trasformazioni su scala più ampia se le infrastrutture comunicative non fossero congegnate per facilitare sorveglianza e censura globale: in assenza di filtri, l’opera di Lanza del Vasto e dell’Arca potrebbe certamente ispirarne e consolidarne la visione e la strategia. Se i suoi testi socio-politici, manoscritti e inediti, fossero divulgati e liberati dalle poche mani che con cura le custodiscono<sup>1789</sup>, se fossero sottratti alla censura sistematica di autorità statali ed ecclesiastiche, un dibattito estremamente confortante potrebbe avviarsi nelle

---

<sup>1787</sup> Friedrich A. Hayek, *The Road to Serfdom*, Routledge, 2001 [1944].

<sup>1788</sup> Roger Moreau, in: Jean Toulat, *Combattenti della nonviolenza*, E.M.I., Bologna, 1984; p. 124.

<sup>1789</sup> Come segnalato in precedenza, l’Associazione degli Amici di Lanza del Vasto, coordinata dal prof. Daniel Vigne, è responsabile per la preservazione delle opere edite e manoscritte dell’autore italo-fiammingo, custodite ancora oggi presso le varie Comunità dell’Arca.

società occidentali: non è un caso se lo stesso Benoit Huyghes osava raccomandare che qualunque riflessione sulla modernità coloniale avrebbe dovuto “*transitare oggi giorno per la sua opera*”<sup>1790</sup>.

Frédéric Rognon, professore di ‘Filosofia delle Religioni’ presso la Facoltà di Teologia Protestante dell’Università di Strasburgo, avrebbe raccolto non molti anni dopo questo preciso invito. In un saggio<sup>1791</sup> del 2003, infatti, evidenziava come il suo pensiero, proprio per la peculiarità dei suoi tratti essenziali, cioè “*la Relazione come categoria capace di superare dualismo ed idealismo, l’apertura alla mistica indù e l’impegno esistenziale non-violento*”<sup>1792</sup>, restasse un tesoro di “*potenzialità insospettite*”<sup>1793</sup>. Nella prima sezione dello scritto, il professore, già compagno dell’Arca a Bonnecombe, metteva in luce come dagli anni ‘50 fino ai primi anni ‘90 la visione invalsa all’interno delle Comunità dell’Arca ruotasse attorno a vari aspetti cruciali. In primo luogo, la critica di retaggio gandhiano al fenomeno urbano, ai fasti dell’artificio e al complesso tecnologico, si soffermava sulla nocività delle fantasmagorie scientiste del mito del progresso: minaccia alla libertà e alla dignità dell’individuo, decaduto dalla sacralità del lavoro artigianale attraverso il ‘bastone’ industriale e la ‘carota’ dell’ozio pianificato. La tecnica, mantenuta semplice ed accessibile, dovrebbe servire i bisogni vitali del singolo, auspicabilmente “*in grado di padroneggiare l’intera catena produttiva, dalla materia grezza fino al prodotto terminato, limitando perciò il proprio consumo a ciò che può egli stesso produrre, al fine di non dipendere per la propria sussistenza da alcuna istanza esterna, né dagli abusi della commercializzazione*”<sup>1794</sup>. In secondo luogo, Shantidas e i suoi seguaci hanno sempre invitato tacitamente al ritorno a Dio, al ‘re-incanto del mondo’, in controtendenza rispetto all’erosione del potere attrattivo e della rilevanza sociale di credenze religiose e valori trascendenti, oltre “*lo spirito prometeico di conquista e dominazione del mondo*”<sup>1795</sup>. Dal male metafisico del ‘peccato originale’<sup>1796</sup>, concepito in maniera non dissimile dall’inevitabilità della violenza per gli officianti dell’antico sacrificio vedico e dalla colpa implicita nella rinascita per la dottrina brahmanica del saṃsāra, discendono tutti gli errori delle società di ogni tempo. Intervistato poco prima della morte di Chanterelle, Shantidas prevedeva: “*ci saranno grandi catastrofi e alcuni sopravvissuti si diranno: ‘Ricominciamo da capo?’ . Se tutti facessero questo sin da ora, la catastrofe non si produrrebbe, non si fabbricherebbe la bomba, non si inquinerebbe la terra e non ci*

---

<sup>1790</sup> Benoit Huyghes, *Approche de la philosophie politique de Lanza del Vasto*, Mémoire de philosophie politique, Parigi, 1999.

<sup>1791</sup> Frédéric Rognon, *Lanza del Vasto et la modernité*, in: *Revue d’histoire et de philosophie religieuse*, anno 83, n° 3, luglio-settembre 2003; pp. 325-350.

<sup>1792</sup> Paolo Trianni e Paolo Pellegrino, *La filosofia di Lanza del Vasto: una proposta di collocazione all’interno dello spiritualismo cristiano*, in: Antonino Drago (a cura di), *Il pensiero di Lanza del Vasto: una risposta al XX secolo*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, 2010; p. 62.

<sup>1793</sup> Frédéric Rognon, *Lanza del Vasto et la modernité*, in: *Revue d’histoire et de philosophie religieuse*, anno 83, n° 3, luglio-settembre 2003; p. 348.

<sup>1794</sup> *Ibidem*, p. 329.

<sup>1795</sup> Marie-Claude Lutrand, *L’arche de Lanza del Vasto dans le champ du religieux post-moderne. Processus de rupture sociale et dynamiques d’adhésion*, in: *Sociologie et Société*, vol XXIX, n.1, primavera 1997, p. 167.

<sup>1796</sup> Nel saggio del professore protestante leggiamo a tal riguardo: “*Dalla dimensione politica che riveste ai suoi occhi il peccato originale, egli rifiuta di conseguenza la neutralità della sfera pubblica e la sottomissione dei cittadini alla sola legalità, a dispetto non solo del movimento di secolarizzazione e di individualizzazione delle credenze, ma forse anche dei principi stessi di laicità*”. [Fonte: Frédéric Rognon, *Lanza del Vasto et la modernité*, in: *Revue d’histoire et de philosophie religieuse*, anno 83, n° 3, luglio-settembre 2003; p. 346]

sarebbe guerra... Chissà, forse tra i sopravvissuti ci saranno persone che si ricorderanno che nell'Arca viviamo in maniera tale per cui né la guerra, né la rivoluzione, né la miseria, né la servitù sono inevitabili e magari cercheranno di vivere in comunità come noi"<sup>1797</sup>. Cinque anni dopo, la profezia si sarebbe fatta ancora più cupa: "un domani lo stato sociale potrebbe rendere impossibile la comunità rurale, nel caso per esempio di un comunismo alla cinese o alla russa: verremmo cacciati dalle nostre terre o avremmo delle spie, dei sorveglianti. Dovremmo allora disperderci e raggrupparci in piccole comunità invisibili, cioè talmente piccole che nessuno vi presterebbe attenzione, forse addirittura clandestine, sognando il momento o il paese in cui potremmo ricostituire la vigna di Noè"<sup>1798</sup>. Sostanzandosi nello spirito di lucro e nell'appetito di guadagno, questa atavica macchia nella coscienza umana agisce anche negli individui più virtuosi, onesti e conformisti: essa è diventata il motore della storia e delle civiltà, conduce ad abusi sistematici che la morale non condanna, genera i quattro flagelli di matrice antropica, cioè la guerra, la sedizione, la miseria, la schiavitù. Come avrebbe osservato Dupont sul giornale dell'Arca: "l'umano ha attratto a sé, sviato a suo profitto la conoscenza che gli era stata donata per irradiare, per riflettere (cioè rinviare) la luce, la bellezza, la verità verso colui che, per amore ha fatto la creatura a sua immagine e somiglianza"<sup>1799</sup>. Tacciato di revivalismo parenetico, Lanza proponeva, come via di uscita da simile cecità, una soteriologia imperniata sul monito di conversione: non il passaggio da un sistema di credenze all'altro, ma un riorientamento alla ricerca interiore, un ritorno, per costrizione logica, all'immediata evidenza dell'esistenza del Divino in quanto 'Relazione Assoluta'. L'autore italo-belga, quindi, mantenendosi nell'orbita di una 'pre-religiosità' ecumenica non-istituzionale, è stato promotore di una cosmovisione e antropovisione unificante, intesa a "ripristinare le relazioni viventi fra tutte le creature e fra ciascuna di esse e il suo creatore"<sup>1800</sup>. In terzo luogo, il fondatore riuscì a riconciliare in seno all'Arca proprio il dissidio tra l'autonomia dell'individuo, inquieto e mutevole, autodefinitosi storicamente come 'soggetto di diritto', categoria centrale e valore in sé lungo l'intero arco della modernità, e l'eteronomia della tradizione. Benché le comunità, per "struttura patriarcale e familiare, ritmo di vita monastico, impegno attraverso voti, autarchia economica, rinuncia a qualsiasi proprietà individuale, presa di decisioni all'unanimità, abbandono progressivo della volontà propria e spirito di servizio eretto a ideale normativo"<sup>1801</sup>, sembrino accostarsi fortemente alla netta separazione tönnesiana rispetto alla società, Lanza e i numerosi membri dell'Arca sono stati costretti in varie circostanze a confrontarsi empiricamente con le asperità del reale, con la resistenza dei propri impulsi 'egoici'; si acconsentì perciò progressivamente alla separazione, anche in seno alla tribù, tra pubblico e privato, abbandonando il metodo delle origini e accogliendo una più ampia varietà di vedute. Gli uomini e le donne, avvicendatisi alla guida dell'Arca dopo di lui, si sarebbero incamminati lungo questo solco, rischiando tuttavia di allontanarsi non solo dalle forme, ma anche dalla sostanza originaria. In quarto luogo, alla visione lineare di un flusso storico inarrestabile, fatto di rotture rivoluzionarie, scoperte, invenzioni, Shantidas opponeva una prospettiva escatologica ciclica: il ritmo del giorno e delle stagioni, il raccoglimento scandito e regolare nella preghiera hanno assunto un ruolo pregnante, assicurando così "una sinergia degli impegni comunitari

<sup>1797</sup> Juan Morales e Georges Didier, *Lanza del Vasto habla de politica*, Rivista 'El Ciervo', anno XXIV, n° 253, febbraio 1975; p. 19.

<sup>1798</sup> René Doumerc, *Dialogues avec Lanza del Vasto*, Les Éditions du Cerf, Parigi, 1980; p. 203.

<sup>1799</sup> Bernard Dupont, *Non-violence et politique*, Nouvelles de l'Arche, anno XXV, n. 9, giugno 1977, p. 132.

<sup>1800</sup> Frédéric Rognon, *Lanza del Vasto et la modernité*, in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, anno 83, n° 3, luglio-settembre 2003; p. 331.

<sup>1801</sup> *Ibidem*, p. 335.

*di tutti i convertiti, allo scopo di evitare la fine del mondo e salvare l'umanità da se stessa*"<sup>1802</sup>. Alla luce di simili considerazioni, Rognon ha affermato che Lanza del Vasto, pur dimostrando per certi versi un pensiero 'anti-moderno', non può essere etichettato riduttivamente né come 'pre-moderno', né tanto meno come post-moderno, considerando anzi impertinente qualsiasi manto tassonomico calato su un autore destinato a restare inclassificabile. Il professore di Strasburgo trascurava, tuttavia, che insieme alla civiltà urbana, al progresso tecnologico, alla secolarizzazione, all'autonomia individuale, alla concezione lineare della storia, almeno altri due fattori connotano il regime di modernità: la persistenza delle violenze (post)coloniali e lo stato-nazione. Su queste due indissociabili categorie il 'canino' di Shantidas era stato implacabile.

#### 5.4.2 Dall'anarchia all'Arca

Lanza del Vasto non si dichiarò mai pubblicamente anarchico; prese anzi in più occasioni le distanze da questa dottrina politica, conscio anch'egli della secolare stereotipizzazione in senso ateo, violento e mendace depositatasi sul fondo dei suoi autentici significati e propositi. Come abbiamo visto, l'anarchismo ha sempre seguito rotte magmatiche, imprevedibili e non lineari, verso un ideale interpretabile in innumerevoli variazioni sul tema. Nel 1961 Shantidas ne parlava in termini tutt'altro che lusinghieri: *"all'estremo la rivolta si rovescia contro se stessa e si distrugge. L'impotenza ad obbedire, così come a comandare, è considerata da certuni come una filosofia, una morale, una politica, un valore. È ciò che si chiama anarchia. Questa ha avuto i suoi profeti e i suoi poeti 'maledetti', i suoi martiri per nulla, i suoi filosofi dell'assurdo e i suoi santi assassini"*<sup>1803</sup>. Eppure, nonostante la dissociazione esplicita da parte del fondatore, una corrente minoritaria di anarchismo non-violento poté attecchire anche in seno alla tribù gandhiana, come avrebbe ammesso il terzo pellegrino Jean-Baptiste Libouban: *"Certi compagni dell'Arca non sono coscienti di questa dimensione anarchica del nostro movimento. [...] L'anarchia non è il nostro punto di riferimento, [eppure essa] in quanto scomparsa di un governo che impone le sue leggi ai cittadini, va nella direzione della non-violenza"*<sup>1804</sup>. Ciò dipese, in effetti, dall'atteggiamento ambivalente e prudente che lo stesso Shantidas, come vedremo, dimostrò nei confronti di riflessioni, prassi e posizionamenti militanti verso i quali non fu mai del tutto indifferente, né tanto meno ostile.

Ribadiamo che l'ipotesi secondo cui il filosofo italo-belga era un anarchico, attraente anche per il sottoscritto nella fase iniziale della ricerca, espone indubbiamente al rischio di forzature, alla luce di numerose affermazioni sue, di altri membri dell'Arca e di osservatori esterni, che la smentiscono<sup>1805</sup>. Gli esempi, a tal riguardo, abbondano, a partire dalle riflessioni dello stesso Lanza su potere e libertà, emerse nel corso di resoconti e interviste successive o ignote a Bernard Dupont: *"noi obbediremo a dei buoni maestri, se ce ne sono, li costringeremo ad essere buoni disobbedendo quando cesseranno di esserlo. La non-violenza è il lievito nella pasta, lievito che agisce dal di sotto; senza mai apparire*

---

<sup>1802</sup> Frédéric Rognon, *Lanza del Vasto et la modernité*, in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, anno 83, n. 3, luglio-settembre 2003; p. 338.

<sup>1803</sup> *Histoire naturelle des séditions*, Nouvelles de l'Arche, anno IX, n. 9, giugno 1961, p. 138.

<sup>1804</sup> Jean-Baptiste Libouban, *Vagabondages d'un faucheur volontaire*, L'Harmattan, Parigi, 2015; pp. 195-196.

<sup>1805</sup> Il più perentorio rifiuto dell'assimilazione di Lanza del Vasto all'anarchismo è giunto dallo stesso Daniel Vigne: *"Che ciascuno scelga il suo itinerario verso quest'unica e molteplice luce. [...] Tuttavia, il gran pubblico si ferma spesso all'immagine del 'pacifista ecologista' che predica il ritorno alla terra e critica la modernità. Spingendo il malinteso all'estremo, alcuni lo scambiano persino per un anarchico o un hippie"*. [Fonte: Daniel Vigne, *La relation infinie: La philosophie de Lanza del Vasto*, vol. I, Les Éditions du Cerf, Parigi, 2008; p. 9]

in superficie o in cima”<sup>1806</sup>. E ancora: “I giovani mi dicono: ‘La vostra comunità è fantastica, ma perché delle regole; faremo una comunità senza regole e senza capo!’. [...] Noi non abbiamo mai visto una comunità senza testa sussistere più di qualche mese. La non-violenza non consiste nel rifiutare qualunque autorità visto che l’autorità si esercita generalmente con la violenza. Il problema non è fondare una comunità senza regole e senza capo, il che è impossibile, ma avere delle regole e dei capi non-violenti. [La loro funzione] è mantenere l’unità. [...] La sua vigilanza deve esercitarsi su tutte le frizioni e le tensioni che possono sorgere, ed il suo compito è risolvere tali conflitti attraverso mezzi non-violenti, favorire le conciliazioni e le riconciliazioni. La testa è anche il centro della decisione e della direzione. All’inizio la Comunità si forma attorno al capo: è lui che ne custodisce la visione e gestisce questa Comunità finché tutti i suoi membri siano impegnati al servizio di questa visione; egli ha tutte le responsabilità e prende tutte le decisioni; è lui che addestra i nuovi, li promuove o li rimanda, ma non appena ha dei compagni formati e impegnati, si sforza di devolvere nelle loro mani, uno dopo l’altro, tutti i suoi incarichi. [...] Ciascuno dei membri diventa cofondatore e non spetta più al capo di modificare il minimo articolo del primo patto senza un loro consenso unanime. Una volta formata la comunità, tutti gli impegnati devono riunirsi regolarmente in capitoli e prendere qualsiasi decisione e misura all’unanimità. [...] Non c’è alcuna ragione per cui il piccolo numero sia sopraffatto dal gran numero. Dal momento in cui ci si rimette al caso dei numeri e alla lotteria dei voti, emergono i partiti, le opposizioni, i clan; si instaura la divisione e in generale lo scontento di tutti. Naturalmente l’unanimità non si compie da sola; essa apporta sempre dei grandi ritardi negli affari quotidiani. Talvolta non ci si può permettere di ritardare; la decisione è da prendere con urgenza. Diventa allora opportuno rimettersi all’arbitrato del capo. È quel che noi chiamiamo la ‘palabra africana’. Ciascuno espone la sua tesi senza interruzione e senza discussione in pubblico in presenza di tutti gli altri; il capo ascolta e prende la sua decisione, accettata in anticipo, a volte dopo essersi riservato un momento di ritiro e digiuno. Questa pratica deve essere eccezionale”<sup>1807</sup>. Interrogato sul carattere essenzialmente corruttivo del potere, il pellegrino rispose in più occasioni in maniera analoga: “è estremamente difficile che non corrompa, poiché il potere ha sempre il potere di abusare impunemente del potere, benché ci siano stati dei re santi”<sup>1808</sup> e dei santi imperatori... Ed è vero che ci sono dei poteri benefici che portano la prosperità e la pace, mettendo fine alle miserie, agli abusi o ai disordini. Noi non abbiamo alcuna opposizione di principio contro i governi”<sup>1809</sup>. Alle perplessità dell’intervistatore circa le remore dei membri dell’Arca sulla ‘conquista del potere’, Lanza chiari: “il potere è l’uso della polizia e dell’esercito. Che sia un uso positivo o negativo non importa, il non-violento rifiuta di avvalersi di quegli strumenti. [...] Il riformatore accorto che ascolta le rivendicazioni legittime, che anticipa i bisogni, che corregge gli abusi, che raddrizza i torti, costui può evitare il confronto e conseguire una

---

<sup>1806</sup> René Doumerc, *Dialogues avec Lanza del Vasto*, Les Éditions du Cerf, Parigi, 1980; p. 159.

<sup>1807</sup> *Ibidem*, pp. 192-193.

<sup>1808</sup> Lanza del Vasto allude qui anche a sovrani illuminati della tradizione italica già incensati su *Nouvelles de l’Arche*, come ad esempio Numa Pompilio, al quale l’autore dedicò un pregevole articolo (anno XVI, n. 5, febbraio 1968) proprio negli anni di più intense manifestazioni di malcontento sociale. Esempio di sovrano non-violento, virtuoso, pio, nobile e saggio, il re sabino, allievo di un precettore etrusco, veniva presentato come l’istitutore della ‘religione romana’ e di una visione del Divino e del rito sacrificale molto simile a quella pitagorica (senza uccisione di animali, ma utilizzando farina, vino e latte). Al suo regno, durato quarantatré anni, risale anche l’instaurazione della gerarchia sacerdotale, quindi del Collegio dei Flamini e dei Pontefici, dell’Ordine delle Vestali, custodi dell’Eterno Sacro Fuoco, e soprattutto dell’Ordine dei Feziali, preti consacrati a Giove, interamente votati al servizio della ‘pax deorum’, alla risoluzione di dispute e liti, alla stipula di trattati e dotati addirittura del potere di stringere alleanze e impedire dichiarazioni di guerra.

<sup>1809</sup> René Doumerc, *Dialogues avec Lanza del Vasto*, Les Éditions du Cerf, Parigi, 1980; p. 160.



vittoria senza lotta”<sup>1810</sup>. Dissipando ironicamente qualsiasi professione di fede riformista, Doumerc chiedeva a Shantidas se avrebbe acconsentito a candidarsi per diventare deputato: “*Non considero violento – confessava l’intervistato – colui che va in Parlamento con la preoccupazione del bene comune, portando tutto il suo zelo, pensando di fare il suo dovere. Ma ciò non rientra nella mia vocazione, né in quella dell’Ordine dell’Arca*”<sup>1811</sup>. All’interno di quest’ultimo, sottolineava, “*nessuno detiene il potere e nessuno lo vuole. Ma ogni famiglia, ogni comunità [...] ha bisogno di un capo*”<sup>1812</sup>.

A riprova di quanto l’evoluzione della riflessione sul potere nell’Arca sia stata al contempo sofferta e convergente, il compagno Arnaud avrebbe dopo quindici anni argomentato in merito al controverso tema dell’umiliazione: “*Non si è mai reso umile qualcuno umiliandolo. Umiliare fa spesso parte della disciplina militare, poliziesca e talvolta, purtroppo, monastica, [...] ma l’umiltà porta un volto nudo all’aria libera. [...] L’umiliazione non è soltanto vana: essa è soprattutto nefasta, perché violenta, contraria alla carità e all’amore. [...] Bisogna amare il più vulnerabile, ma anche (con pari pietà) colui che detiene autorità, talento, o qualsiasi altra forma di grandezza, al fine di aiutarlo efficacemente a resistere alla tentazione del potere che isola e corrompe*”<sup>1813</sup>. Lo stesso funzionamento decisionale interno alla tribù gandhiana si era imperniato sin dagli anni ’60 sul principio di collegialità e rotazione degli incarichi: “*Da noi, a parte il fondatore ed il suo successore inamovibili, tutti gli altri responsabili sono tali solo temporaneamente [con] incarichi a rotazione. [...] Qualunque compagno deve vivere l’esperienza del comando. [...] A chi era sempre in rivolta contro il capo, la sua rivolta gli si rivolta contro. Quanto a colui che cessa di essere un capo, rientra nei ranghi ed obbedisce a colui che gli obbediva fino al giorno prima*”<sup>1814</sup>. Al quesito se la struttura dell’Arca fosse o meno equiparabile a un’aristocrazia, il fondatore rispose senza indugi: “*Sì, ma più democratica di qualunque democrazia. [...] Penso che i riformatori, i rivoluzionari stessi e persino i conservatori possono trarre delle eccellenti lezioni dalla nostra esperienza, tentare alcuni dei nostri metodi, validi tanto nella sfera privata, quanto in quella pubblica*”. In quanto piccola costellazione di minoranze creatrici, i “*legami d’interdipendenza e di libera obbedienza verso una Comunità-Madre potrebbero in effetti costituire l’inizio di un regime sociale; regime che non sarebbe né quello liberale, né quello comunista, né quello monarchico, pur essendo tutto ciò al contempo. [...] Avremmo un’educazione, un’economia politica, un sistema di difesa, di giustizia, dei lavori pubblici, un’assistenza medica. Si potrebbe ricostituire il tessuto sociale con i nodi delle piccole comunità*”<sup>1815</sup>. In un’intervista rilasciata a metà anni ’70 a due giornalisti catalani, il fondatore espose in termini ancor più chiari e concisi la sua spiazzante visione politica: “*Non pensiamo che un cambio di governo [...] possa risolvere alcun problema. Naturalmente ci sono regimi politici che detestiamo più di altri, però diffidiamo di tutti. La nostra preoccupazione è ricercare i minori contatti possibili con le autorità civili: [...] non ci auguriamo che esse ci aiutino. Non abbiamo nulla a che fare con esse e fino ad oggi le nostre relazioni sono quelle di cittadini che cercano di impedire che il governo faccia certe cose*”<sup>1816</sup>. Gli interventi dell’Arca erano sempre stati a suo dire motivati da

---

<sup>1810</sup> Ibidem.

<sup>1811</sup> René Doumerc, *Dialogues avec Lanza del Vasto*, Les Éditions du Cerf, Parigi, 1980; p. 162.

<sup>1812</sup> *De l’autorité et des sources de la violence*, Nouvelles de l’Arche, anno XXIII, n. 10, estate 1975: pp. 149-156.

<sup>1813</sup> Arnaud, *Tu n’humilieras pas*, Nouvelles de l’Arche, anno XXXV, n° 4, marzo-aprile 1987; pp. 60-63.

<sup>1814</sup> René Doumerc, *Dialogues avec Lanza del Vasto*, Les Éditions du Cerf, Parigi, 1980; p. 199.

<sup>1815</sup> Ibidem, p. 202.

<sup>1816</sup> Juan Morales e Georges Didier, *Lanza del Vasto habla de política*, Rivista ‘El Ciervo’, anno XXIV, n° 253, febbraio 1975.

“preoccupazione per il bene comune e resistenza alle ingiustizie, da qualunque lato provengano. Tuttavia, non diremo che un’ingiustizia è minore perché viene da un partito migliore di quello contrario. Pensiamo che in qualunque persona, di qualsiasi partito o ideologia, incluso in partiti che detestiamo, possano esserci cose buone”<sup>1817</sup>. Riconosceva, inoltre, che nella stessa tribù “se mi attorniassi di persone che la pensano come me, non saremmo in molti. Ognuno deve avere il suo modo di vedere le cose. [...] Io, per esempio, sono d’accordo con molti gruppi minoritari fintantoché restano una minoranza, contestatari che difendono buone cause e dicono le cose con giustizia, ma guai a noi se un giorno arrivano al potere! [...] Se il socialismo rispetta le libertà, sono d’accordo con esso, ma la dittatura, sia o meno socialista, non mi piace in nessuna forma. [...] Il mondo liberale non mi piace. Però devo riconoscere ciò: l’immenso vantaggio di poter dire che non mi piace, di poter combatterlo e continuare a vivere, perché grazie a questo sistema posso vivere in maniera non capitalista. Nessuno a questo punto può affermare che sono un capitalista e che non ho condiviso tutto quel che possedevo con chiunque ho vissuto”<sup>1818</sup>. Alla provocazione dell’interlocutore che gli ricordava di essere pur sempre un proprietario, Lanza replicò senza esitazioni: “Comunitariamente sì. Però come pensa lei di costruire, come vuole coltivare se non ha una proprietà? Io non voglio coltivare la terra e mantenere una casa se un giorno qualcuno mi caccia per strada! Il peggior capitalismo è quello di stato”<sup>1819</sup>. Quello stesso anno, in risposta alle domande di un secondo intervistatore, l’autore puntualizzava: “è preferibile una mediocrità sopportabile che non una qualsiasi dittatura, sia di destra che di sinistra”<sup>1820</sup>. Pur consapevole, inoltre, che qualunque stato, per quanto liberal-democratico, non solo reprime in modo velato e subdolo, ma può generare situazioni insostenibili di privilegio strutturale, il patriarca-pellegrino restava dell’idea “che il regime liberale non nuoce. Ha il vantaggio che ti lascia fare tutto quello che vuoi [...]. Non è detto che ti aiuti. Ma non t’impedisce. Forse ti aiuta, se vuoi essere aiutato; ma è meglio che tu non voglia essere aiutato”<sup>1821</sup>. In sistemi politici autoritari, ammetteva riferendosi implicitamente alla sfera d’influenza non solo sovietica, costituire l’Arca sarebbe stato impossibile: “ci metterebbero subito un sorvegliante politico per vedere se deviamo dalla linea prestabilita”<sup>1822</sup>. Shantidas sapeva bene, d’altronde, che sin dalle prime azioni non-violente e nonostante le accortezze<sup>1823</sup> l’Arca stessa aveva beneficiato di dosi non trascurabili di spionaggio da parte di servizi segreti non solo francesi, come è stato riferito al sottoscritto da un anziano ‘engagé’ durante la permanenza presso una delle comunità occitane. Finché non fossero state infrante le regole del ‘gioco istituzionale’, auspicava con prudenza l’autore, lo stato non avrebbe dovuto immischiarsi nella libera associazione e auto-organizzazione volontaria dei singoli individui.

---

<sup>1817</sup> René Doumerc, *Dialogues avec Lanza del Vasto*, Les Éditions du Cerf, Parigi, 1980; p. 199.

<sup>1818</sup> Ibidem.

<sup>1819</sup> Ibidem.

<sup>1820</sup> Roberto Pagni, *Ultimi dialoghi con Lanza del Vasto*, Edizioni Paoline, Roma, 1981; p. 124.

<sup>1821</sup> Ibidem.

<sup>1822</sup> Ibidem, p. 125.

<sup>1823</sup> A chi gli domandava se l’Arca avesse mai preso posizioni ufficiali in occasione di manifestazioni pubbliche, Lanza del Vasto rispose: “No, non abbiamo mai occupato la comunità in tali iniziative. Abbiamo sempre mandato la nostra gente a fare delle manifestazioni e a prendere i ‘castighi su di sé’, con la responsabilità dell’atto di un privato e non come l’impegno di una comunità che continua a vivere quale azione non-violenta perpetua e che non deve comprometersi con un dato momento storico, o soppressa da un governo”. [Fonte: Ibidem, p. 127]

Vari osservatori, più o meno esterni, avrebbero in seguito confermato simile prospettiva, in primis Jean Toulat: “*in contrapposizione ad una corrente moderna di pensiero che tenderebbe a sopprimere l'autorità, l'Arca sostiene insieme a Lanza: 'Ogni corpo ha una testa. Ogni comunità ha bisogno di un capo. Il problema è avere buone regole e capi nonviolenti. Gandhi governava i suoi senza mai ricorrere alla costrizione, alle minacce, alle punizioni'*”<sup>1824</sup>. Prendendo a pretesto simili metafore organiciste, vi è stato persino chi ha ignorato clamorosamente sia la biografia del fondatore, sia l'evoluzione storica del movimento, affermando che “*il fascismo italiano, nel suo rifiuto del marxismo e del capitalismo, corrispondeva senza dubbio – almeno in parte – alle sue convinzioni politiche*”<sup>1825</sup>. Il professor Remo De Ciocchis, raccontando del suo incontro con Shantidas, avrebbe non solo smentito illazioni del genere, ma anche notato come questi “*di fronte alle idee libertarie del mio amico [Nicola Terracciano<sup>1826</sup>] precisò con emozione: 'Sarebbe il caso di dire: dall'anarchia all'Arca, perché possa verificarsi lo zampillo verticale frutto dell'amore'*”<sup>1827</sup>. Persino Bernard Dupont, indignato per le calunnie di settarismo scagliate contro l'Arca, avrebbe dichiarato in un'aula di tribunale: “*i membri dell'Arca vivono in società e intrattengono una relazione senza violenza, benché esigente, con le autorità nella discussione repubblicana della scelta politica. I membri dell'Arca sono, come gli altri cittadini, pervasi da aspirazioni politiche su cui amano dibattere con coloro che ci rappresentano o governano. [...] Come sostenere che l'Arca possa nuocere alle istituzioni democratiche, laddove propende per il dialogo, piuttosto che per l'impiego della forza, per l'uguaglianza piuttosto che per la dominazione, per l'economia dei mezzi piuttosto che per la dipendenza sociale?*”<sup>1828</sup>. Dopo aver vissuto presso la tribù, un altro cronista ne avrebbe illustrato a suo modo le convinzioni politiche: “*i Compagni ritenevano che il governo moderno fosse imperniato sulla violenza, dal momento che la sua autorità finale poggia sulla forza, o la sua minaccia, dell'esercito, della polizia e dell'apparato penitenziario. Non credevano che la forza o la violenza contro qualcuno fosse mai giustificata, da parte tanto degli individui, quanto di un governo. A loro avviso, quando un governo infligge una pena su chi commette un'offesa, il crimine non viene corretto, ma raddoppiato. Infatti, consideravano la violenza governativa molto più insidiosa di quella individuale, perché si nasconde dietro un manto di legittimità. Per i Compagni un governo non-violento significava un governo senza costrizione – lasciando ogni persona libera di agire come lui o lei ritiene opportuno. Sentivano che nessuno, né alcun gruppo dovesse detenere il potere su un altro, né tanto meno una maggioranza su una minoranza. Al tempo stesso, avevano realizzato che una comunità deve prevedere modalità per cui possa agire come se fosse un corpo e per mantenere l'ordine*”<sup>1829</sup>. In un ricco articolo dedicato esattamente al tema dell'ordine, il compagno Arnaud ribadì che “*Lanza del Vasto fu un grande libertario, ma non fu mai un uomo del disordine*”<sup>1830</sup>. La

<sup>1824</sup> Jean Toulat, *Combattenti della nonviolenza*, E.M.I., Bologna, 1984; p. 41.

<sup>1825</sup> Frédéric Richaud, *Voir Gandhi: l'extraordinaire périple de Lanza del Vasto*, Editions Grasset & Fasquelle, Parigi, 2018; p. 198.

<sup>1826</sup> Docente di storia e filosofia, poi preside in vari istituti superiori in Italia, è stato co-fondatore insieme a Remo De Ciocchis delle Edizioni dell'Amicizia nel 2004, promotore dell'eredità storia del Movimento Giustizia e Libertà e segretario del Partito d'Azione Liberalsocialista. È stato particolarmente interessato, tra l'altro, alle vicende della Banda del Matese.

<sup>1827</sup> Remo de Ciocchis, *I nonviolenti che ho incontrato... Lanza del Vasto*, Rivista Qualevita n. 127, giugno 2008; p. 14.

<sup>1828</sup> Bernard Dupont, *Nouvelles de l'Arche*, anno XLVII, n. 2, novembre-dicembre 1998; p. 48.

<sup>1829</sup> Mark Shepard, *The Community of the Ark*, Simple Productions, Arcata, California, USA; 1990; p. 28.

<sup>1830</sup> Arnaud, *Ordre, Communauté: Libres Propos*, in: *Nouvelles de l'Arche*, anno XLVIII, n. 5, maggio-giugno 2000; p. 123.

parola ‘ordo’, proseguiva nell’analisi, rimanda al verbo latino ‘ordior’, ‘ordiri’, che significa nel linguaggio delle tessitrici ‘allineare i fili sul telaio’, quindi in senso lato ordire e tramare (anche un complotto). Condizione preliminare di qualsiasi opera, essa rimanda all’allineamento sia in agricoltura, sia in società (si pensi agli ordini equestri e senatoriali nell’antica Roma), nonché alla sfera sacra: la radice ‘ordo’, infatti, deriva a sua volta da ‘ori’ (rito) e ‘ar’ (articolazione, arma, arte). Sebbene Arnaud commentasse, travisando (o deformando) anch’egli il senso di ‘anarchia’, che “*nulla di tutto ciò sembra anarchico!*”<sup>1831</sup>, l’ordine libero<sup>1832</sup>, interreligioso e universalista dell’Arca incarnò il gusto paradossale del fondatore: “*in realtà vi è un ‘ordine’, con o senza tale denominazione, laddove vi sono prescrizioni comuni, impegni condivisi per mezzo di voti [...] una forma di autorità, di obbedienza, una certa gerarchia*”<sup>1833</sup>. Analizzando, quindi, il termine ‘comunità’, il compagno udiva risuonare parole come unità, unione, comunione, nel senso di amore reciproco; ‘communis’, tra l’altro, significa letteralmente condivisione di carichi (munera) e incarichi, rimandando quindi alla corresponsabilità. Se la disamina sfociava così in un racconto: “*anche un prete ci diceva: l’Arca è prima di tutto un pensiero di Dio. [...] Negli anni ‘60 Shantidas, al ‘rappel’ di mezzogiorno, ci faceva disegnare mentalmente in noi stessi la croce dell’Arca, con questa formula, questo mantra: ‘Mio Dio, che l’Ordine sia’*”<sup>1834</sup>, nelle ultime pagine di un Viatico risalente al ‘78 e ancora inedito Lanza annotava: “*Ciò che conta prima di tutto in un Ordine è che l’uomo vi trovi la felicità lì dove non la aspettava: nella pena, nel lavoro, nel dovere compiuto, nell’obbedienza*”<sup>1835</sup>. Secondo il fedele biografo, quindi, il merito principale dell’insegnamento di Shantidas, “*al contempo libertario e feudale*”<sup>1836</sup>, sarebbe da rintracciare nella “*conciliazione tra autorità e libertà. [...] Autorità non è potere di costrizione, bensì capacità di risvegliare le coscienze, aprirle, unirle. Ricevere dai propri compagni una responsabilità è un segno di fiducia, non un’ascesa nella scala sociale. Non è un esercizio solitario, ma comunitario*”<sup>1837</sup>.

Nonostante le ripetute smentite ufficiali di affiliazione, è stato possibile reperire durante le ricerche bibliografiche diversi riferimenti, più o meno espliciti, ad autori, gruppi, eventi, teorie e prassi antiautoritarie e social-libertarie, qui menzionate in ordine cronologico. Partiamo dalla riproposizione di un articolo del ‘56 tratto dal periodico del ‘Catholic Worker’, gruppo cristiano dichiaratamente anarchico<sup>1838</sup>, per poi rievocare come centinaia di esemplari del periodico dell’Azione Civica Non-violenta (ACNV) fossero inviati, tra settembre e ottobre del ‘58, “*alle persone che fino ad allora avevano sostenuto i non-violenti, soprattutto anarchici, pastori, preti, credenti, aderenti dell’Unione*

<sup>1831</sup> Arnaud, *Ordre, Communauté: Libres Propos*, in: *Nouvelles de l’Arche*, anno XLVIII, n. 5, maggio-giugno 2000; p. 125.

<sup>1832</sup> “*Non è forse liberamente che avete scelto di dedicarvi a questa vita?*” chiedeva il patriarca-pellegrino a quanti avevano aderito all’Arca pronunciando i voti, rimarcando l’inequivocabile differenza tra tribù gandhiana e stato. [Fonte: *Nouvelles de l’Arche* anno XXIII, n. 6, marzo 1975; p. 84]

<sup>1833</sup> Arnaud, *Ordre, Communauté: Libres Propos*, in: *Nouvelles de l’Arche*, anno XLVIII, n. 5, maggio-giugno 2000; p. 126.

<sup>1834</sup> *Ibidem*, p. 128.

<sup>1835</sup> *Ibidem*.

<sup>1836</sup> Arnaud De Mareuil, *Lanza del Vasto: Sa vie, son oeuvre, son message*, Dangles, Saint-Jean-de-Braye, 1998; p. 456.

<sup>1837</sup> *Le Chapitre Général – Bonnetcombe 1983-1984*, *Nouvelles de l’Arche*, anno XXXIII, aprile-maggio 1985, n° 5; p. 68.

<sup>1838</sup> Il ‘Catholic Worker’ fu così presentato dalla redazione del notiziario dell’Arca: “*è orientato verso il ritorno alla terra, il rigetto della macchina, la critica del sistema economico e di tutte le forme di abuso, di oppressione e di repressione. Le allusioni a Gandhi sono frequenti*”. [Fonte: *Nouvelles de l’Arche* anno V, n° 3, dicembre ‘56, pp. 13-18]

della Sinistra Socialista, del movimento pacifista e di Pax Christi. L'adesione all'ACNV poggia sulla libertà di consenso individuale"<sup>1839</sup>. Consideriamo, inoltre, un breve testo<sup>1840</sup> introduttivo di Shantidas al 'Discorso sulla servitù volontaria' di Étienne de la Boétie, nonché due articoli<sup>1841</sup> composti e proposti in onore dell'anarco-pacifista francese Louis Lecoin, nel secondo dei quali si presentavano (sin dal titolo) anarchia e non-violenza come tradizioni di pensiero e azione accomunate, a detta della redazione di 'Nouvelles de l'Arche', da tre qualità: ingenuità, franchezza e coraggio. È interessante, a questo punto, ricordare che proprio nel 1965 era stata fondata, su iniziativa di un gruppo<sup>1842</sup> di ex-amici dell'Arca e di membri dell'ACNV, la rivista 'Anarchisme et Non-violence', le cui pubblicazioni sarebbero durate ben nove anni: l'aspetto più interessante di questo sviluppo consiste nel fatto che la dissociazione dal più ampio coordinamento non-violento avvenne per questioni connesse all'orientamento spirituale e non per la critica al sistema dominante, né per il metodo da adoperare. Altre prove di 'cordiale sinergia' tra Arca e anarchia possono ritrovarsi nella visita di Shantidas in un centro anarchico di Palermo nel '76<sup>1843</sup>, nella fruttuosa collaborazione con Benito Merlino<sup>1844</sup> nel '77, nonché nelle incisive affermazioni dello stesso Bernard Dupont, avvocato e alleato dell'Arca, già autore pochi mesi prima di una tesi di dottorato dedicata all'opera

---

<sup>1839</sup> Tramor Quémeneur, *L'ACNV (Action Civique Non-violente) et la lutte contre les camps*, La contemporaine, 2008/4 n° 92, pp. 57-63.

<sup>1840</sup> Almeno sei importanti lezioni traeva Shantidas dalla celebre opera di La Boétie: la forza del tiranno è quella che gli riconosce il popolo su cui tiranneggia; lo schiavo e il padrone sono complici; lo sfruttatore e lo sfruttato sono entrambi colpevoli; la resistenza più efficace da opporre alla legge ingiusta è il rifiuto; non occorrono complotti, ribellioni armate, attentati e saccheggi, ma basta che il popolo 'incroci le braccia' perché diventi formidabile; chiunque mischia la violenza alla giusta rivendicazione dei suoi diritti si pone nel torto e finisce per non meritare più il titolo di difensore della giustizia. [Fonte: Lanza del Vasto, *De la servitude volontaire á la libération non-violente*, Nouvelles de l'Arche, anno VII, n. 6, marzo 1959; pp. 107-111]

<sup>1841</sup> Cfr.: *Nouvelles de l'Arche*, anno X, n. 7, aprile 1962, p. 112; anno XXII, n. 6, marzo 1974.

<sup>1842</sup> Le radici della rivista 'Anarchisme et Nonviolence' affondano nella costituzione, nel gennaio 1964, del 'Gruppo di studio e ricerca su violenza e non-violenza' a Parigi, interessato ad approfondire tali tematiche da prospettive prettamente atee o agnostiche, quindi con riferimenti religiosi, morali e spirituali più limitati, nonché da condanne filosofiche a priori dell'aggressività distruttiva. Sin dal primo numero, risalente all'aprile 1965, gli animatori precisarono di non voler inaugurare una nuova tendenza nel movimento libertario, bensì di valorizzare l'idea di non-violenza in ambito anarchico; si dichiaravano quindi anarchici prima ancora che non-violenti, anzi partigiani della non-violenza proprio perché anarchici. A detta di André Bernard, tra i suoi membri più affiatati, costoro non condannavano a priori le pratiche violente passate o presenti, ma vi rinunciavano con la volontà di concretizzare le idee-forza dell'anarchismo mediante l'azione diretta non-violenta, unica soluzione collettiva e individuale per evitare le conseguenze autoritarie derivanti dall'utilizzo della violenza. Con sei corrispondenti in Francia, Belgio e Svizzera, la rivista pubblicò trentatré numeri in circa dieci anni, con un gruppo redazionale composto da circa trenta persone, con un numero di pagine e una tiratura crescenti. Aderì nel corso del tempo dapprima all'Internazionale dei Resistenti alla Guerra, poi al Centro Internazionale di Ricerche sull'Anarchismo (Losanna e Marsiglia), organizzando anche numerosi incontri e campeggi. Nessuno monopolizzò mai il potere, le decisioni si prendevano in maniera assembleare e per consenso, si lasciava piena libertà all'espressione spontanea di ciascuno, la cassa comune di solidarietà permanente funzionava su base di contributi volontari e regolari improntati all'equità, cioè alle effettive disponibilità di ciascuno. Hem Day vi partecipò sin dall'inizio. Il sito della rivista è <https://anarchismenonviolence2.org/>, mentre di André Bernard segnaliamo le tre opere seguenti, reperite presso il 'Centro per l'Azione Nonviolenta' di Losanna: André Bernard e Pierre Sommermeyer, *Désobéïssances Libertaires*, nada, Parigi, 2014; André Bernard, *Du refus de la servitude volontaire*, Atelier de création libertaire, Lione, 2014; André Bernard, *Un autre anarchisme est possible*, Les Éditions Libertaires, Saint-Georges-d'Oléron, 2016.

<sup>1843</sup> Menzionata in: *Nouvelles de l'Arche*, anno XXIV, n. 8, maggio 76, p. 123.

<sup>1844</sup> Dopo studi in economia all'Università di Messina nei primi anni '60, Benito Merlino "salpò per Parigi con la sua chitarra sotto il braccio, un ricco miscuglio di libertà e legende nel suo cuore e una massa di personaggi mitici, storici e popolari", diventando ben presto un affermato compositore e artista. Dopo l'incontro con Lanza del Vasto, musicò e sponsorizzò nel '77 la sua opera 'La Baronessa di Carini', riproposizione di un antico poema epico siciliano in lingua locale; il brano fu poi incluso in un disco bilingue intitolato 'Amore e Rivolta', che ne comprendeva anche uno dedicato alla celebre epopea anarco-insurrezionalista della Banda del Matese e, in particolare, alla vita di Carlo Cafiero.

politica di Lanza del Vasto: *“Le tesi dell’Arca sono profondamente rivoluzionarie. Esse negano radicalmente lo Stato e tutti i meccanismi economici nazionali, disumani perché troppo lontani dalle persone. Esse negano con una forza di gran lunga superiore alle critiche marxiste o contemporanee. Esse infatti non solo negano, ma si reggono su comunità e persone che fanno a meno (anche parzialmente) di tutte queste strutture inaccettabili”*<sup>1845</sup>. Le opere di Bart De Ligt<sup>1846</sup> e Dorothy Day<sup>1847</sup>, riconosciute dal sottoscritto tra i testi<sup>1848</sup> impilati sulle mensole dello studio personale di Lanza del Vasto (nella stessa torre della Borie Noble da dove il patriarca-pellegrino faceva rintoccare l’enorme campana fissata al piano superiore per il ‘Rappel’), dimostrano insieme a riviste, libri e spazi estemporanei il passaggio e la permanenza di inconfessabili tracce anarchiche. Si pensi addirittura che al giorno d’oggi esiste nella Francia centro-orientale un’associazione esplicitamente anarchica, partner delle comunità dell’Arca de La Flayssière e Saint Antoine, di nome ‘Tchaap’, acronimo per ‘Tribù Cristiana Eretica Alter-mondialista Autogestita di Preghiera’<sup>1849</sup>. Non dovrebbe a questo punto sorprendere di ritrovare l’autore italo-belga, frettolosamente definito ‘gandhista evangelico’, anche tra i protagonisti di un volume<sup>1850</sup> dedicato all’anarchismo cristiano: *“siamo ben consapevoli, incrociando Lanza, che il termine anarchico è riduttivo. [...] Lanza è piuttosto ‘archico’ o ‘arcaico’, pensando che soltanto un ritorno all’ἀρχή (l’Arca...), alle strutture e alle verità fondamentali avrebbero salvato l’umano e la sua libertà”*<sup>1851</sup>.

La moderazione politica di Lanza del Vasto, a cui comunque non si sono mai conformati pedissequamente tutti i membri dell’Arca nel corso dei suoi decenni di storia, si evince altresì da alcune delle sue ultime affermazioni pubbliche: *“Se dovessi guidare la nazione, non la disarmerei d’un sol colpo, ma gradualmente e cercando delle compensazioni. E se fossi un capo religioso, non maledirei tutti gli eserciti e tutte le polizie, come posso fare in una poesia in cui le mie maledizioni non toccano nessuno. Certamente essi sono il segno del nostro stato di peccato, ma non è eliminando il segno che elimineremo il peccato”*<sup>1852</sup>. In una chiave comparativa affine, ma con risultati diversi, è stato altrove evidenziato come l’esperienza dell’Arca possa *“essere accostata al chiliasmo, [...]*

<sup>1845</sup> Bernard Dupont, *Non-violence et politique*, Nouvelles de l’Arche, anno XXV, n. 9, giugno 1977, p. 133.

<sup>1846</sup> Nel carteggio con Gandhi, in particolare in una lettera inviatagli nel marzo 1929, Bart de Ligt scriveva: *“lei ci sta anche aiutando a lacerare il velo dal volto delle false organizzazioni caritatevoli, sotto le cui sembianze i militaristi di tutti i paesi stanno cercando di suscitare almeno un po’ di simpatia per la ‘difesa nazionale’ in uomini e donne di buona volontà”*. Questa critica all’assistenzialismo umanitario sarebbe stata cruciale nel pensiero di Lanza del Vasto e nelle riflessioni sul tema in seno all’Arca.

<sup>1847</sup> Per un’analisi comparativa su Catholic Worker e Comunità dell’Arca, si veda: John Sniegocki, *Creating a New Society: The Catholic Worker and the Community of the Ark*, in: *Contemporary Justice Review*, vol. 8, n. 3, Routledge, settembre 2005; pp. 295-306.

<sup>1848</sup> Tra gli innumerevoli volumi stipati sulle mensole della biblioteca nello studio personale di Lanza del Vasto, situato nella torre della Borei Noble, è stato particolarmente sorprendente trovare il ‘Libro di Krishna’ e vari scritti sulla Massoneria.

<sup>1849</sup> Nata nel 2004, questa tribù, al crocevia fra anarchia, ecologia politica, non-violenza, decrescita, comunismo libertario e socialismo autogestionario, si propone come punto di riferimento e spazio di condivisione per quanti, con uno sguardo critico verso le istituzioni ecclesiastiche e sociali, si professano cristiani, in spirito di apertura ecumenica, solidarietà e amicizia; questa rete, rifuggendo espressamente qualunque verticismo gerarchico, si dichiara antifascista, antirazzista, anticapitalista, antisessista, antiomofoba, femminista e cura attualmente persino un eco-villaggio. Questi sono i loro siti di riferimento: [www.goshen.fr](http://www.goshen.fr) e [www.jesusfreaks.fr](http://www.jesusfreaks.fr).

<sup>1850</sup> Jacques de Guillebon e Falk van Gaver, *L’Anarchisme Chrétien*, L’œuvre, Parigi, 2012; pp. 272-285.

<sup>1851</sup> *Ibidem*, p. 282.

<sup>1852</sup> René Doumerc, *Dialogues avec Lanza del Vasto*, Les Éditions du Cerf, Parigi, 1980; pp. 44-45.

progettazione di un'emancipazione futura e totale di natura anarchica ed egalitaria. [...] Questo tipo di utopia si accompagna con una ricerca della purezza del messaggio evangelico originario e con una ricerca del Regno di Dio, in questo senso le esperienze chiliastiche sono molto vicine all'Arca, esse però tendono alla separazione e allo spirito settari; i Gandhiani d'Occidente, invece, assumono come compito quello di seminare la loro dottrina non-violenta nella globalità della realtà storico-sociale”<sup>1853</sup>. Lo stesso terzo Pellegrino Jean Baptiste Libouban, d'altronde, aveva alluso in precedenza alla refrattarietà a codici eteronomi motivata da priorità spirituali: “nell'Arca temiamo le leggi e le regole. La diffidenza vale tanto per le strutture, quanto per le organizzazioni. La non-violenza non si accorda con le gerarchie e i notabili. [...] La vita, che è eternamente la stessa, ci si presenta continuamente sotto volti differenti. L'essenza del nostro voto è abbandonarci alla volontà divina per diventare Suo strumento”<sup>1854</sup>.

#### 5.4.3 Intervista a Margarete Hiller – 25 febbraio 2021

##### Esperienza a La Flayssière

Innumerevoli sono stati nel corso dei decenni i racconti, pubblicati su varie fonti, di esperienze di vita quotidiana all'Arca<sup>1855</sup>. Pur non riportando in questa sede il diario personale su cui annotavo i pensieri, una sommaria ambientazione si impone. Giunsi alla stazione di Les Cabrils una mattina di inizio gennaio, quando il sole non era ancora sorto. Il giorno prima era nevicato e lo splendore della luna si rifletteva su un manto bianco che ricopriva interamente il silenzioso paesaggio in cui, disceso dal treno, mi ritrovai immerso. Seguendo una piccola freccia di legno, mi incamminai solo e zaino in spalla lungo il sentiero che costeggiava la valle. Tre oche candide spuntarono da un'aia adiacente, precedendomi per alcuni metri, agitando le code e osservandomi dall'alto dei loro colli ben dritti. Ero al culmine dell'entusiasmo: avrei finalmente vissuto in una comunità dell'Arca e coronato un sogno che nutrivo da tempo. Giunsi nel patio de La Flayssière quando l'aurora già illuminava la volta celeste: orientati verso levante, impegnati, tirocinanti, volontari e visitatori attendevano l'apparizione del globo infuocato aldilà della cresta di montagne boschive deturpate da una fila di pale eoliche. Allineati l'uno accanto all'altro, ad occhi chiusi o aperti, gustando l'aria sovrappiù, cantammo e recitammo tutti insieme la preghiera ‘Oh Dio di verità’<sup>1856</sup>, poi qualcuno lesse un estratto da un libro attinente alla tradizione spirituale abbinata a quello specifico giorno della settimana, finché, a conclusione di quel fondamentale appuntamento mattutino, ciascuno si inchinò dinnanzi ad ogni altro ripetendone il nome. Ci dirigemmo allora nella magnifica cucina, seduti attorno al tavolo di legno massiccio; ritrovai Margarete, responsabile internazionale del movimento, conosciuta due anni prima al raduno dell'Arca a Belpasso, e mi presentai agli altri membri: donne e uomini di tutte le età, fedeli e provenienze. Avrei da allora partecipato, per i due mesi successivi, alla riunione organizzativa del mattino, scandita dall'esposizione e dalla scelta delle mansioni da svolgere, da annunci di eventi,

<sup>1853</sup> Paolo Trianni, *Non violenza come profezia e come lettura della storia in Lanza del Vasto*, in: Donatella Abignente e Sergio Tanzarella, *Tra Cristo e Gandhi: L'insegnamento di Lanza del Vasto alle radici della nonviolenza*, San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo, 2003; pp. 283-284.

<sup>1854</sup> Jean-Baptiste Libouban, *L'année sabbatique de l'Arche*, in: *Nouvelles de l'Arche*, anno XXXI, n° 8; p. 117.

<sup>1855</sup> Si veda, a titolo esemplificativo: Adriana Cantini, *La Comunità dell'Arca*, Azione Nonviolenta, anno IV, n. 1, gennaio 1967, pp. 2-3; Jean Toulat, *Combattenti della nonviolenza*, E.M.I., Bologna, 1984, pp. 9-20; Mark Shepard, *The Community of the Ark*, Simple Productions, Arcata, California, USA, 1990, pp. 17-23; Emmanuel Coulomb, *Les gandhiens d'Occident. La quête de la pureté dans une communauté de l'Arche de Lanza del Vasto*, in: *Terrain*, n° 31, 1998, pp. 32-38; Alfonso Carlos Comin, *Lanza del Vasto y el Arca / Reportaje*, *Rivista El Ciervo*, n° 603-604, 2001; Claire Moussalli-Martinet, *Une journée à l'Arche*, in: *Il était une fois l'Arche de Lanza: Une enfant raconte*, Karthala, Parigi, 2001, pp. 173-177.

<sup>1856</sup> Cfr.: Lanza del Vasto, *L'Arca aveva una vigna per vela*, Jaca Book, Milano, 1995 [1978]; p. 240.

arrivi, e partenze, dal ‘rappel’ di chiusura e, non da ultimo, dall’*épluche*: lavaggio e selezione delle verdure destinate alla preparazione delle pietanze, ma soprattutto momento di convivialità e introspezione. Da subito percepii la profonda armonia che univa gli impegnati piú anziani, la loro capacità di accogliere e sostenere amorevolmente, la serietà dell’impegno, l’instancabile laboriosità<sup>1857</sup>. Fui alloggiato nella spaziosa stanza del ‘riccio’, dove accanto alla finestra avrei appreso quanto è bello scaldarsi con una stufa di ghisa a legna. In collaborazione con altri residenti, avrei svolto i lavori piú disparati: spazzacamino, contadino, taglialegna, stalliere, cuoco, autista. Andavamo spesso nel bosco a spaccare tronchi con cunei e mazze, sollevavamo balle di fieno, sistemavamo teli e irrigavamo negli orti, accompagnavamo le dodici mucche al pascolo, vendevamo i prodotti caseari ed erboristici a vari mercati dei paraggi. Ciascuno di noi preparava una volta a settimana il pranzo per tutti; gustare una saporita zuppa calda dopo una mattinata trascorsa nel bosco era un piacere tanto semplice, quanto indimenticabile. Le mansioni si svolgevano per tre ore sia al mattino (con il rintocco ogni ora della campana del ‘rappel’), sia nel pomeriggio; nel dolce tempo libero era possibile scrivere, passeggiare, disegnare, contemplare le meraviglie della natura, meditare, giocare, leggere. Di frequente ci recavamo a pochi chilometri di distanza presso le altre due comunità occitane dell’Arca, abitate da decine di altre persone e con diverse atmosfere, note come Nogaret e Borie Noble, dove ogni sabato sera era una gioia danzare<sup>1858</sup> per ore. Non mancavano sessioni di canto gregoriano, di lavorazione dell’argilla, proposte di documentari, feste, escursioni<sup>1859</sup>. Il venerdì, prima di cena, celebravamo lo shabbat intonando salmodie in ebraico, spezzando pane intrecciato e sorseggiando succo d’uva. Ogni sera ciascun nucleo familiare soleva cenare nei propri spazi privati, mentre tra tirocinanti e volontari ci auto-organizzavamo spontaneamente, ma sempre dopo aver pronunciato con tutti gli impegnati la meravigliosa ‘Preghiera del Fuoco’<sup>1860</sup>, disposti a semicerchio nella sala comune dinnanzi all’enorme camino, segno solenne di gratitudine per la giornata trascorsa insieme. Ritualità e sacralità impregnavano le varie fasi della giornata, finché la stanchezza per la sana fatica non induceva, sopraggiunta la notte, al riposo.

Domanda: Buon giorno Margarete, come sintetizzeresti il pensiero politico di Lanza del Vasto?

Risposta: Penso che Lanza sia stato un precursore della non-violenza gandhiana, dottrina che va di pari passo con la giustizia sociale. La più grande fonte di violenza nel mondo è, infatti, l’ingiustizia, alla quale bisogna opporsi prima ancora che alla violenza, soprattutto di matrice istituzionale, profondamente incardinata nel funzionamento dello stato. Fu per questo che assegnò alla non-violenza un’accezione anche politica, proponendo anche un modello concreto alternativo a questa

---

<sup>1857</sup> Già nel 1967 una visitatrice aveva a tal proposito raccontato: “*il lavoro manuale è uno dei fondamenti dell’Arche, ordine laborioso; con esso si ripropone all’uomo un atteggiamento antico. [...] Qui si evita quello che è un aspetto deteriore del lavoro: l’estrema specializzazione che può portare a divisioni e gerarchie e che nel mondo attuale, con la specializzazione meccanica, mette in pericolo l’unità dell’uomo. Così nella Comunità chi ha imparato bene un mestiere passa a un altro e durante la sua giornata alterna [...] il lavoro a lettura, meditazione, preghiera*”. [Fonte: Adriana Cantini, *La Comunità dell’Arca*, Azione Nonviolenta, anno IV, n. 1, gennaio 1967, p. 2]

<sup>1858</sup> La stessa giornalista comprovava ciò che anche il sottoscritto avrebbe molto tempo dopo scoperto: “*sul piazzale, in mezzo agli antichi alberi e intorno al fuoco, i compagni e gli stagiaires cantano e danzano: sono canzoni scritte dal fondatore e canzoni e danze popolari francesi, indiane, israelite, ungheresi, spagnole... tutto un patrimonio folkloristico accumulato dai compagni attraverso gli anni, esperienze, conoscenze, viaggi diversi e che in questo luogo ha tutta una sua autentica bellezza e attualità*”. [Fonte: *Ibidem*, p. 3]

<sup>1859</sup> Ho potuto visitare, insieme ad altri membri dell’Arca, varie località sul massiccio del Larzac, la comunità di Les Truels, il monastero buddhista di Lerab Ling, la città di Montpellier.

<sup>1860</sup> Cfr.: Lanza del Vasto, *L’Arca aveva una vigna per vela*, Jaca Book, Milano, 1995 [1978]; p. 239.



società che sopravvive grazie alla sperequazione, allo sfruttamento, alla crescita smisurata. Le sue proposte a tal riguardo, ancora molto interessanti per l'attualità, furono radicali e mi auguro potremo adottarle su più vasta scala quando l'umanità sarà maturata abbastanza.

D: Volendo adottare un termine o un'espressione concisa, potremmo parlare, in merito al pensiero politico di Lanza del Vasto, di 'democrazia diretta', 'tribù gandhiana', 'ierocrazia', 'aristocrazia illuminata', 'teocrazia' oppure di 'anarchia spirituale'?

R: Propenderei per una sorta di 'anarchia spirituale': siamo sempre stati una tribù con un ordine partecipativo ben consolidato, mai accentrato nel potere assoluto di una sola persona. Molti gruppi ed individui che si definiscono 'anarchici', comunque, non coltivano alcuna dimensione spirituale, che invece è la principale forza dell'Arca.

D: Come potrebbe oggi l'Arca, a tuo parere, proporsi come soluzione al razzismo e alla modernità coloniale?

R: Sono costantemente in contatto con mia figlia, che studia presso la 'School of Oriental and African Studies' (SOAS) di Londra; proprio oggi esprimeva il suo auspicio che l'Arca possa lavorare maggiormente in futuro su argomenti connessi al post-colonialismo e alla decolonialità. Parlavamo, in particolare, di Lumumba, il celebre rivoluzionario non-violento congolese. Lanza, insieme a tutte le compagne e i compagni dell'Arca, sostenne con molto entusiasmo le lotte non-violente in vari paesi colonizzati, cosciente che le violenze nelle colonie derivavano proprio dall'oppressione e dalla repressione esercitate dai poteri in loco. Mi sono accorta poi che in testi letti tempo fa' sulle 'Nouvelles de l'Arche', soprattutto a partire dagli anni '60, il linguaggio non era ancora stato 'depurato' da termini che sono ormai considerati offensivi, come l'aggettivo 'negro' per esempio. Nondimeno, la coscienza delle radici della violenza e delle sofferenze inflitte dal colonialismo è sempre stata sin dall'inizio molto forte in seno all'Arca. Lo stesso Lanza ne parlava già ne 'I Quattro Flagelli'.

D: Cosa potrebbe condividere oggi l'Arca a proposito della comunicazione non-violenta e dell'educazione interculturale?

R: Per quanto riguarda la comunicazione non-violenta, posso affermare in tutta umiltà che l'Arca si è arricchita negli ultimi anni di vari altri contributi. La dimensione prettamente comunicativa della non-violenta, per quanto importante, non fu una priorità nei decenni del patriarcato di Lanza del Vasto, che comunque ha incessantemente insegnato come la rivoluzione non-violenta cominci da se stessi. Il processo della comunicazione non-violenta, 'empatica' o 'benevolente' come proposto, fra i tanti, da Marshall Rosenberg o Thomas d'Ansembourg, è diventato uno strumento molto utile di cui ci avvaliamo anche all'interno dell'Arca. A proposito dell'educazione interculturale non vi è ancora realmente una riflessione in seno al nostro movimento, ma molte esperienze personali che è possibile condividere: la nostra famiglia, per esempio, è un contesto chiaramente interculturale (ispano-basca e tedesca) in cui le nostre stesse figlie sono cresciute, acquistando una grande apertura mentale. L'Arca è costitutivamente interculturale, tanto che il nazionalismo non ha mai avuto alcuna rilevanza al suo interno.

D: A tuo avviso cosa è andato perduto e cosa, invece, è stato guadagnato dall'Arca con il passaggio dalla regola riformulata nel '75 all'odierno generico impegno senza voti?

R: Si è trattato di un'evoluzione necessaria in seno all'Arca. Molti compagni, che volevano restare vincolati dai voti, sono fuoriusciti dopo l'introduzione del semplice impegno. Molte questioni sono state già affrontate al momento giusto. Un rischio che intravedo è una lieve perdita di forza: le persone che si impegnano all'esterno delle comunità, pur avendo un iniziale fervore, se non si impegnano dopo alcuni anni in un progetto comunitario concreto vedono il proprio vincolo affievolirsi. Finiscono così per interrogarsi sulle ragioni stesse dell'impegno: ritrovarsi membri di una famiglia spirituale una sola volta all'anno? Impegnarsi per fare cosa? Quando, invece, si vive stabilmente in comunità non ci si pone mai simili domande. Io personalmente percepisco tutti i giorni il senso del mio impegno, con tutte le sue difficoltà. Avverto, inoltre, che in Francia, paese 'culla' dell'Arca, più che altrove vi sono aderenti che propenderebbero per un funzionamento associativo, perdendo però di vista la dimensione sacra e profondamente ancorata in valori spirituali. È, per questo, più che mai necessario restare vigilanti affinché ciò non accada. I compagni e le compagne, dal canto loro, fino alla trasformazione delle modalità di affiliazione all'Arca, erano diventati un po' il clero, i 'cardinali' dell'ordine, con un senso quasi di superiorità rispetto ad alleati e amici. Ciò non toglie che tutt'oggi vi sono persone formidabili impegnate socialmente al di fuori delle comunità; trovo, quindi, l'impegno comune estremamente arricchente, essendoci finalmente un'uguaglianza maggiore tra tutti i membri, sia nelle comunità, sia al di fuori di esse. Queste hanno bisogno di persone che si impegnino all'esterno, che le sostengano, le incoraggino, le correggano se necessario, benché la loro esistenza resti un caposaldo.

D: Vivendo in comunità ci si sente più 'compagni' o 'alleati'?

R: Ci sentiamo di fatto compagni, anche se ora non si usa più questa espressione, per rispetto verso quanti si impegnano al di fuori delle comunità. 'Compagno' vuol dire colui o colei che condivide il pane, il che purtroppo non accade quando non si vive insieme. Per questo, al fine di non discriminare, si preferì il termine onnicomprensivo 'impegnato'. Di certo riceverai una risposta diversa a Gwenvez.

D: Studiando il processo di transizione in seno all'Arca, da metà anni '90 a metà anni 2000, ho intercettato il rapporto dello psicologo François Paul-Cavalier. Che attendibilità ebbe quel sondaggio?

R: Erano anni di crisi. Molte comunità avevano chiuso i battenti l'una dopo l'altra, con decine di persone che andavano via. Fu per questo che intraprendemmo un'analisi istituzionale proprio all'inizio della transizione ('95), rivolgendoci in primis a François Paul-Cavalier. A quel tempo ero ancora postulante e madre da pochi anni. Circolato tra compagne e compagni, il rapporto attirò varie critiche, ma ritengo, comunque, che il suo lavoro ci permise di rimetterci sul giusto binario. Non credo affatto sia stato un lavoro qualitativamente ineccepibile, pur ammettendo che i commenti raccolti e riportati insieme alla sua collaboratrice siano veritieri. L'unico grande merito, a mio avviso, è stato sciogliere il silenzio su certi argomenti che fino ad allora erano stati considerati tabù. Faccio un esempio. Vi era una donna anemica, che durante la gravidanza sentì l'impellente bisogno di mangiare un po' di carne; ebbe però così tanta vergogna da non dichiararlo apertamente, segnando la spesa per l'acquisto proibito sotto la voce 'farmaci'. Fu lei stessa a confessare per la prima volta

l'intera vicenda a Paul-Cavalier. È un gran peccato che in comunità ci siano tabù: bisogna sempre dire le cose in spirito di verità. Indubbiamente i commenti, talvolta duri, che appaiono nella relazione, erano indice di un grosso malessere maturato nell'animo di varie persone.

D: Quali principali nodi di inconciliabilità<sup>1861</sup> hanno generato defezioni e separazioni?

R: La stragrande maggioranza delle partenze è dipesa da conflitti interpersonali irrisolti. Per alcuni certamente la questione dei figli divenne un problema, mentre altre famiglie sentirono di non avere più abbastanza libertà e spazio all'interno della comunità. Da pochi anni, ad esempio, all'interno de La Flayssière ciascun membro e ogni famiglia ha un proprio piccolo budget, oltre alla cassa condivisa, mentre prima bisognava chiedere l'autorizzazione alla cassa comune per qualsiasi spesa. Questo francamente non lo trovo rispettoso: ciascuna famiglia deve potersi occupare anche dei suoi affari privati. Molte famiglie soffrivano per questo sistema, ben più che per attriti ideologici. Inoltre, ho saputo che nella storia delle varie comunità dell'Arca, costitutesi e subito chiuse, si sono verificati casi di poca chiarezza in merito all'assegnazione e alla compartecipazione nella proprietà. Sono stati, ad esempio, registrati casi di asimmetria in cui una sola coppia era proprietaria e le altre no: ciò decisamente non funziona, non è affatto un buon inizio.

D: Come e perché gli agi del sistema dominante (l'elettricità, i veicoli e le attrezzature meccaniche, il ricorso alla scuola pubblica, i compromessi con le autorità statali, l'introduzione di internet e delle telecomunicazioni, l'accesso ai finanziamenti nazionali e comunitari) sono penetrati all'interno dell'Arca?

R: L'introduzione non è avvenuta tutta in una volta, ma è stata un processo graduale. Quando sono arrivata nei primi anni '90 non c'era energia elettrica, si viveva in maniera molto più semplice, eppure diverse persone soffrivano per questo. Ricordo che i primi macchinari acquistati servirono per la ricostruzione e la ristrutturazione degli edifici diroccati, alimentati da gruppi elettrogeni piuttosto inquinanti. Poco a poco, in particolare a La Flayssière, è stata portata l'elettricità, prevalentemente per mezzo di pannelli fotovoltaici. Chiesi se era possibile munirsi di una lavatrice: avevo due figlie, una delle quali giocava a calcio, poi per condurre le lezioni di Yoga era necessario che i vestiti fossero puliti in poco tempo. A volte lavoravo nell'orto e non riuscivo più a lavare tutto a mano, come avevo fatto per quindici anni. Inoltre, nella nostra comunità accettiamo sia i sussidi familiari statali, sia i finanziamenti stanziati dalla Politica Agricola Comune (PAC) europea: ritengo siano legittimi, visto che siamo agricoltori in un contesto morfologicamente e climaticamente difficile. Tuttavia, abbiamo deciso di non accettare gli assegni sociali post-disoccupazione, una sorta di reddito di cittadinanza con cui molti giovani francesi si sostengono; non vogliamo vivere solo grazie agli aiuti dello stato. Quando poi qualcuno di noi riceve un'eredità, essa non finisce più nella cassa comune, ma la devolviamo per progetti di costruzione ben precisi. È nostra intenzione continuare a vivere principalmente con il lavoro delle nostre mani; accettiamo, ripeto, i sussidi familiari, che ripagano un po' le tasse che versiamo per il fondo di previdenza sociale. Ci siamo, insomma, resi conto che non possiamo vivere 'da parte', riprendendo un'espressione di Margalida Reus, come era il caso dell'Arca in passato, quale modello sociale radicalmente altro. Vogliamo proporre un'alternativa alla società, ma non ci sentiamo migliori, perché comunque vi siamo immersi. Utilizziamo i treni e le

---

<sup>1861</sup> Nel corso delle ricerche, sul campo e non, sono apparsi come possibili fattori più incisivi di dissidio interno all'Arca la questione dell'autorità, l'apertura interconfessionale, la distribuzione delle proprietà, la questione dei figli, della salute, dell'istruzione superiore.

strade, siamo contenti che gli ospedali esistano e che ci siano enti pubblici a finanziarli. Uno di noi, non molti anni fa', ebbe un incidente di lavoro molto grave, quasi mortale, restando in coma per sessanta giorni, ustionato da capo a piedi: fu in quel frangente, quando venne accompagnato e curato in una struttura pubblica, che mi sentii sinceramente contenta di vivere in uno stato dove l'assistenza sanitaria funziona. Talvolta la vita offre delle comprensioni del genere. Quanto alla polizia, viene spesso a farci visita. È, inoltre, in corso un processo contro due coppie rivelatesi disoneste, ex compagni già residenti alla Borie Noble, di cui avevano tentato di impossessarsi: non avremmo mai pensato che l'Arca si sarebbe impegolata in un altro processo giudiziario, è stato molto doloroso per tutti noi. Ci ritroviamo perciò nella situazione paradossale di aver bisogno dell'apparato statale. Alla fin fine, constatata l'impossibilità di ogni riconciliazione, abbiamo dovuto compiere un grande atto di umiltà: commisurare i propri limiti e riconoscere il bisogno di protezione. Il più bugiardo e accanito fra loro era diventato persino compagno alla Borie in una situazione di fragilità diffusa.

D: Quali differenze vi sono state a tuo avviso tra il patriarcato di Shantidas e quelli di Pierre Mohandas e Jean-Baptiste Libouban?

R: Shantidas è stato il fondatore, con una personalità e un carisma molto speciali. Non sono riuscita a conoscere Mohandas; sono giunta all'Arca poco dopo la sua morte. Ho l'impressione che fosse un uomo di relazioni, con un carattere più dolce, estremamente interessato al cosiddetto 'Terzo Mondo'. Lanza nutriva una profonda fiducia in lui, vedendovi in particolare la capacità di far convergere gli opposti e mediare efficacemente all'interno dell'Arca. In seguito, Jean-Baptiste è stato eletto, non più nominato come in precedenza, da compagne e compagni in virtù soprattutto dei suoi impegni nella lotta non-violenta e dei suoi frequenti viaggi.

D: Su quali pilastri realizzeresti un ciclo di formazione sulla non-violenza?

R: Comincerei senz'altro dalla non-violenza secondo Gandhi e, prima ancora, dal principio basilare di 'Ahimsa': 'non nuocere' in qualsiasi suo aspetto. Esporrei poi il contributo particolare di Gandhi, cioè il 'Satyagraha', l'azione non-violenta. Quindi, farei in modo che ciascuno affronti riflessivamente la propria violenza, interiore ed esteriore (i traumi, le ferite, le paure, le frustrazioni, ecc...), riconoscendola per poterla poi trasformare. Sono, quindi, da analizzare i principi dell'azione non-violenta, nonché la prassi della comunicazione non-violenta. Non trascurerei nemmeno uno studio sulle cause delle violenze strutturali e istituzionali: ad esempio, un uomo che resta seduto nel suo ufficio, con la camicia bianca e le mani immacolate può provocare le più grandi violenze possibili, mentre altri che urlano per la strada, che fanno rumore o bruciano i cassonetti, sono etichettati come violenti. Non ne possiamo più delle innumerevoli forme di ingiustizia e violenza istituzionale.

D: Come si può pianificare, organizzare ed eseguire un'azione non-violenta?

R: Non sono una specialista in merito, lo ammetto. Penso però che sia necessario, innanzitutto, interrogarsi al meglio sulle proprie motivazioni, sui propri obiettivi, sui propri mezzi. Occorre, inoltre, tenere sempre a mente che non si agisce per incolpare o condannare l'avversario, ma affinché questi, toccato nella coscienza, nella dimensione più compassionevole del suo essere, possa comprendere. Attorno a questi principi generali ruotano molti metodi, su cui, ripeto, non sono un'esperta.

#### 5.4.4 Intervista a Benoît Huyghes – 15 marzo 2021

##### **Esperienza a Gwenvez**

Dopo due mesi trascorsi presso le comunità occitane dell'Arca, dove Lanza, Chanterelle, Pierre, Jean-Baptiste e centinaia di altri compagni e compagne hanno vissuto dal '63 ad oggi, espressi il desiderio di conoscere la nuova comunità sorta nel 2010 nelle campagne bretoni a sud-ovest di Quimper. Fondata da due famiglie di giovani membri emigrati dalla Borie Noble, in disaccordo con il rinnovamento istituzionale degli ultimi decenni, quindi raggiunti in un secondo momento da due anziani compagni della prima ora, Philippe e Laurence Ferrand<sup>1862</sup>, dopo la chiusura di Bethsalem, la fattoria di Gwenvez<sup>1863</sup>, benché ancora in costruzione, pulsava di vita. Il profumo del pane cotto nel bel forno a legna, sull'apertura del quale si staglia la frase evangelica in gaelico 'Me eo bara ar vuez' (Io sono il pane di vita), i quadri di Leo Tolstoj, Gandhi e Shantidas nella cucina-libreria, le sessioni di studio biblico e meditazione guidata, il lavoro nei campi, nelle officine, nei pollai, nei semenzai, la zangolatura del latte per produrre burro, gli imponenti silos pieni di cereali biologici coltivati e raccolti nei terreni circostanti, i laboratori di fabbricazione di scarpe, falegnameria, tessitura, tipografia, sono alcuni dei più vividi ricordi delle due settimane trascorse insieme a quanti hanno scelto di attenersi con rigore alla regola del '75, conservando ad esempio la distinzione tra compagni, novizi e alleati, i voti originari<sup>1864</sup>, i vestiti di lana grezza filata all'arcolaio e realizzati a mano o al telaio.

Domanda: Buona sera Benoît. Innanzitutto, come sintetizzeresti il pensiero politico di Lanza del Vasto, che hai a lungo studiato e su cui hai scritto?

Risposta: Lanza del Vasto riteneva che l'umanità sia composta da esseri mediocrementemente sociali, che non esiste, quindi, per loro alcuna forma politica definitiva. L'umano, ogni qual volta si trova in un certo regime politico, finisce sempre per aspirare ad altro. Pensava, pertanto, che la lotta non-violenta non deve situarsi prima di tutto al livello istituzionale, bensì a quello della coscienza, nel cuore umano. Per lui il Regno dei Cieli si sarebbe avvicinato se il maggior numero di individui fosse stato in grado di opporsi alle cattive leggi e ai dirigenti, distinguendo la persona dai comportamenti e rifiutando così gli atti illegittimi.

D: Secondo Shantidas, se ho ben compreso, è futile sperare in un regime politico migliore?

R: No, non era esattamente la prospettiva del nostro fondatore. Affermava che alcuni regimi sono intrinsecamente meno malvagi di altri, benché l'umano sia strutturato in maniera tale per cui, una volta istituite buone leggi e un regime retto, sarà in grado di farli funzionare alla rovescia. Detto

---

<sup>1862</sup> Laurence, ginevrina e principale compagna di canto di Chanterelle, e Philippe, che conosceva Shantidas dall'età di undici anni ('49) e frequentava gruppi e formazioni già ai tempi di Tournier e Tourette-sur-Loup, giunsero all'Arca sin dai primi anni di insediamento a Bollène. Philippe fu il primo novizio. Dopo essersi incontrati, si innamorarono l'uno dell'altra "nella madia" dove si fa il pane. [Fonte: Claire Moussalli-Martinet, *Il était une fois l'Arche de Lanza: Une enfant raconte*, Karthala, Parigi, 2001]

<sup>1863</sup> Una serie di interessanti interviste ai membri della Comunità dell'Arca di Gwenvez, risalenti al 2016, è reperibile sul blog (<https://etsictaitpossible.com/>) del ricercatore e attivista francese Mayeul Jamin, autore anche di un libro che racconta dei suoi incontri con persone e gruppi che praticano la 'sobrietà felice': *A la découverte de la sobriété heureuse*, Éditions du Cerf, Parigi, 2019.

<sup>1864</sup> Cfr.: Lanza del Vasto, *L'Arca aveva una vigna per vela*, Jaca Book, Milano, 1995 [1978]; pp. 107-109.

altrimenti, anche dal miglior regime politico l'umano è capace di trarre il peggio. “*Rivoluzione senza conversione non è che un buco nell'acqua*”, insegnava Shantidas. Il miglior regime, aggiungeva, è sia quello che insegna agli uomini a riformarsi da sé, sia quello che governa meno.

D: Rispetto ai rituali elettorali, ti ho ascoltato in un'occasione affermare, facendo riferimento agli insegnamenti di Shantidas, che sarebbe opportuno votare per il meno peggio e solo se si è coscienti di avere qualche debito nei confronti della società<sup>1865</sup>. Potresti chiarire il tuo punto di vista al riguardo?

R: Lanza del Vasto non esitava a mostrare perché il regime democratico non funzionasse; ciò che permetteva che bene o male continuasse a persistere erano i compromessi che man mano si trovavano, di natura legale (le modalità di scrutinio, le suddivisioni delle circoscrizioni, ecc...) e meno legali (la propaganda, la comunicazione, il clientelismo, ecc...). In breve, egli non si faceva alcuna illusione in merito alla democrazia. Attualmente i nostri regimi europei sono definiti ‘democratici’ e non serve a nulla volerli cambiare, sarebbe un'illusione. Tuttavia, se anche non bisogna aspettarsi granché dai politici, talvolta possiamo evitare che sopraggiunga il peggio. Shantidas sosteneva che spesso l'uomo di potere somiglia proprio al suo popolo: se vi sono politici mediocri oppure ottusi, bisognerà allora interrogarsi su noi stessi in quanto popolo.

D: Al tempo stesso hai sottolineato l'importanza di cercare anche all'interno delle burocrazie statali e delle amministrazioni pubbliche uomini e donne di buona volontà e coscienza. Non è ciò in contraddizione con l'affermazione di Lanza del Vasto secondo cui “*ogni potere racchiude in sé il potere di abusarne*”?

R: La citazione è corretta, ma come diventa effettiva la possibilità di abusarne? Essa diventa effettiva perché opera da sola: la testa senza le braccia non serve a niente. Possiamo cercare di mettere un cuneo tra dirigenti, funzionari ed esecutori. Quando arriviamo a fare questo, rendiamo inoperante almeno una parte degli effetti possibili degli abusi di potere. “*Il popolo non deve fare altro che incrociare le braccia per diventare formidabile*” diceva La Boétie, chiedendosi anche come fosse possibile che il tiranno, pur avendo soltanto due mani e due braccia, potesse imporre la sua volontà a tutti. La risposta è perché trova ingranaggi umani che lo assecurano; se arriviamo a toccarne la coscienza, tuttavia, cambieremo profondamente la natura stessa del potere.

D: Potresti esporre l'evoluzione della prospettiva di Shantidas rispetto ai concetti di legge, diritto e giustizia, sin dalla tesi scritta per l'amico Acquaviva nel '25?

R: È sicuramente un tema difficile da riassumere in poche parole. Sin dalla sua giovane età, Shantidas sottolineò spesso come la giustizia umana contribuisce alla violenza. Ne ‘I Quattro Flagelli’ scrisse che la sfortuna degli uomini deriva meno dalla malvagità dei cattivi, che dalla giustizia dei buoni. Al tempo stesso, però, lo leggiamo affermare nei suoi scritti che gli intellettuali, i deputati che hanno lavorato per la soppressione della pena di morte, per rendere rieducativa la

---

<sup>1865</sup> “*Gandhi aveva compreso – rammentava il fondatore – che la prima giustizia per chi combatte l'oppressore è rifiutare i vantaggi che il sistema ingiusto di quest'ultimo ci procura. Chi contesta la legge, l'esercito e la polizia deve rinunciare alle ricchezze protette dal giudice, dal soldato, dall'agente dell'ordine. Chi vuole essere onesto non deve trarre profitto dalla società che condanna*”. [Lanza del Vasto, in: René Doumerc, *Dialogues avec Lanza del Vasto*, Les Éditions du Cerf, Parigi, 1980; p. 9]

giustizia penale, meno violente le incarcerazioni, perché fosse lecita l'espressione del disaccordo attraverso lo sciopero, potrebbero essere classificati tra i non-violenti. La giustizia umana, pertanto, è ambivalente: essa può determinare una limitazione del ciclo della violenza, oppure esserne lo strumento. La legge umana è tanto un cammino, quanto un ostacolo alla Legge di Dio. Un aspetto rilevante della lotta non-violenta è proprio cercare di evidenziare i difetti della giustizia umana. È in questo senso che la disobbedienza civile e tutti i movimenti inaugurati da Gandhi hanno fatto sì che il tribunale fosse trasformato in tribuna, rovesciando il funzionamento della giustizia: l'obiettivo è stato svelare al cospetto dell'opinione pubblica e del giudice l'ingiustizia stessa della legge.

D: Quando affermi che il pensiero politico di Shantidas si allontana tanto dalle idee liberali, quanto da quelle libertarie, cosa intendi esattamente?

R: Le parole possono essere a volte delle trappole, per cui è importante specificare cosa si intende in francese con questi aggettivi. 'Liberale' nel senso francese si riferisce essenzialmente al piano economico, al movimento 'neo-liberale' capitalista. 'Libertario', invece, si colloca oggi in Francia sul piano prettamente sociale, designando tutti i movimenti che premono, ad esempio, per il matrimonio omosessuale, per la procreazione assistita o per il cosiddetto 'utero in affitto': ciò che accomuna queste due tematiche è l'estensione del mercato. Tutte queste tecniche che si presentano come possibilità di liberazione per gli individui configurano una gigantesca impresa commerciale. La caratteristica essenziale della classe politica francese, da sinistra a destra, è oggi la compresenza di liberalismo e libertarismo: la destra sarà liberale-libertaria, la sinistra libertaria-liberale.

D: Quale sarebbe, quindi, l'alternativa secondo Shantidas? Potremmo definirla una ierocrazia, un'aristocrazia illuminata, una teocrazia, un'anarchia spirituale, una democrazia diretta, una tribù gandhiana?

R: La risposta può porsi su due piani. Il primo riguarda il raggruppamento volontario sul modello degli ashram gandhiani: da un lato le decisioni sono prese all'unanimità, dall'altro vi sono pur sempre dei responsabili di comunità. Lanza chiamò questo tipo di organizzazione una tribù, un ordine. L'altro livello è quello della società nel suo insieme, rispetto alla quale nel pensiero di Shantidas non vi sono soluzioni definitive. Bisognava per lui accettare il regime vigente e vigilare affinché non approvasse leggi eccessivamente contrarie alla vita e alla giustizia, per poi resistervi allorché la misura dell'accettabile fosse stata oltrepassata: detto altrimenti, agire come limitazione e controllo al potere.

D: Obbediamo quando è legittimo secondo coscienza, ma fino a che punto dobbiamo approfittare del regime esistente? Mi riferisco anche a tutti i compromessi che sono stati fatti in seno alle comunità dell'Arca, in relazione a cambiamenti necessari introdotti negli ultimi decenni (l'elettricità, i trattori, le auto, il ricorso alla scuola pubblica, i legami con le istituzioni, internet e le telecomunicazioni, i finanziamenti agricoli comunitari, ecc...).

R: La nostra ottica non è affatto approfittarsi del sistema. D'altronde, vi sono cose di cui si beneficia senza averne scelta. Lanza citava i discepoli di Gesù che per andare ad evangelizzare utilizzavano le strade costruite dai Romani. Un primo grado di compromesso accettabile è quello a cui si accondiscende per favorire la relazione: noi, per esempio, potremmo benissimo fare a meno del telefono o di internet, già li utilizziamo il meno possibile, ma le persone che vogliono raggiungerci e

renderci visita sono contente che ce ne avvaliamo ancora. Un altro livello di impegno riguarda i figli: ci auguriamo che i nostri figli diventino degli esseri capaci di crescere in libertà, nel discernimento delle loro scelte. Dobbiamo, perciò, allo stesso tempo presentare loro il meglio della nostra vita e consentire che apprendano come e cosa si vive nella società. Una terza dimensione di impegno concerne la nostra vita economica. Di cosa siamo capaci? In base all'età e alla forza della comunità si può essere più o meno radicali. Bisogna, in ogni caso, professare la più grande sete di rottura rispetto alle amenità, alle comodità del nostro mondo, sulla base però delle forze effettive. Se fossimo due volte più numerosi qui a Gwenvez, ad esempio, potremmo spingerci ben oltre. Facciamo quel che possiamo, in riferimento ad alcuni criteri: siamo in grado, pur con i nostri compromessi, di operare la rinuncia? Saremo capaci, se e quando lo decideremo, di sbarazzarci di determinati compromessi, quando avremo realizzato che non sono più opportuni? Se non sei più capace di rinunciare al compromesso, è allora che diventa necessario farlo. Se, per esempio, ci tagliassero la connessione a internet questo non ci impedirebbe di vivere. Un altro criterio che può aiutarci a discernere è capire se il compromesso che compi ti 'mondanizzerà' o meno, facendo sì che agli occhi degli altri perdi l'immagine in controtendenza rispetto ai costumi della società. Finché si troveranno ancora persone nei paesini qui vicini che ci etichettano affrettatamente come 'gli Hamish', vorrà dire che il nostro livello di impegno è ancora accettabile. Se siamo visti come i 'diversi', vuol dire che non siamo ancora del tutto 'mondanizzati'.

D: In che modo oggi giorno l'Arca può incarnare un'alternativa al razzismo e alla modernità coloniale?

R: Penso che non siamo in prima linea su questo fronte, nel senso che viviamo in campagna, un po' defilati rispetto ai grandi flussi di popolazioni emigrate, che si incontrano prevalentemente nelle città. Nondimeno, siamo in netta rottura rispetto alle luci seducenti della civiltà occidentale. Abbiamo ricevuto qui persone provenienti dall'Africa e siamo stati, per loro esplicita ammissione, la testimonianza vivente che un europeo, un 'bianco' può scegliere anche una vita semplice, piuttosto che il comfort, una vita insieme, dal neonato all'anziano ottantacinquenne, piuttosto che le esistenze inscatolate che si conducono abitualmente in Occidente. Diverse persone africane ci dicevano addirittura che finalmente il nostro esempio avrebbe potuto aiutare i giovani nel loro continente a comprendere che persino degli occidentali possono volere altre cose rispetto alla 'tele-realtà' e che anche una persona africana può aspirare a qualcosa di diverso da questa superficialità mondana dell'Occidente. Una volta ricevemmo la visita di un agronomo africano e gli feci questo paragone: quando vedi un grande lombrico contorcersi, prima di prenderlo bisogna controllare che non ci sia un amo conficcato al suo interno. Gli dissi allora: *"l'Occidente per l'Africa è come un grande lombrico, la città per l'occidentale è stata come un grande lombrico, ma sfortunatamente gli occidentali hanno afferrato i lombrichi con tutti gli ami; è, quindi, assolutamente necessario che l'Africa non riponga fiducia nei lombrichi"*.

D: Cosa può insegnare l'Arca oggi a proposito della comunicazione non-violenta e dell'educazione interculturale?

R: Per quanto riguarda la comunicazione non-violenta, penso che oggi è possibile apprenderla anche altrove e non solo all'Arca, dove si insegnano molte altre cose. In fondo ciò che l'Arca ha sempre tramandato è che tutte queste 'tecniche' sono armi a doppio taglio, possono cioè servire anche alla rovescia. Per esempio, chi padroneggia la tecnica della comunicazione non-violenta, se la sa



adoperare meglio del suo interlocutore è in grado di avvalersene in maniera manipolativa. Aldilà di questo, credo fermamente che l'apporto fondamentale delle nostre comunità sia sempre stato l'invito alla conversione del cuore: non cercare più il profitto, né il dominio. Quanto ai mezzi per questa conversione, ciascuno li troverà da sé, ma la conversione è la prima cosa.

Rispetto all'educazione interculturale, la domanda è ancora più difficile, perché oggi per essere 'interculturali' bisognerebbe innanzitutto avere una cultura. La nostra epoca, tuttavia, ha imbrogliato tutto: ha fabbricato una sotto-cultura mondializzata, irrilevante, benpensante. Dobbiamo, pertanto, aiutare le persone a radicarsi davvero nella loro cultura, per poi riscontrare che, quando è in corso una ricerca su queste radici si cade in una chiusura identitaria. Ritengo, allora, che l'Arca può essere un luogo privilegiato per aiutare le persone a scavarsi le proprie radici senza correre rischi identitari. Ciò non è affatto facile, perché molte persone che sono alla ricerca di radici finiscono per essere tentati dal ripiego. La diversità può diventare, quindi, una sorta di ostacolo, benché non la ritengano una problematica primaria. In passato, a questo proposito, suggerivo l'immagine di un fiore in un bouquet: il fiore è aperto, potremmo dire che è interculturale, ma questa apertura non durerà a lungo perché non ha radici ed è, quindi, destinata ad appassire. L'esempio simmetrico è la pianta nel vaso, che getta radici, ma essendo chiusa nel vaso queste si attorcigliano su se stesse e la pianta finisce per soffocarsi da sé. Il radicamento, in altri termini, ha senso solo se proiettato alla crescita, all'apertura, al dono di sé sia nel fiore, sia nel frutto. Purtroppo viviamo nell'epoca del fiore nel vaso: un'apertura destinata a marcire. È urgente, quindi, proporre radici, senza rinunciare all'apertura: si tratta di una nostra grande sfida.

D: A tuo avviso, cosa è andato perduto e cosa è stato guadagnato in seno all'ordine e al movimento dell'Arca con il cosiddetto 'rinnovamento', il passaggio della sua componente maggioritaria dalla regola e dai voti all'impegno senza voti?

R: È una domanda piuttosto scivolosa. Abbracciando una spiritualità laica, è possibile far avvicinare alla non-violenza un pubblico ostile a qualsiasi riferimento religioso. Questa tendenza è molto comune e popolare soprattutto in Francia, dove c'è una tradizione di laicismo, ossia di laicità come religione civile, che diventa idolatria dello stato: potremmo dire che 'spiritualità laica' è un ossimoro. Bisogna, tuttavia, constatare che una buona parte della popolazione francese si riconosce in simile prospettiva: perché, quindi, non indirizzarli verso il terreno della non-violenza? Questo è stato il partito preso del 'rinnovamento' all'interno dell'Arca. D'altronde, chi sono io per parlare come Papa Francesco e impedire che sperimentino le loro intuizioni? Da parte mia, resto fedele alla definizione del nostro fondatore. Partendo dal presupposto che l'Arca è una risposta interreligiosa a problemi sociali, a un giornalista che gli chiedeva se poteva immaginare l'Arca senza religione, Shantidas rispose con una parola sola: 'No', aggiungendo che Dio è l'essenza del voto. Ho voluto attenermi a questa comprensione dell'Arca, che ritroviamo sin dalla sua stessa accezione biblica: il luogo dell'alleanza tra uomo e Dio. Il nome del movimento e dell'ordine che ha co-creato dirime la questione, ma piuttosto che adoperare semplicemente il nome è necessario ripercorrerne il cammino. La religione, purtroppo, è spesso utilizzata come veicolo da persone che hanno ambizioni di violenza, ragion per cui è saggio non lasciare al violento il monopolio del discorso religioso.

D: Vorrei porre ora una domanda un po' delicata in merito al rapporto pubblicato nel '95 dallo psicologo François Paul-Cavalier, che condusse un'analisi istituzionale in seno all'Arca. Che peso daresti, che attendibilità vedi in tale scritto, dove saltano agli occhi commenti di compagni, novizi e postulanti anche molto duri, severi e critici verso l'Arca, il fondatore, gli insegnamenti, i voti?

R: A quel tempo ero giovane e ancora non avevo assunto un impegno ufficiale nell'Arca. Pur non essendo direttamente coinvolto in quel processo, ho comunque letto il rapporto. Diversi compagni avrebbero in seguito criticato il fatto che Paul-Cavalier non aveva appuntato, né trascritto tutto ciò che le persone intervistate dicevano di positivo, mettendo invece in risalto le negatività. Fece, potremmo dire, un lavoro da 'pubblico ministero', incaricato soltanto dell'accusa. Ad ogni modo il rapporto è molto eloquente. Personalmente mi ha suggerito che la vita comunitaria non è affatto naturale, nel senso che non esistono regimi politici definitivi per l'umano, il quale non è una formica, né una termite. Se vogliamo comprendere la nostra vita comunitaria, se vogliamo viverla al meglio, bisogna abbracciarne la ragion d'essere, la vocazione, la missione. Se le perdiamo di vista, affronteremo gravi difficoltà sul piano umano, giacché siamo esseri limitati. Ciò che, invece, può tenerci insieme è una visione comune. Se si smarrisce o si indebolisce questo sentimento, le nostre inevitabili tensioni umane possono amplificarsi. Credo, dunque, che quel rapporto dimostra che a quell'epoca si stesse affievolendo la comprensione della ragion d'essere dell'Arca. Non dimentichiamo che il nostro fondatore prese l'iniziativa in seguito a due guerre mondiali, veri e propri cataclismi sociali. Lanza del Vasto non aveva mai immaginato che le Comunità dell'Arca sarebbero state soluzioni facili o meri 'luoghi di villeggiatura'; furono, piuttosto, intese da subito come la ricerca di risposte a catastrofi assolute: forse per conquistare la felicità nella vita occorre attivarsi per evitare simili catastrofi. Oggi che genere di disastri affrontiamo? Tutti parlano del surriscaldamento climatico: è chiaramente sofferto vivere della terra, ma dopo un po' vi si scopre una gioia laboriosa e ben temprata. Non credo affatto alle esultanze promesse o vantate dal sistema, superficiali, autodistruttive: come si dice in Francia, *'quand tu fais ta perte, tu finis pour perdre ta fête'*<sup>1866</sup>.

D: Perché su una parete della vostra cucina campeggiano le immagini di Shantidas e Chanterelle, di Gandhi, di Tolstoj, ma non quella di Vinôbâ?

R: Potremmo benissimo aggiungere quella di Vinôbâ. Quando presentiamo la nostra comunità, Lanza del Vasto è introdotto come nostro padre, Gandhi come nostro nonno e Tolstoj come nostro bisnonno. Vinôbâ potrebbe essere nostro zio.

D: Che differenze hai colto tra il patriarcato di Shantidas, quello di Pierre Mohandas e quello, infine, di Jean-Baptiste Libouban?

R: Penso che ciascuno ha cercato di dare il meglio di sé in base alla propria personalità. Lanza del Vasto poteva contare sul carisma del fondatore. Pierre Parodi, dal canto suo, ha approfondito tanto l'apertura, quanto il radicamento: ha aperto l'Arca ai 'cercatori di verità' senza appartenenza religiosa, ma al tempo stesso ha incentivato il dialogo con la chiesa cattolica, soprattutto sulle questioni del disarmo e del nucleare. Si impelagò in un dialogo tra sordi con la stessa chiesa, che non lo ascoltava affatto. Oggi penso che Mohandas sarebbe contento per le posizioni del nostro Papa. Questa grande apertura ai 'cercatori di verità' in seno alle nostre comunità corrispondeva forse a delle richieste, nel contesto francese, da parte di persone senza radicamento religioso, ma laiche. Col senno di poi, possiamo chiederci se questo processo ha ottenuto i frutti sperati: abbiamo dovuto constatare che quasi tutte le persone attivate per una spiritualità laica non sono rimaste in comunità. Jean-Baptiste, infine, è stato erede di questo dialogo difficile tra Pierre e la chiesa cattolica, rivolgendosi

---

<sup>1866</sup> 'Quando sei artefice della tua rovina, finisci per distruggere la tua stessa festa'.

anche al pubblico alternativo coinvolto nelle azioni di contestazione al sistema. Ha dovuto scontrarsi, in particolare, con la generazione promotrice del ‘rinnovamento’, preferendo alla fine non restare da solo contro tutti; non penso nemmeno che fosse interamente d’accordo con i cambiamenti introdotti dal ‘rinnovamento’, rispetto ai quali non si è mai sentito completamente allineato. Soleva ripetere, infatti: *“vino nuovo in otri nuove, pellegrino nuovo in Arca nuova”*.

D: Con le tre donne avvicendatesi come ‘responsabili generali’ dopo Jean-Baptiste, cosa pensi sia accaduto nell’Arca in termini di ossequio a principi e valori fondamentali? Cosa è cambiato da quando non si parla più di patriarcato?

R: ‘Patriarcato’ è diventato ormai una parola tabù al giorno d’oggi. Credo sia importante contestualizzarla negli anni ‘50 e ‘60, quando Lanza del Vasto cominciò ad utilizzarla con un duplice significato. In una prima accezione, comunità patriarcale dell’Arca vuol dire comunità di famiglie, in opposizione a quelle di monaci solitari: a quel tempo, persino nel diritto civile il padre era considerato formalmente il capofamiglia. Oggi parlare di famiglia in Occidente sembra quasi rivoluzionario, di sicuro straordinario. In una seconda accezione, ‘patriarcato’ suggerisce l’idea di una gerarchia, altro termine tabù nella nostra epoca, monopolizzato dalla burocrazia e dall’impresa, finendo per designare strutture di dominazione. Etimologicamente, gerarchia vuol dire la ‘via sacra’, fondamento per l’elevazione spirituale; essa suggerisce una trasmissione, una formazione impartita a chi giunge nella comunità per intraprendere un percorso di ricerca interiore. Ovviamente bisogna stare sempre attenti per non farne uno strumento di oppressione. Sto leggendo un libro intitolato ‘La città antica’ di Fustel de Coulanges in cui si parla della concezione della famiglia e della religione nell’antico mondo greco-romano. Il primogenito, ad esempio, diventava alla morte del padre il nuovo patriarca: questo diritto di primogenitura, tuttavia, non voleva dire godere di tutti i benefici senza grandi incarichi, bensì assicurare e salvaguardare la vita materiale del suo paese, dei suoi fratelli minori, espletando anche il ruolo di sacerdote della famiglia: ricadevano, insomma, su di lui almeno tanti obblighi, per quanti diritti poteva vantare. Nel senso odierno e degenerato del termine, patriarcato si è ridotto ad una situazione in cui si detengono tutti i diritti senza alcun dovere. Chiaramente questo non è accettabile. In passato l’autentico padre era un ‘obbligato’, doveva cioè essere lì presente per far prosperare e crescere ogni membro della tribù (autorità vuol dire, non a caso, ‘capacità di far crescere’), senza sfruttare la propria posizione per meri fini di potere, bensì come un servizio. A causa degli abusi perpetrati si è generata una confusione tra ‘servizio’ e ‘sevizia’, innescando ribellioni senza fine. Credo che la questione del ruolo paterno sia più che cruciale per il futuro delle nostre società.

D: Traendo spunto da quanto spiegavi a proposito dell’origine etimologica del termine ‘gerarchia’ e risalendo all’apparizione del termine greco ‘anarchia’ in Occidente nella tragedia ‘Antigone’, con il significato di ‘atto di disobbedienza alla legge umana per la Legge Divina’, si potrebbe affermare che nella storia dell’Arca, nei suoi principi e nel pensiero, non solo politico, articolato a partire dalle riflessioni di Shantidas, si riscontra da sempre una compresenza paradossale di gerarchia e anarchia?

R: La risposta è tanto complessa, quanto la domanda, per il semplice motivo che ogni parola ha una storia: bisogna sempre tenere ben presenti le loro risonanze storiche. Il termine ‘anarchia’, almeno nel contesto francese, suggerisce l’idea di una rivoluzione violenta, così come lo slogan ‘né Dio, né maestri’. Già solo questo rende molto difficile assimilare l’Arca all’anarchia. Tra i rappresentanti più nobili dell’anarchismo francese e Lanza del Vasto vi furono certamente dei contatti: penso, ad

esempio, a Louis Lecoin, con cui l'Arca ha condotto, durante la guerra d'Algeria, una lotta comune per il riconoscimento dell'obiezione di coscienza nella legislazione francese. Lecoin era un anarchico riformista non-violento che aspirava a una trasformazione della legge, ma non alla demolizione del palazzo di giustizia. È bene operare, per altro, una distinzione tra anarchia e anarchismo. Nel contesto francese molti hanno pensato che è possibile avvicinarsi al pensiero anarchico solo dopo aver eliminato lo stato. L'Arca, di converso, ha sempre cercato di essere più pragmatica, affermando: *'cominciamo oggi a vivere ciò che possiamo!'*. Lo scenario contemporaneo ci interpella, giacché i nostri stati avanzano sempre più verso il liberalismo, diventando con i mezzi tecnologici sempre più onnipresenti. Ritengo, quindi, che oggi in seno all'Arca potremmo decisamente sollevare la questione del ruolo dello stato in collaborazione con gli anarchici<sup>1867</sup>.

D: Come formuleresti e organizzeresti un percorso di formazione alla non-violenza?

R: Non mi sono mai posto questa domanda, ma credo che il primissimo passo sia l'esistenza di una vita interiore, la maturazione di un anelito di ricerca spirituale, quindi di liberazione. In secondo luogo, bisogna riflettere sulla marcia forsennata del nostro mondo, sottolineando che una vita spirituale non può restare ad essa indifferente: in caso contrario, si corre il rischio di diventare o quietisti o farisei. In terzo luogo, è importante rimarcare l'esistenza storica di grandi personalità religiose, insediatesi nelle città per promuovere una contestazione dell'inaccettabile. Infine, non credo sia necessario teorizzare troppo, ma è bene lasciare che la lotta stessa ci interroghi. Dopo tutto, non ci si impegna per il mero piacere di combattere; l'ingiustizia deve stagliarsi lì, evidente, strepitante; la non-violenza non è un libro di ricette, bensì l'immaginazione al potere. Per toccare la coscienza delle persone non esistono formule preconfezionate.

D: Queste parole introducono un'ultima domanda: come abbozzeresti l'organizzazione di un'azione non-violenta? Quali sono a tuo parere i suoi imprescindibili elementi costitutivi?

R: Possiamo risalire innanzitutto alla testimonianza di Gandhi. Il primo passo è senz'altro spiegare al proprio avversario le ragioni dell'opposizione, prendendo se necessario la popolazione a testimone. In questa fase iniziale Gandhi cercò di evidenziare la propria parte di torto, di impurità, per poi esporla pubblicamente; assunse, quindi, un atteggiamento tutt'altro che trionfalista. Una seconda componente essenziale è valorizzare ciò che esiste nel proprio avversario di vero e buono, senza demonizzarlo, ma inducendolo magari a prestare ascolto a quanto vogliamo comunicargli. A questo punto si espone il problema. Se però ogni avanzamento nel dialogo diventa impossibile, occorrerà cercare il punto di leva, che può essere ad esempio l'opinione pubblica, ma in ogni caso un simbolo già di per sé veicolo del proprio messaggio. La messa in scena dell'azione non-violenta non pretende risposte immediate, bensì mira a sollevare il problema perché diventi evidente agli occhi di tutti. Se le negoziazioni si arenano, si passa allora alla disobbedienza, oltre la soglia della legalità, ma entro i canoni di legittimità. Si attenderà a quel punto il processo giudiziario, per fare del tribunale una tribuna. Se l'avversario è ostinato, si accetta persino la prigione come cassa di risonanza: dopo tutto,

---

<sup>1867</sup> Questa collaborazione tra movimenti anarchici e Arca risale, in effetti, agli anni sia dell'Azione Civica Non-violenta (ACNV), sia delle lotte al fianco di contadini e pastori del Larzac, come si può evincere chiaramente dalle immagini del documentario di Christian Rouaud *'Tous au Larzac'* risalente al 2011.

come diceva Thoreau, “sotto un governo che incarcerava ingiustamente, il posto del giusto è dietro le sbarre”<sup>1868</sup>.

## CONCLUSIONI

*“Un pacifismo superficiale e di moda che appiattisca i valori e porti al disarmo morale può essere nemico della pace e alleato della violenza tanto quanto il militarismo.”*<sup>1869</sup>

*“L’umano ingegno è capace di separare dall’acqua l’energia di una cascata, trasportarla, trasformarla in calore, in luce e in forza motrice, senza nulla togliere all’acqua né all’energia contenuta nell’acqua stessa. Infatti l’energia della caduta d’acqua non è quella dell’acqua: è la forza di gravità che si esercita su di essa come su tutti gli oggetti che cadono o aderiscono al suolo. Ma l’energia propria dell’acqua è smisuratamente superiore a quella della sua caduta, poiché ogni atomo di idrogeno ne contiene più della cascata del Niagara. Allo stesso modo l’uomo da centinaia di migliaia di anni ha imparato a trasportare e trasformare l’energia spirituale. A separare dal pensatore il pensiero per mezzo della parola, della scrittura e a perpetuarlo nei secoli. A trasferire la forma delle sue visioni su monumenti, rilievi e affreschi. A trasformare gli amori e le pene in poemi, danze, musica. Senza che questo glorioso dispiegamento intacchi l’intima gloria dello Spirito. Nella caduta d’acqua distinguiamo allora ciò che è proprio della caduta e ciò che è dell’acqua, al fine di discernere le due forme di immortalità che ci sono possibili: Immortalità delle opere, potenza della caduta che è accidentale. Immortalità essenziale, potenza dell’acqua, Salvezza dell’anima”*<sup>1870</sup>.

Giunti al termine di questo umile lavoro, i pazienti lettori avranno compreso quanto chi scrive si sia proposto, seppur in proporzioni variabili, come profondo ammiratore e al tempo stesso come cauto critico di Lanza del Vasto e dell’Arca, che nonostante le numerose obiezioni dirette e indirette, personali e impersonali, collettive e individuali, rappresentano eccezionali fonti di ispirazione per

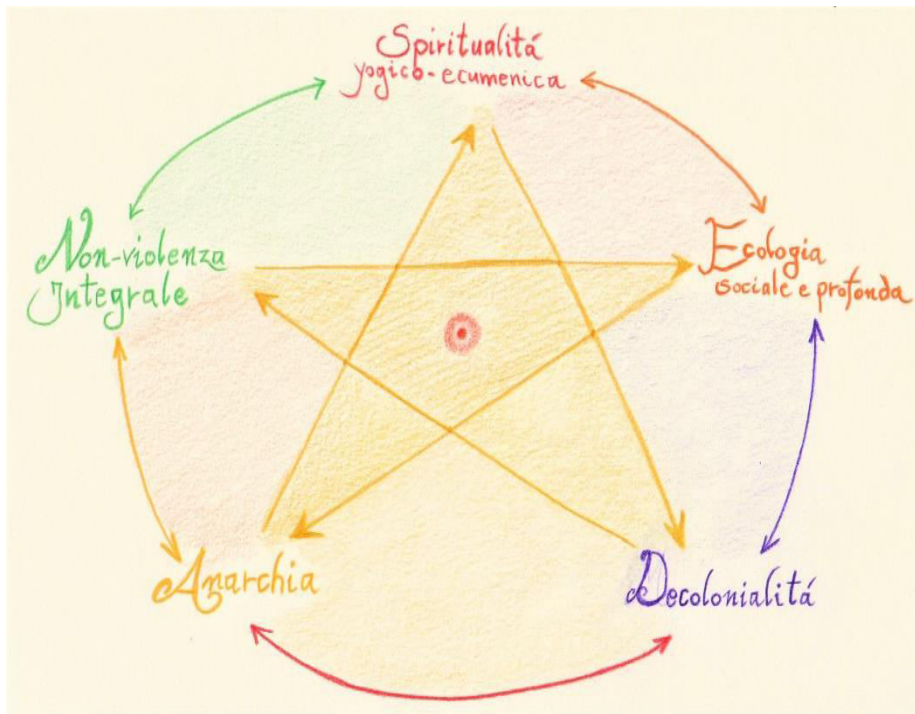
---

<sup>1868</sup> Alcuni giorni in carcere, in effetti, Benoît Huyghe li trascorse nel 2002. Insieme ad altre due compagne dell’Arca, Anna Bonatta e Thérèse Mercy, si era mobilitato per alcune azioni non-violente di sensibilizzazione presso il salone di vendita di armi ‘Eurosatory’, che costarono loro l’arresto, condividendo la cella anche con militanti anarchici. I tre, quindi, si sarebbero interrogati perplessi: “Non avendo mai comunicato la nostra intenzione di manifestare alla polizia, come è possibile che questa fosse al corrente della nostra iniziativa? La nostra posta è spiata? Le nostre telefonate sono intercettate? [...]. La legge si poneva al servizio della legge del profitto e il profitto significava all’occorrenza profitto ad ogni costo: non c’è ombra di dubbio, infatti, che le vendite di armi di oggi generano i massacri di domani. Se semini le armi, raccoglierai la guerra”. [Fonte: *Si on parlait d’Eurosatory*, Nouvelles de l’Arche, anno LI, n. 1, settembre-ottobre 2002; pp. 24-25]

<sup>1869</sup> Giovanni Nervo, *Introduzione a: AAVV, Verso una Difesa Popolare Nonviolenta per l’Italia?*, CEDAM, Padova, 1988; p. 4.

<sup>1870</sup> Lanza del Vasto, *Riflessioni su una cascata*, in: Roberto Pagni, *Ultimi dialoghi con Lanza del Vasto*, Edizioni Paoline, Roma, 1981; pp. 147-148.

riflettere e agire nel presente. In quanto proposta non definitiva, ma spalancata a suggerimenti di modifica e arricchimento, si intende avanzare in via conclusiva un possibile quadro pedagogico interculturale articolato in cinque macro-aree, interrelate secondo uno schema che ricalca la ‘teoria delle cinque trasformazioni’ degli elementi cosmici ripresa dalla tradizione taoista: si tratta, pertanto, di un approccio formativo ‘alter-scientifico’, basato cioè su criteri epistemologici, metodologici e sperimentali diversi, ma non meno validi, efficaci o veritieri di quelli invalsi e convenzionalmente accettati nel pensiero occidentale. Come nell’approccio ‘teoretico’ delle antiche scuole filosofiche greco-romane, così in molti contesti asiatici l’attività intellettuale non è mai stata, né è oggi, scissa dalla pratica di vita, che ne diventa anzi campo di emersione e verifica; l’autorevolezza di dottrine, cosmovisioni e antropovisioni alternative proviene, pertanto, dall’osservazione diretta, prolungata e intuitiva dei fenomeni naturali. Il filo conduttore di ciascuna delle cinque aree formative sarà la rilevanza in un programma di addestramento alla trasformazione personale in senso non-violento. La forma pentadica è stata adottata figurativamente sia per liberare la stella che si staglia sulla bandiera italiana, rimando esoterico all’essere umano nella fioritura delle sue potenzialità, dall’ingranaggio in cui si trova intrappolato, sia come sfida simbolica tanto ai riti satanici ancora in voga, quanto allo strapotere del ministero della ‘difesa’ statunitense.



Quanti hanno familiarità con la sapienza ispirata dal Dao De Ching sapranno che nella ‘teoria delle cinque trasformazioni’ sussistono due tipi di relazioni tra gli elementi: la prima, di supporto, corrisponde alle frecce disposte in senso circolare; la seconda, di controbilanciamento, è indicata dalla stella generata dall’intersezione tra le linee interne. Ebbene, estendendo tale conformazione ai cinque principi di pedagogia interculturale estrapolati da vari anni di ponderazioni sull’opera di Lanza del Vasto e dell’Arca, si può argomentare esplicitamente quanto segue.

La spiritualità yogico-ecumenica si ricollega: all’ecologia profonda in virtù del suo biocentrismo; alla decolonialità in quanto apertura a teologie, cosmovisioni e antropovisioni diverse da quelle greco-romana, giudaico-cristiana, illuministico-rinascimentale; all’anarchia perché, riconoscendo potere solo a Dio, eternamente e simultaneamente trascendente, immanente e individualizzato in ogni essere vivente negli universi infiniti, quindi al guru e al Sé nel sé come elementi della stessa qualità, non legittima alcuna dominazione tra umani sulla base di caratteristiche naturali/ascrisse o

culturali/acquisite, giacché riconosce ciascuna persona come essere spirituale che transita temporaneamente in una forma umana; alla non-violenza integrale, in quanto il fanatismo, il dogmatismo e il disprezzo per la varietà di esperienze religiose sono forme eclatanti di violenza. Nello schema, la spiritualità yogico-ecumenica: è controbilanciata dall'anarchia per la presenza, nell'eterogeneità di quest'ultima tradizione di pensiero, di correnti atee, nichiliste e distruttive; essa controbilancia le decostruzioni decoloniali, orientandone il proposito di sradicare la violenza epistemica dal proprio modo di pensare verso la conversione (intesa come aspirazione alla ricerca interiore) e la pluralità di sapienze metafisiche, che inducano l'umanità in primis al coraggio, alla compassione, all'umiltà.

L'ecologia sociale e profonda si ricollega: alla decolonialità per il rispetto accordato ai regni minerali, vegetali, animali, quindi al pianeta Terra quale organismo pulsante, come tramandato nella costellazione di simbologie e narrazioni indigene; all'anarchia per il medesimo anelito sia a strutture e meccanismi economici non basati sullo sfruttamento e sulla sperequazione, sia per il rifiuto di discriminazioni tra esseri viventi; alla non-violenza integrale per la centralità del triplice obiettivo di non nuocere, compiere il bene e purificare la mente, a partire dalla fondamentale scelta vegetariana; alla spiritualità yogico-ecumenica in virtù dell'identificazione del Grande Spirito onnipervadente con la Madre Divina. Nello schema, l'ecologia sociale e profonda: è controbilanciata dalla non-violenza radicale, sulla base dell'impossibilità di assolutizzare la non-violenza; essa controbilancia, invece, l'anarchia dal momento che sono necessarie, in qualsiasi conformazione politica social-libertaria, regole minime e consensualmente accettate che limitino la libertà individuale di danneggiare l'ambiente naturale comune.

La decolonialità si ricollega: all'anarchia, alla luce della messa in discussione del paradigma filosofico politico e giuridico moderno-coloniale imperniato sui dogmi eurocentrici dello statonazione, della democrazia rappresentativa, della cittadinanza; alla non-violenza radicale, in quanto tentativo di superare la violenza epistemologica del discorso unico dominante, che pervade ogni sfera sociale; alla spiritualità yogico-ecumenica, come riscoperta e valorizzazione di altri modi di credere e sentire il rapporto tra singolarità umana e il mistero divino, oltre l'egemonia del materialismo laico; all'ecologia profonda, grazie alla rilevanza della salvaguardia della 'Pacha Mama' e di ogni altra specie non umana. Nello schema, la decolonialità: è controbilanciata dalla spiritualità yogico-ecumenica, per evitare che sfoci in mere speculazioni intellettuali, mentre controbilancia la non-violenza per l'esistenza di movimenti anticoloniali e 'de-globalisti' di carattere violento.

L'anarchia è connessa: alla non-violenza integrale perché il ricorso alla violenza organizzata, strutturale e sistematica è prerogativa di uno stato, che si vorrebbe trasformare in una confederazione decentrata di piccole comunità locali in cui la cultura della paura, della sudditanza psicologica e della delega sia estirpata; alla spiritualità yogico-ecumenica, in quanto il rapporto diretto e personale con il guru, donna o uomo che sia, sostituisce le gerarchie inaccessibili e le istituzioni ecclesiastiche colluse e in competizione con il potere politico; all'ecologia profonda, in quanto preconizza lo sviluppo dell'autosufficienza alimentare ed energetica, in un percorso esistenziale a ritroso che dalla riduzione dei consumi passa per la semplificazione dei bisogni, risalendo fino alla purificazione dei desideri; alla decolonialità, come prospettiva di rottura autocritica con il monopolio delle categorie di sapere occidentali. Nello schema, l'anarchia: è controbilanciata dall'ecologia profonda, soprattutto nelle sue derive di egoismo sregolato, e controbilancia la spiritualità yogico-ecumenica nelle sue interpretazioni agnostiche.

Infine, la non-violenza integrale e radicale abbraccia le altre quattro dimensioni in un progetto individuale e collettivo di costruzione, preservazione e adattamento dell'armonia e dell'equilibrio tra l'umanità, le altre forme di vita e la dimensione inter-spirituale, delineando una solida conciliazione pentadica fra opposti complementari. Lo stesso Lanza del Vasto così esponeva un'intuizione simile a

proposito della centralità dell'ātman, sé o spirito individualizzato, nella sua visione non-violenta: “*il vero Io, colui che ignoriamo, dimentichiamo, disconosciamo, [...] partecipa, attraverso la sua immortalità, dell'eternità divina, mediante la sua unità interiore. [...] Tutto il male nasce dal fatto che le prospettive divergenti non nascono dal centro esatto del vero Io, dell'Io-in-sé, del Sé-in-me, ma da qualche parte del suo guscio, allorché mi definisco solamente mediante le mie differenze, perché mi percepisco soltanto mediante l'opposizione, perché mi conosco solo riferito agli altri, in quanto altro o, meglio, contro-altro*”<sup>1871</sup>.

La riflessione su ciascuna delle cinque sfere può essere ulteriormente approfondita. Una postura yogico-ecumenica abbraccia, innanzitutto, le raccomandazioni da parte del maestro buddhista tibetano Chogyam Trungpa Rinpoche di vigilare affinché il senso delle tecniche spirituali non sia pervertito da un rafforzamento del proprio ego, dando a questo genere di distorsione il nome di ‘materialismo spirituale’<sup>1872</sup>. Si tratta, in breve, dell'utilizzo della spiritualità a fini di convenienza ed autoesaltazione, andando perciò di pari passo con il nichilismo che mercifica e invalida qualsiasi ricerca interiore. Eppure, l'autentico senso mistico di qualunque tradizione religiosa risiede nell'invito ad abbandonare qualunque cosa, ego incluso, liberandosi dalla violenza e lasciando risplendere l'astro dell'amore equanime, “*che come il sole può brillare allora in ogni direzione per tutti gli esseri*”<sup>1873</sup>; la ‘terra-cuore’ del non-pensiero da cui tutto sgorga è, d'altronde, componente essenziale dello stesso ‘Buddhadharma’<sup>1874</sup>. Il senso che si è tentato di dare in questa ricerca all'idea scivolosa di ‘anarchia spirituale’, necessaria per evitare che il cosmopolitismo come superamento delle identità nazionali si tramuti in globalismo, non legittima il guazzabuglio di pratiche fai-da-te di moda oggi, effettuate senza adesione a principi morali universali e ad una disciplina personale, quindi ad una tradizione vivente di riferimento, senza riconoscimento di un guru e senza una comunità di ‘compagni di viaggio’ che sia di supporto, sfociando nella simonia, nella mercificazione, nella confusione, quindi nell'accrescimento contro-iniziatico dell'ego, bensì in una austera e autoriflessiva resa all'inconcepibile principio divino, manifesto e incarnato nel solo genere di autorità che ‘aiuta a crescere’ per il beneficio di tutti gli esseri. È fondamentale, quindi, confrontarsi costantemente per imparare a non mescolare l'anelito spirituale con i capricci della mente, delle emozioni, degli istinti, come pure evitare a ogni costo costrizioni, imposizioni e manipolazioni dirette o indirette in cui si utilizzano le leve di potere mondano per accattivarsi l'anima altrui. Come Gabriella Fiori ha osservato parafrasando Simone Weil: “*i bisogni dell'anima non sono mai stati studiati. La mancanza di un tale studio costringe i governi, quando hanno buone intenzioni, ad agitarsi a caso*’. Invece, è il primo studio da farsi per giungere a definire quei bisogni che sono per la vita dell'anima l'equivalente dei bisogni di cibo, sonno, calore, sicurezza, igiene, cura per la vita del corpo. Occorre non confonderli con i capricci, le fantasie, i vizi; e distinguere [...] i nutrimenti dai veleni che possono dare l'illusione di sostituirli”<sup>1875</sup>. Giungiamo così sulla soglia delle auspicabili caratteristiche di un ‘dialogo intra-religioso’ fruttuoso: occorre innanzitutto rinunciare a ciò che nella tradizione vedica è noto come atteggiamento da ‘kaniṣṭha-adhikārī’, di quanti cioè credono che la propria via o fede sia superiore rispetto a qualunque altra; è raccomandabile, inoltre,

---

<sup>1871</sup> Lanza del Vasto, *La trinità spirituale*, Quaderni Satyagraha n. 25, Centro Gandhi Edizioni, Pisa, 2014 [1971]; p. 113.

<sup>1872</sup> Cfr.: Chögyam Trungpa, *Al di là del materialismo spirituale*, Ubaldini Editore, Roma, 1976 [1973].

<sup>1873</sup> Fabrice Midal, *L'illusion d'un rationalisme autoritaire*, in: AA.VV., *La Violence: Ce qu'en disent les religions*, Les Éditions Ouvrières, Parigi, 2002; p. 152.

<sup>1874</sup> Cfr.: Mario Thanavaro, *Vivere il Buddhismo*, Libreria Editrice Psiche, Torino, 2016.

<sup>1875</sup> Gabriella Fiori, *Lanza del Vasto e Simone Weil – Prime note sulla sintonia fra due grandi pensieri*, in: Antonino Drago (a cura di), *Il pensiero di Lanza del Vasto: una risposta al XX secolo*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, 2010; p. 105.



estendere all'intera società una preparazione di base su altre tradizioni spirituali affidata a persone competenti che le vivono quotidianamente e con riconosciuta credibilità, mediante ad esempio ricerche incrociate reciprocamente suggerite e valutate, pratiche e celebrazioni congiunte, al fine di arginare insieme le strumentalizzazioni politiche correlate al materialismo scettico, edonista, nichilista e (auto)distruttivo; ciascun credente dovrebbe, quindi, riconoscere i propri limiti di accesso, comprensione, accettazione della diversità, riflettendo sui propri pregiudizi e sul rapporto tra collocazione esistenziale e categorie di pensiero; agevolare e approfondire una sincera ricerca di Dio, che non ammetta guerre o violenze contro altri esseri viventi<sup>1876</sup>; disidentificarsi progressivamente da riferimenti culturali, linguistici, nazionali, etnici, ideologici, religiosi, per persuadersi dell'inconsistenza della morte, la non-paura per la quale dovrebbe anzi diventare propulsore di virtù guerriera non-violenta, in quanto esseri spirituali in transito nella preziosa forma umana, la cui struttura fisica, energetica e mentale è la stessa da tempo immemore.

L'ecologia sociale e profonda propende per il vegetarianesimo, magari persino per il veganesimo, ma senza controversie con chi sceglie di restare, a discapito proprio e della natura, onnivoro; non solo l'avversione è il più intenso attaccamento, ma la salubrità del regime alimentare si rivela del tutto inefficace da un punto di vista spirituale se non aiuta a sviluppare equanimità e compassione. Un'alimentazione ben equilibrata dovrebbe, inoltre, essere integrale, locale, stagionale, organica, ispirata da saperi e sapori antichi. L'arte culinaria diventa così prassi medica preventiva di base: lo stesso Gandhi attribuiva ad essa un valore economico, psicologico e politico centrale nel quarto punto del suo programma costruttivo, in quanto cooperazione volenterosa e pacifica tra la massa affamata e la classe media, equivalente nel suo contesto alla filatura<sup>1877</sup>. La cucina è interpretabile, tra l'altro, come riproposizione e perfezionamento del sacrificio vedico: impegnarsi per ridurre al minimo la violenza intrinseca all'alimentazione e alla vita mediante lo sviluppo di una consapevolezza dell'inter-essere. I primi tre mantra dell'imperitura Īsopaniṣad offrono, a tal proposito, un modello di vita umana in piena armonia con la natura: la manifestazione universale, nel suo complesso e in ogni suo aspetto, in cui tutto costituisce un dinamismo individuale nell'incessante moto cosmico, esiste perché vi dimori il Signore Supremo; “*di tutto questo fruisci, avendovi rinunciato*” è il monito che potrebbe introdurre o confermare un intero paradigma economico-politico non-violento ispirato al Sanātana Dharma, traducibile nell'invito a ricevere dalla natura e dal prossimo ciò di cui si ha bisogno, ma senza alcuna brama di possesso, controllo, dominazione o accumulazione. In questo orizzonte, aspirazione umana diventa la longevità, un operare con distacco e lontano da qualsiasi pensiero, parola o azione che dimentichi o disconosca l'esistenza del sé, al fine di non reincarnarsi in mondi senza sole “*avvolti in cieche tenebre*”. La relazione con la Natura,

<sup>1876</sup> Di immensa ispirazione può essere, a tal proposito, la visione pedagogica Jaina, che un suo esponente riassunse in occasione dell'indipendenza indiana nei termini seguenti: 1) tutti le forme di vita sono tanto sacre, quanto quelle umane, ragion per cui uccidere altri esseri viventi è altrettanto peccaminoso che commettere omicidio; 2) tutti gli spiriti incarnati nelle varie forme sono identici, perciò qualunque discriminazione o trattamento impari sulla base di apparenze e caratteristiche superficiali non ha alcun fondamento; 3) abbandonare attaccamenti e odio per coltivare equanimità; 4) la morte è un evento naturale, non un'estinzione o una calamità, ma una rinascita in base alle proprie azioni; 5) non ci sono nemici esterni, ma è solo l'anima individuale che, in base all'operato, può essere amichevole oppure ostile verso se stessa; 6) la morte è il risultato delle azioni proprie e non altrui; 7) la religione, che consiste nei voti di ahimsā, austerità e penitenza, costituisce la più alta beatitudine; 8) una vita sacrificata per la religione è sempre purificata e nobilitata; 9) Ricchezze e potere sono dannosi per l'anima; 10) il soddisfacimento dei piaceri dei sensi è dolce appena gustato, ma velenoso a lungo termine; 11) si raccoglie ciò che si semina: buone azioni hanno effetti positivi, azioni malvagie conseguenze negative; 12) la vita umana è la più preziosa di tutte: molto difficile da conseguire, essa dovrebbe essere dedicata alla ricerca spirituale. [Fonte: Shree Chand Rampuria, *The Cult of Ahimsa (A Jain Viewpoint)*, Śrī Jain Swetamber Terapanthi Mahasabha, Calcutta, 1947; pp. 66-70]

<sup>1877</sup> Cfr.: Shapurji D. Saklatvala e Mohandas K. Gandhi, *Is India Different? The Class Struggle in India: Correspondence on the Indian Labour Movement and Modern Conditions*, Communist Party of Great Britain, Londra, 1927; p. 23. Citato in: Joan V. Bondurant, *Conquest of Violence, The Gandhian Philosophy of Conflict*, Princeton University Press, 1988 (1958); p. 181.

quindi con il proprio corpo e la propria anima, non dovrebbe cadere né nell'appiattimento mimetico e panteistico, né nello sfruttamento insensibile e monoteistico, ma bilanciarsi su un panenteistico non-dualismo qualificato, che riconosce la Madre Divina e ciascuno spirito individualizzato come componenti da sempre e per sempre consustanziali all'Assoluto.

In relazione alla decolonialità, l'intercultura ad essa connessa non va intesa come giustapposizione o coesistenza di sistemi di senso diversi, conviventi mutuamente sconosciuti e tollerati, bensì come una profonda e prolungata trasformazione reciproca: un processo in cui chi è impregnato di un certo universo simbolico può immergersi liberamente, anche per alcuni periodi, in quelli altrui; essenziale risulta chiaramente a tal fine una riduzione o quanto meno una sospensione temporanea dell'asimmetria di potere tra gli attori in gioco, altrimenti la guerra larvale incentrata sul dilemma di stabilire quale sapere detiene più potere non avrà mai fine, lasciando l'umanità stagnare nei riflussi identitari e securitari. In quest'ottica, accanirsi contro la nazione, costruito storico, culturale e convenzionale, può rivelarsi problematico, quando cela un'avversione per la natura palesemente suicida. Per decostruire la rigidità egotica dei ruoli e rendere la vita sociale un edificante laboratorio di convivialità, l'intelligenza potrebbe dare il buon esempio ai ceti dominanti andando di tanto in tanto a zappare, mentre i contadini possono ritrovare il coraggio e la fierezza di insegnare la loro atavica sapienza anche al di fuori del sistema scolastico ed accademico. Frontiere, istituzioni, abitudini sono ordini e dispositivi costruiti e 'naturalizzati': la decolonialità ci insegna che con una volontà indomabile, una chiara visione orientata al Grande Spirito, un cuore propenso al dono di sé per il beneficio di tutti gli esseri viventi, mutamenti radicali e integrali possono essere realizzati insieme sin da ora, anche e soprattutto in ambito giuridico e politico. La visione di una confederazione decentralizzata di piccole comunità rurali e urbane, che siano interdipendenti, sobrie, frugali, autosufficienti, autogovernate, accoglienti, scevre da violenza e menzogna, oculate nell'utilizzo delle tecnologie, rette su 'micro-costituzioni' elaborate, accettate, rinnovate, ma ancor prima vagliate nella loro opportunità e fattibilità da tutti, nessuno escluso, potrebbe essere alle porte, prefigurando l'unico possibile 'contratto sociale' che non scada nel mito.

All'intersezione di anarchia e diritto, si potrebbe esercitare pressione su governi e organizzazioni internazionali per mettere al bando qualunque arma, convenzionale o meno, affinché la legge umana possa acquistare anche solo una velata parvenza di sinonimia con pace giusta e libertà responsabile. Sin dai tempi di una 'strategia della tensione' mai cessata, anche le istituzioni italiane con i suoi apparati segreti hanno imparato, in maniera speculare rispetto ai gruppi militanti non-violenti nella lotta alle ingiustizie, che per il rafforzamento del loro controllo onnipervasivo non occorrono più bombe e attentati, ma bastano strumenti in passato insospettabili: "*Ho molti amici militari – dichiarò Jean-François Bessou, educatore [tra i militanti dell'Azione Civica Non-violenta]. Ma noi abbiamo scelto altre armi: la penna, la cazzuola, il libro, la siringa da infermiere*"<sup>1878</sup>. Inneggiare ad un 'governo planetario non-violento', come pure a 'stati non-violenti', sarebbe tanto insensato quanto aspettarsi che il regime esistente acconsenta, ad esempio, alla formazione di hacker sovversivi e dissidenti, abnegati e disciplinati che potrebbero contrarrestare qualunque sua decisione violenta, autoritaria, iniqua. Al tempo stesso, un individuo capace di intrusioni informatiche, benché si dica non-violento, ecologista, anarchico, decoloniale o praticante spirituale, cade proprio a causa della tecnologia utilizzata in un garbuglio di contraddizioni: non si può essere non-violenti restando nella segretezza; non si può essere ecologisti, utilizzando strumenti che presuppongono un alto dispendio di energia e risorse produttive; non si può essere anarchici adoperando mezzi ideati e introdotti da monopoli e oligopoli economico-politici, quindi da alte concentrazioni di potere; non si può essere decoloniali se si perpetua la solita concezione dominante di comunicazione anonima, massificata,

---

<sup>1878</sup> Jean Toulat, *Combattenti della nonviolenza*, E.M.I., Bologna, 1984; p. 81.

legata a linguaggi scientifici sviluppati in Occidente; non si può essere praticanti spirituali in maniera virtuale, il che equivale a mentire, tradire gli insegnamenti millenari tramandati sino ad oggi. L'umanità, in altri termini, non ha bisogno di un 'nuovo ordine mondiale', bensì di una pluralità di 'antichi ordini locali non-violenti'; non è, quindi, un caso se le posture anarchiche occidentali si sono rivelate molto vicine agli alti valori spirituali della povertà volontaria e della condivisione solidale, alla gioiosa lotta quotidiana per la sovranità interiore, detta anche 'regalità del sé', e la rettificazione dello stile di vita dal dispotismo dell'ego. La burocrazia, i vincoli legali, assicurativi, fiscali, igienico-sanitari, previdenziali non dovrebbero più soffocare o rendere difficoltoso l'avvio di piccole attività agricole e artigianali. I paladini dello stato di diritto e i bardi della legalità ad oltranza dovrebbero, infine, comprendere che i servizi segreti, come un autorevole pensatore non-violento ha ammesso in conversazione con il sottoscritto, sono di fatto anti-costituzionali: mediante le tecnologie digitali e la sorveglianza biopolitica lo stato rischia di trasformarsi sempre più nel più intimo nemico della società civile.

È lecito a questo punto chiedersi a chi debba essere rivolto l'appello alla non-violenza, se solo a movimenti e organizzazioni civiche e popolari o anche agli apparati di stato, polizia ed esercito in primis, abilitati a esercitare la violenza. Se si rivolge anche a questi ultimi, l'appello è in effetti l'invito ad ogni stato a cessare di essere per l'appunto uno stato. Pensare, tuttavia, che gli stati possano dileguarsi e per di più in tempi brevi significa, secondo un parere estremamente diffuso, assecondare una visione utopistica, se non addirittura onirica. Se invece ci si limita a indirizzare l'appello alla non-violenza solo ai soggetti non statali, si rischia di condannare esclusivamente la violenza del più debole, legittimando al tempo stesso quella del più forte, avvalorando l'opinione di quanti<sup>1879</sup> ritengono che la non-violenza non sia ormai altro che un dolcificante a ricoprire l'amara pillola dell'oppressione statale. Il dilemma e il dibattito restano aperti, benché pressoché unanime resta l'accordo sull'importanza della dimensione pedagogica: un programma formativo sulla non-violenza potrebbe, quindi, seguire l'andamento settimanale che Satish Kumar a fine '60 imprese alle varie macro-tematiche che la componevano presso la 'London School of Nonviolence' da lui fondata e per pochi mesi diretti: lunedì 'Sociologia della società non-violenta', martedì 'Economia decentralista', giovedì 'Filosofia generale e applicazione nella vita personale', sabato 'Educazione non-violenta'. Le battaglie non-violente sono anche lotte anti-discriminazione, benché oggi si prospettino solo due possibili metodologie antagoniste effettivamente percorribili, le uniche a potersi sottrarre al 'panoptikon' pubblico: da una parte la 'guerra tra hacker', che può sfociare però in comportamenti tutt'altro che non-violenti, dall'altra la rinuncia all'uso di qualsiasi strumento tecnologico e la 'riconquista dell'aggregazione costruttiva', in base anche alle fasi suggerite dalla strategia 'satyagraha'. Il rispetto della diversità, intrinseco al concetto di pluralismo, non dovrebbe essere un alibi per giustificare il vizio, pubblico o privato che sia, ma tradursi in solidarietà attiva soprattutto verso persone con intralci gravi alla deambulazione o ad altre facoltà bio-psico-fisiche. Nelle relazioni interpersonali e ad ogni livello sociale è cruciale trasmettere il messaggio che l'invadenza e l'insistenza, anche ad esempio di disturbi acustici su autobus e in stazioni ferroviarie, sono forme di violenza. In una fattispecie che, per motivi qui inspiegabili, ha molta importanza per il sottoscritto, chi sorveglia per qualsiasi motivo una persona che ha fatto della non-violenza il principio esistenziale, la quale intanto si è accorta in un modo o nell'altro dell'indiscreta intromissione, può scovarne le debolezze, prevederne le decisioni, manipolarne le comunicazioni, ritardarne gli appuntamenti, infastidirla, ostacolarne i propositi, tentare di corromperla, ma non potrà fare a meno di constatarne la ricerca quotidiana di integrità, coerenza e sovranità interiore; potrà suscitare la sua compassione e persino ottenere il suo perdono, ma non ne riconquisterà mai più la

---

<sup>1879</sup> Cfr.: Peter Gelderloos, *How Nonviolence Protects the State*, The Anarchist Library, 2007.

fiducia. Agire nella sfera vitale altrui senza chiedere il permesso è sempre un grave illecito. Testimoniando con la propria esistenza che il sistema dominante non potrà mai e poi mai essere sempre e per chiunque necessario, resta importante, inoltre, per chi professa la non-violenza non colpevolizzare mai nessuno per il lavoro che svolge, per la vita che conduce, per le abitudini che dimostra: “oggi, davanti al gigantismo delle forze repressive, il condizionamento psicologico delle masse e degli individui mediante la radio, la stampa, la televisione, la super-centralizzazione degli stati e la concentrazione dell’industria, il problema è a nostro avviso non solo più complesso, ma quasi insolubile per mezzo della violenza”<sup>1880</sup>. Le tattiche non-violente vanno, quindi, ampliate anche con apporti tecnici in ambito elettrico, elettronico, ed informatico, senza dimenticare da una parte che un ‘digiuno digitale’, individuale o collettivo, ma sempre consensuale, può rivelarsi talvolta benefico, dall’altra che la vita comunitaria, di coppia o di villaggio, rappresenta il sommo addestramento alla non-violenza.

Consideriamo ora le principali contestazioni a Lanza del Vasto, all’Arca e alla non-violenza in generale, evinte da discussioni e dalla bibliografia consultata, già in nuce nei vari capitoli precedenti. Come è possibile leggere più approfonditamente oltre (allegato n.12), le critiche principali (e più sbrigative) mosse sin dagli anni ‘40, dapprima in Francia, poi altrove, dagli ambienti intellettuali più disparati contro il suo aspetto e comportamento, furono l’alterigia e la stravaganza, mentre i suoi insegnamenti e il suo operato socio-politico furono tacciati da subito talora di inconcludenza e ‘spettacolarismo’, talaltra di pericolosa sovversività e proselitismo<sup>1881</sup>. Alle ondate di detrattori dell’Arca, invece, rispondeva egregiamente già nel 1971 il compagno Philippe Ferrand, attualmente membro anziano e ‘memoria storica’ della Comunità di Gwenvez, in Bretagna:

1) elitismo: “Nutriamo interiormente il sentimento di essere ancora molto lontani dalla testimonianza che vorremmo dare e indegni della nostra vocazione di non-violenti. [Per vivere da individui liberi] è necessario un superamento costante e leale delle nostre profonde tendenze individualistiche”;

2) fondamento fortemente religioso: “Per noi religione e non-violenza non si oppongono, né si escludono. [...] La comunità ‘laboriosa e patriarcale’ non è rinchiusa in una chiesa o una confessione particolare; [essa è] interconfessionale e, quindi, accetta, sulla base della non-violenza, qualunque confessione e religione. A tal fine essa cerca di vivere l’incontro di tutti i credenti su fondamenta universali”;

3) prudenza verso il progresso, la tecnica, la scienza: “Siamo risolutamente contrari al progresso delle tecniche di annientamento, di avvilito e di degradazione dell’uomo e della natura, militari e civili. Ma risolutamente per il progresso delle tecniche di realizzazione, di superamento dell’umano e di costruzione della pace. Saremo i primi a cercare il miglioramento delle condizioni di vita e di lavoro, lo sfruttamento razionale, l’aumento dei rendimenti, a condizione che essi rispettino tutto l’uomo e tutti gli uomini, così come l’ambiente naturale nel breve e nel lungo termine. [...] Constatiamo semplicemente per esperienza che delle tecniche semplici, povere e a misura umana sono un rimedio ai problemi tanto dei paesi sotto-sviluppati e sfruttati, quanto dei paesi sovrasviluppati e sfruttatori”;

---

<sup>1880</sup> Lucien Grelaud, *Non-violence et anarchie*, Cahiers de la Réconciliation n. 7-8, MIR, Parigi, luglio-agosto 1967; p. 28.

<sup>1881</sup> La critica maggiore a cui Lanza del Vasto e l’intero movimento dell’Arca sono stati esposti per decenni, durante le numerose campagne e azioni di lotta non-violenta avviate e sostenute, è stata quella per cui la loro stessa esistenza sarebbe stata impossibile in un regime dispotico, autoritario o totalitario; questa opinione, legittima e rispettabile, ritiene in tal senso che la non-violenza sia debitrice della liberal-democrazia. Lo stesso Shantidas d’altronde, ammise più volte che questo genere di conformazione politica quanto meno permette, in linea di principio, il dissenso nei suoi confronti.

4) condizione avulsa dal mondo: “*La nostra testimonianza non è vissuta per noi stessi, bensì per il mondo umano e per tutti gli umani del mondo*”;

5) assenza di alternative alla comunità rurale: “*Ciò che è importante per noi è l’urgente e radicale conversione degli umani di ‘questo mondo’, che contestiamo in maniera positiva. Il nostro primo lavoro è, quindi, vivere e sperimentare queste nuove direzioni del mondo comunitario di domani. Ma non aspettiamo passivamente, né pretendiamo che la nostra esperienza sia perfetta prima di invitare altri a parteciparvi. [...] Ci sentiamo profondamente responsabili e impegnati nelle ingiustizie e nelle schiavitù di questo mondo. [...] Ci consideriamo come ‘volontari permanenti’ per promuovere e sostenere azioni dirette e immediate. [...] Desideriamo restare aperti, finché possiamo, a tutti coloro che lavorano nello stesso senso, su cammini paralleli e da cui possiamo imparare*”<sup>1882</sup>.

Gli avversari della non-violenza integrale e radicale, dal canto loro, sanno bene che l’opposizione alla violenza costituisce una potente leva di conversione, ragion per cui ricorrono sistematicamente alla menzogna e alla manipolazione per presentare come innocuo ciò che, pur non essendolo, li avvantaggia. Anche nei loro confronti vale il sacrosanto e mai banale monito di un illustre esponente della non-violenza in Molise: “*chi è amante della verità deve essere sempre aperto al dialogo e al confronto e non temere le posizioni che siano critiche e avverse*”<sup>1883</sup>. La non-violenza, dunque, sarebbe moralista<sup>1884</sup>, illusoria<sup>1885</sup>, contraddittoria<sup>1886</sup>, ipocrita<sup>1887</sup>, individualista<sup>1888</sup>, irresponsabile<sup>1889</sup>, ‘astrattista’<sup>1890</sup> e superficiale<sup>1891</sup>, facilmente incorporabile e manipolabile nei

---

<sup>1882</sup> Philippe Ferrand, *L’Arche et la voie communautaire*, in: Micheline Marin (a cura di), *La montée communautaire*, Économie, Société, Non-violence n. 3, Maison Communautaire Diffusion du Livre de Paix, Parigi, 1971; pp. 22-23.

<sup>1883</sup> Remo de Ciocchis, *Il volto della nonviolenza: valore e pratica dell’amore*, Edizioni dell’Amicizia, Agnone, 2004; p. 83.

<sup>1884</sup> Lungi dal costituire un rigida e conformistica difesa della morale comune, la non-violenza riconosce l’importanza delle considerazioni etiche nelle scelte soggettive, ma limitando e arginando possibili influenze di pregiudizi e preconcetti. La vita, infatti, vi è onorata anche in virtù di valori e interessi avulsi da ‘normatività’ e ‘normalità’. Più che moralista, quindi, la non-violenza può essere associata all’attributo ‘idealista’, in quanto riproduce la fede nell’infinita perfettibilità dell’imperfezione umana.

<sup>1885</sup> In quanto strenuo sforzo di liberazione interiore e riduzione al minimo della violenza inevitabile, la non-violenza si rivela una conquista interiore e socio-politica tanto concreta, quanto il suo contrario: l’arsenale di autodistruzione prodotto, detenuto e utilizzabile da una minoranza di umani potenti. Si veda, a tal proposito, la recente pubblicazione: Lanza del Vasto, *Le due potenze: l’atomica e la nonviolenza*, Ed. La Meridiana, Molfetta, 2022.

<sup>1886</sup> La non assolutizzabilità, soprattutto in casi di difesa ed emergenza, della non-violenza è spesso e volentieri scambiata o spacciata per ‘contraddittorietà’ da chi si dimostra indulgente rispetto alla propria e altrui violenza sistematica e deliberata.

<sup>1887</sup> Quanti restringono lo sguardo alle tecniche non-violente di persuasione, ritengono che gli sforzi di convinzione dell’avversario finiscono talvolta per nascondere inganni autoassolutori, presunzione o, peggio ancora, complessi di superiorità.

<sup>1888</sup> Immemori dell’imprescindibilità di una sintonia individuale tra razionalità, volontà e sensibilità per essere, pensare e agire in maniera non-violenta, le accuse di individualismo risultano infondate alla luce delle innumerevoli azioni, campagne ed esperienze di vita comunitaria intenzionale e ‘anti-sistema’ moltiplicatesi in Occidente negli ultimi cinquant’anni. Padre Ernesto Balducci, che considerava la burocrazia un ‘centro di violenza contro l’uomo’, fu a questo proposito eloquente: “*vorrei mettere in guardia i nonviolenti dal [rischio] di vivere la storia secondo l’etica delle anime belle. [...] Anche il nonviolento è complice della città violenta, in quanto mira a salvare la propria purezza personale*”. [Fonte: Ernesto Balducci, *Obiezione di coscienza e lotta di classe*, in: Movimento Nonviolento, *Marxismo e Nonviolenza*, Editrice Lanterna, Genova, 1977; p. 208]

<sup>1889</sup> Come abilmente puntualizzato dal professor De Ciocchis, la non-violenza è stata spesso equiparata, da chi a suo dire rinnega l’intrinseca fragilità e precarietà di ogni forma di vita, ad una ‘dottrina dei deboli’, un riparo incerto per individui smarriti, succubi e inattivi. La forza non è solo ed esclusivamente violenta, ma può assumere ed ha spesso assunto i connotati di una ‘santità militante’ in lotta contro le ingiustizie sociali perpetuate in vari luoghi e momenti storici.

discorsi dominanti, dogmatica, autolesionista<sup>1892</sup>, controproducente e inefficace<sup>1893</sup>. I suoi maggiori esponenti nel corso degli ultimi due secoli sarebbero, inoltre, secondo le argomentazioni marxiste<sup>1894</sup>, aristocratici e alto-borghesi, perciò lontani dalla coscienza di classe proletaria; maschi eterosessuali retrogradi e oscurantisti per le contro-narrazioni degli ambienti femministi<sup>1895</sup> e LGBTQIA+; sincretici, miscredenti, bigotti o pagani per quei fanatici persuasi che solo la loro religione o irreligione salvi. Il demerito potenziale comune a simili critiche risiede in ultima analisi nella generalizzazione e nell'essenzializzazione di un concetto aperto ad una galassia mutevole di esperienze, riformulazioni e compromessi. Nell'umile e opinabile, ma tenace convinzione di chi scrive, finché i propugnatori della non-violenza non amplieranno in maniera seria e simultanea il raggio di riflessione e azione ad anarchia, ecologia, spiritualità inter-religiosa e decolonialità, unica possibilità perché si generi un cambiamento coerente, incisivo e durevole, resteranno l'allegria e docile brigata organizzatrice di eventi conviviali finì a se stessi in cui i detentori del potere politico, economico e simbolico ambiscono a trasformarli o relegarli. Detto altrimenti, risulta fondamentale

---

<sup>1890</sup> Considerate dalla pletora di ambienti politico-intellettuali 'realisti' come riduttive e semplicistiche, le argomentazioni a favore della non-violenza sono state liquidate come slegate dalla 'crudeltà' del mondo. Grazie a casi esemplari come quello di Sant'Antonio Abate, che per ben due volte lasciò l'eremitaggio nel deserto per recarsi ad Alessandria in difesa dei cristiani perseguitati da Massimino Daia, l'infondatezza di questa accusa appare evidente: "*se si scruta nella personalità e nella biografia anche di quelli che si isolano per darsi alla contemplazione, si risconterà chiaramente il desiderio di contestazione e di giustizia sociale*". [Fonte: Remo de Ciocchis, *Il volto della nonviolenza: valore e pratica dell'amore*, Edizioni dell'Amicizia, Agnone, 2004; pp. 98-99]

<sup>1891</sup> Un'interessante e controversa disamina critica delle posizioni non-violente e, in particolare, della superficialità di cui sarebbero colpevoli nel concettualizzare la violenza, fu elaborata dal professore Ugo Spirito (1896-1979), fascista inveterato, in un articolo 'ospitato' e altrettanto criticamente commentato da Aldo Capitini su Azione Nonviolenta nell'autunno del '67. L'intellettuale aretino vi sollevava pungenti interrogativi sulla 'violenza della legge', statale o meno, quando imposta contro la volontà individuale, sulla 'violenza del potere' perché sempre 'di parte', sulla violenza di qualunque discorso umano per la necessità di assolutizzare la propria parola, sul 'violento avvicinarsi storico' da un'affermazione e una fede all'altra; l'ideale non-violento, ben diverso da scetticismo e indifferenza, era a suo avviso "*tra i più impegnativi e rivela [...] anime estremamente sensibili e buone. Ma, proprio per questo, essi non sfuggono alla caratteristica imprescindibile dei credenti e cioè all'atteggiamento tipico della violenza. Essi sono disposti a battersi per il loro ideale, battersi fino alla morte. [...] Chi sia disposto all'estremo sacrificio di sé vive della violenza fino alle sue più profonde radici. Il fatto che la violenza sia attuata o subita non vale a mutare la sua logica, che è appunto quella di combattere fino alla vittoria. [...] Si avverte, anche senza rendersene esplicitamente conto, che chi opera in nome della non violenza è in sostanza un uomo che si vuol porre su di un piano più alto, donde dettare la propria norma e farla rispettare*". Può giovare anche una lettura attenta del terzo capitolo del presente lavoro per rispondere a simili superate, ma persistenti affermazioni. [Fonte: Ugo Spirito, *L'equivoco della non violenza*, in: Azione Nonviolenta, ottobre-novembre 1967; pp. 6-8]

<sup>1892</sup> Il significato figurato di atteggiamento o comportamento deliberato e consapevole che danneggia fortemente chi lo assume, rinunciando talvolta persino alla difesa dei propri interessi, associato al termine 'autolesionismo', potrebbe avvalorare l'opinione di quanti lo scorgono nella non-violenza in quanto metodo di lotta politica, se si considerasse solo il martirio quale epilogo estremo. Nella prassi non-violenta, tuttavia, l'immaginazione può anche scoprire la possibilità di sventare lesioni o distruzioni precedentemente ritenute inevitabili.

<sup>1893</sup> Cfr.: Erica Chenoweth e Maria J. Stephan, *Why Civil Resistance Works: The Strategic Logic of Nonviolent Conflict*, Columbia University Press, New York, 2011.

<sup>1894</sup> Cfr.: Vincent Laure, *Nonviolenza e lotta di classe*, in: Movimento Nonviolento, *Marxismo e Nonviolenza*, Editrice Lanterna, Genova, 1977; pp. 42-45: "*Notiamo anche, a proposito dell'Arca, che una simile comunità, ritirata dal mondo, i cui membri rifiutano la tecnica, pone la sua lotta al di fuori della storia contemporanea e non può essere di alcun aiuto per il proletariato e il sottoproletariato di cui ostacola la liberazione predicando un ritorno al pre-capitalismo. Una tale ideologia non soltanto non può costituire una speranza per i lavoratori, ma non può interferire nel contesto sociale, e a maggior ragione nella politica, perché è anacronistica e fundamentalmente reazionaria. Ignorando la storia a vantaggio dell'utopia, passa molto lontano dall'ideale sociale che si è prefisso, e resta del tutto estranea alla politica. [...] Una vita comunitaria non è in sé un'azione politica*".

<sup>1895</sup> Un significativo contributo alle riflessioni occidentali sulla non-violenza è giunto anche da un'autorevole pensatrice femminista contemporanea: Judith Butler, *La forza della nonviolenza*, Nottetempo, Milano, 2020.

riconoscere quanto qualsiasi discorso, posizionamento o atto non-violento venga vissuto, recepito e propugnato al contempo come anarchico, ecologista, decoloniale e spirituale. Cornici pedagogiche come quella qui proposta possono fungere da mappe orientative in un complesso e disagiata sforzo di trasformazione prima individuale, poi eventualmente collettiva, nell'orizzonte edificante di una 'società non-violenta'<sup>1896</sup>.

Fine del presente lavoro non è stato redigere l'agiografia di una persona che, per quanto straordinaria, non si è mai ritenuta 'santa', né tantomeno propugnare l'estensione globale di un modello tratto dall'Arca: simili miraggi tradirebbero lo stesso messaggio non-violento. L'auspicio è, piuttosto, che incontri intellettualmente onesti e slegati da interessi politici, economici o missionari, si moltiplichino affinché gli spunti filosofici, sociali, giuridici, pedagogici, economici e politici emersi da questa iniziale e incompleta disamina del ricco, variegato e profondo pensiero di Lanza del Vasto, custodito in svariati altri manoscritti inediti, ma difficilmente accessibili, possano essere dibattuti, esaminati, integrati, sperimentati, contraddetti. Come esortava di recente il professor Drago, *"noi non violenti italiani, che viviamo nella terra dei padroni del mondo come 'tollerati' politicamente, possiamo [...] chiarire tra noi la non-violenza come nuova religiosità, nuova etica e nuova teoria politica"*<sup>1897</sup>. Un obiettivo del genere non può, comunque, prescindere dal progressivo, ma definitivo abbandono dei dogmi antropocentrici, moderno-coloniali, statalisti, 'cristiano-centrici' e militaristi che continuano ad impregnare sempre più la società italiana attuale. Che lo studio dell'opera di Lanza del Vasto e un rinnovato e mai ingenuo impegno dell'Arca possano ispirare la navigazione verso orizzonti non-violenti ancora inesplorati.

---

<sup>1896</sup> Sugeriamo, a tal riguardo, l'analisi comparativa di almeno quattro scritti, diversi per estrazione, periodo e prospettiva teorico-pratica, che possono essere considerati altrettanti manifesti per una 'società non-violenta'. Il primo e il terzo furono redatti rispettivamente da un compagno e da tre alleati dell'Arca (tra cui lo stesso Bernard Dupont), il secondo dal M.A.N. fondato da Jean-Marie Muller, il quarto da un gruppo non-violento catanese a inizio anni '80: Roland Marin, *Économie, Société, Non-violence n.1*, Parigi, 1969; Movimento per un'Alternativa Nonviolenta (a cura di), *Per il socialismo autogestionario: Una nonviolenza politica*, Edizioni del Movimento Nonviolento, Perugia, 1977; Gruppo 'Alleati dell'Arca' del Languedoc e Roussillon, *Proposte per una società nonviolenta - L'abolizione delle classi: da sovrastruttura ideologica a possibilità immediata*, Quaderni d'Ontignano, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze, 1982; Aligi Taschera, *La scelta nonviolenta: per una teoria laica della nonviolenza*, L'Alternativa n.1, Catania, 1981. L'opinione di un autorevole osservatore può essere, a tal proposito, incoraggiante: *"La Comunità dell'Arca [...] è un modello di grande ispirazione per una società non-violenta"*. [Fonte: Mark Shepard, *The Community of the Ark*, Simple Productions, Arcata, California, USA; 1990; p. 5]

<sup>1897</sup> Antonino Drago, *Riflessioni sulla politica non violenta occasionate dalla pandemia del coronavirus*, in: Maria Elena Bertoli (a cura di), *La nonviolenza al tempo del coronavirus*, Quaderni Satyagraha n. 37, Centro Gandhi Edizioni, Pisa, 2020; p. 132.

## APPENDICE I

### La filosofia greca antica sullo sfondo del pensiero di Lanza del Vasto

*“Così filosofarono talvolta i Saggi antichi, portando il bastone da mendicante di Verità, interpellando i passanti, esponendosi alla derisione e, come Diogene, salutati dai Grandi che essi inquietavano; il loro stile era certamente più aspro; ciò non significa, comunque, che la non-violenza non sia esente da sfide: come Antigone, essa sa disobbedire alla legge ingiusta del potere in nome delle leggi immutabili degli dei inscritte nella coscienza.”*<sup>1898</sup>

*“È il discepolo che fa il maestro prima che il maestro abbia fatto il discepolo. Dal momento in cui il discepolo si è arreso, il maestro si trova prigioniero della sua stessa disciplina e le verità severe che insegna possono ritorcersi contro di lui in qualsiasi momento per accusarlo. Se egli è molto esigente con il discepolo al fine di renderlo migliore, il discepolo esige da lui molto di più: esige la perfezione.”*<sup>1899</sup>

*“Ciò che è nuovo e di un'audacia inaudita è l'applicazione di questo principio di perfezione interiore (amare il nemico, cioè la non-violenza) a tutti i piani della vita di tutti, alla guida di un popolo, alla conquista della libertà, all'esercizio del potere, al mantenimento della giustizia, alla diplomazia, alla politica, all'economia, all'educazione, alla medicina, al regime alimentare, alla vita familiare e quotidiana, alla difesa collettiva, all'utilizzo della tecnica.”*<sup>1900</sup>

---

<sup>1898</sup> Lanza del Vasto, in: René Doumerc, *Dialogues avec Lanza del Vasto*, Les Éditions du Cerf, Parigi, 1980; p. 14.

<sup>1899</sup> Lanza del Vasto, *Histoire d'une amitié*, in: Luc Dietrich, *L'Injuste Grandeur*, Denoël, Parigi, 1951. Citato in: Roland Marin, *Témoignage d'un compagnon de l'Arche*, in: AA.VV., *Qui est Lanza del Vasto?*, Denoël, Parigi, 1955; p. 184.

<sup>1900</sup> Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 486.



Chiunque si addentri nello studio dell'opera filosofica di Lanza del Vasto può essere stupito dal mancato riconoscimento da parte dei suoi pari, come si evince, ad esempio, dal fatto di non essere citato in alcun dizionario filosofico europeo del XX secolo. Si ritrova, in effetti, in lui un deciso ribaltamento della consueta concezione di filosofia, criticando l'agitazione sterile dei pensieri, le 'insulse elucubrazioni mentali'; volle sempre riallacciarsi piuttosto alla filosofia greca antica, quella che ebbe come culla, quanto meno in ambito mediterraneo, le sponde elleniche, sud-italiche e siciliane. Secondo Pierre Hadot<sup>1901</sup>, la filosofia antica occidentale prevede generalmente l'elaborazione di un modo di vita associato ad un discorso: θεωρία e πράξις si fecondano così reciprocamente, al punto che ciascuna dà senso all'altra. Si concepiva, quindi, la verità in maniera sperimentale. Come Socrate, detto ἄτοπος perché disorientante, Lanza del Vasto fu in più occasioni paragonato ad un 'patriarca dei tempi antichi'. Claude Henri-Rocquet, dal canto suo, affermò: "se anche non avesse mai detto, né fatto alcunché, la sua sola presenza sarebbe stata sufficiente ad indurre al risveglio più di una persona"<sup>1902</sup>. Come Socrate parlava di 'maieutica' per qualificare il proprio metodo, cioè 'l'arte di far partorire gli spiriti', così quanti conobbero Lanza avrebbero evocato la figura di un 'risvegliatore' eccezionale. Se Socrate era convinto di compiere l'azione più benefica qualora fosse riuscito a persuadere il prossimo a preoccuparsi meno di ciò che ha, che di ciò che è, Shantidas dichiarava sarcasticamente che la felicità dei ricchi è nell'averne, quindi 'guai ad essere!'. Simile appello fu invocato da Lanza, proprio come da Socrate, attraverso i suoi interrogativi, la sua ironia, ma anche e soprattutto con il suo modo di vivere. Il male commesso dall'umanità si iscrive, quindi, nella ricerca del bene e la virtù deriva dalla realizzazione del sommo bene: il filosofo socratico deve allora condurre i suoi interlocutori verso questo sapere. La non-violenza poggia sulle stesse fondamenta: un umano indotto a riconoscere a se stesso che si sbaglia, non continuerà più la lotta. Lanza riprese, così, la formula di Gandhi (in 'Lettere all'Ashram'): "non è il nemico che dovete combattere, ma l'errore del vostro nemico, l'errore che commette il vostro prossimo allorché si crede vostro nemico. Diventate l'alleato del vostro nemico contro il suo stesso errore"<sup>1903</sup>. Il paragone tra i due uomini potrebbe proseguire a lungo, soprattutto nella concezione del rapporto con le leggi. Il parallelismo tra filosofia greca antica e non-violenza insiste su riflessioni incarnate in azioni individuali e collettive, incapaci di realizzarsi senza la comunione di vita. La non-violenza è, quindi, sia la somma saggezza di vita, una costante ricerca di senso, sia un'arte strategica che persegue l'esigenza dell'efficacia: nel corso della sua caleidoscopica storia, essa ha in alcuni suscitato l'aspirazione alla ricerca interiore contestuale ad un impegno sociale, in altri ha introdotto la lotta politica nella pratica spirituale. L'atteggiamento non-violento, inoltre, come quello filosofico antico, non pretende alcuna verità, ma implica la coscienza della propria fragilità e fallibilità. La persona non-violenta, così come l'antico filosofo greco, compie il bene perché si sforza di esserne testimonianza vivente. La non-violenza è, quindi, la forza persuasiva di gruppi solidali, una leva di conversione della coscienza altrui, un antidoto contro la paura della morte, la tenacia nella pazienza e nella lotta. Seneca in 'Lettere a Lucilio', ad esempio, sentenziava: "la parola vivente e la vita in comune ti saranno di beneficio più del discorso scritto". L'Arca di Lanza del Vasto appare allora come discendente anche delle antiche scuole filosofiche greche.

È questo molto probabilmente il motivo principale del silenzio calato da gran parte dell'odierna filosofia occidentale sul suo pensiero, che d'altronde non lesinava commenti severi al pari di Thoreau: "ci sono al giorno d'oggi dei professori di filosofia, ma non più dei filosofi". Anche Seneca aveva scritto: "penso che nessuno abbia reso un servizio peggiore al genere umano di quanti hanno

<sup>1901</sup> Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Gallimard, Parigi, 1995.

<sup>1902</sup> Claude Henri-Rocquet, *Lanza del Vasto: Serviteur de la Paix*, L'oeuvre, Parigi, 2011.

<sup>1903</sup> Mohandas K. Gandhi, *Tempio di Verità*, Sellerio, Palermo, 1988.

*appreso la filosofia come un mestiere mercenario*". In questo solco, la postura di Lanza del Vasto è stata fin troppo provocatrice (vedi allegato n.4) perché gli ambienti accademici non se ne accorgessero. L'esegesi dei testi filosofici antichi è diventata meno compromettente da quando hanno cominciato a trascurare totalmente la maniera di vivere da essi dischiusa. La letteratura attribuita ai maggiori esponenti delle principali scuole filosofiche comprende, tuttavia, la componente meno rilevante della loro intera opera, il cui fulcro è in realtà rappresentato dalla prassi di vita. Concludendo 'I Quattro Flagelli' lo stesso Lanza affermò: *"questo libro dice troppo e non abbastanza: possano la nostra vita e la nostra morte completare questa testimonianza"*<sup>1904</sup>. Lo stesso Hadot era piuttosto scettico verso l'istituzione che lo aveva accolto: *"la filosofia antica si rivolge a qualunque individuo per trasformarlo nella totalità della sua personalità, l'università ha per missione quella di stampare diplomi"*<sup>1905</sup>; e ancora: *"l'istituzione universitaria conduce a fare del professore di filosofia un funzionario, il cui mestiere consiste in gran parte nel formare altri funzionari; non si tratta più, come nell'antichità, di formare al mestiere di uomo, ma di formare al mestiere di chierico o professore, cioè di specialista, di teorico"*<sup>1906</sup>. Lanza del Vasto, dal canto suo, sosteneva di non voler essere fra coloro che apprendono la filosofia solo per insegnarla, 'senza conservare nulla per sé', cercando di scrivere i suoi libri a partire dalle sue stesse conferenze, affinché fossero di facile lettura e comprensione. Bouveresse era arrivato a conclusioni simili<sup>1907</sup>, sostenendo che l'autentica filosofia non può essere in fin dei conti altro che l'espressione di un'esperienza umana esemplare; un'opinione avvalorata dallo stesso Gandhi, secondo il quale qualsiasi verità astratta è priva di valore quando non è incarnata in persone che la rappresentano, nonché da Kierkegaard, il quale affermava di poter comprendere la verità solo se essa si fosse tradotta in vita. Hadot aveva, a tal proposito, precisato: *"nella persona del filosofo, sapere e virtù erano inseparabili. La sua filosofia reclamava di essere da lui vissuta; egli stesso ne era il veicolo. Vivere secondo le proprie convinzioni filosofiche faceva parte della filosofia"*<sup>1908</sup>. Tale affermazione calza perfettamente nel caso di Shantidas, adducendo un'altra ragione per il suo disconoscimento: al cospetto di persone come lui, infatti, gli eruditi sarebbero obbligati a presentare la filosofia non come un sapere oggettivo, bensì come un'auto-decostruzione. *"Ciò non vuol dire – spiegava l'autore italo-belga – che ritengo la ponderazione teorica vana, benché mi abbia spesso invaso di gioia e inondato di luce, proprio come la poesia. Ma inutile sarebbe elaborare un grosso trattato nel gergo tecnico ad uso esclusivo dei dotti, offrendo a costoro l'ennesimo pretesto per affilare il proprio dente critico. L'uomo che pensa, intendo colui che ama la verità e si occupa dell'essenziale, è agli antipodi rispetto allo specialista erudito"*<sup>1909</sup>.

Come complemento esplicativo al pensiero estetico, epistemologico, metafisico e ontologico di Lanza del Vasto, è stato ritenuto opportuno riportare in questa appendice una trattazione, sintetica e non esaustiva, delle caratteristiche fondamentali della filosofia canonizzata come 'antica' e 'classica' in Occidente, dai presocratici fino all'epoca medievale, con un'attenzione particolare alle molteplici connessioni storiche e dottrinali rispetto al Sanātana Dharma hindu, soprattutto in epoca ellenistica. Il

<sup>1904</sup> Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 366.

<sup>1905</sup> Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Gallimard, Parigi, 1995.

<sup>1906</sup> Ibidem.

<sup>1907</sup> Jacques Bouveresse, *Wittgenstein, la rime et la raison*, Les Éditions de Minuit, Parigi, 1973.

<sup>1908</sup> Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Gallimard, Parigi, 1995.

<sup>1909</sup> Citato in: Benoît Huyghes, *Approche de la philosophie politique de Lanza del Vasto*, Mémoire de philosophie politique, Parigi, 1999; p. 17.

patriarca-pellegrino si situò filosoficamente alla confluenza di numerose correnti di sapienza universale, attingendo in particolare dall'universo greco e indiano per l'elaborazione pluridecennale dei suoi precetti etici e spirituali. Come confermato anche da Benoit Huyghes, Shantidas è stato un impareggiabile fautore della 'via filosofica', quale spozalizio tra due componenti al contempo incommensurabili<sup>1910</sup> e inseparabili: il discorso speculativo da un lato, lo stile di vita dall'altro. "Nell'Antichità [...] è in funzione della maniera di vivere lì praticata che il futuro filosofo viene ad assistere alle lezioni nell'istituzione scolastica (σχολή) di sua scelta"<sup>1911</sup>. La filosofia, nelle sue speculari accezioni, tanto care a Shantidas, di 'amore per la saggezza' e 'saggezza d'amore', non fu chiaramente un apporto, né una conquista esclusivamente occidentale nell'orizzonte del pensiero umano; la successione di pensatori considerati e proposti (o imposti) come rilevanti nell'istruzione convenzionale non esaurisce, per altro, la multiformità interna alla stessa tradizione filosofica occidentale: galassie di correnti minoritarie, marginali, ostacolate, incorporate o escluse dai canali ufficiali sono sempre coesistite e, talvolta a fatica, sopravvissute. Infine, è opportuno ritenere, diversamente dalle pressioni essenzializzanti, che le stesse scuole filosofiche sviluppatasi nei secoli non fossero affatto blocchi monolitici, ma cornici di affiliazione intellettuale all'interno delle quali ciascun pensatore godeva di margini di libertà di opinione ed espressione.

La storia della filosofia non aderisce ai confini arbitrari di una sequenza cronologica di dottrine atte a spiegare l'universo, ma include anche l'avvicinarsi dei comportamenti morali e delle scelte di vita assunte e testimoniate dagli iniziatori delle varie scuole. Per altro, il discorso filosofico non solo discende da precise posture esistenziali, ma non può minimamente prescindere dalla dimensione comunitaria. Una componente cruciale dell'antica 'via filosofica' è rappresentata dall'autodisciplina e dalle pratiche ascetiche (da ἄσκησις, esercizio): biofisici, come nel caso del regime alimentare, discorsivi, nello svolgimento dei dibattiti, o anche intuitivi, in grado cioè di instillare profondi miglioramenti e durature trasformazioni in sé e nel prossimo. Tutte le scuole hanno denunciato il grave rischio di padroneggiare i discorsi filosofici senza metterli in pratica, di ostentare cioè una mera destrezza oratoria, scadendo nell'inconcludente infatuazione per la parola. Il discorso, invece, dovrebbe porsi come giustificazione concettuale della scelta di vita, sviluppandone con rigore e serietà tutte le implicazioni, mentre la postura esistenziale si declina nell'articolazione del discorso. Gli stessi esercizi filosofici possono sottintendere, d'altronde, discorsi molto diversi.

Sebbene le prime apparizioni documentate del termine φιλοσοφία risalgono al V sec. a.C. e la prima definizione sia stata attribuita a Platone nel IV, il suo discepolo Aristotele ne rintracciava le radici in vari pensatori presocratici del VI sec. a.C., fra cui Talete, Anassimene, Anassimandro (la cosiddetta 'proto-scuola di Mileto'), Senofane, Pitagora, Parmenide, Empedocle, Eraclito. Mutando prospettiva rispetto alle cosmogonie cosiddette 'mitiche', note come 'genesi', costoro cominciarono ad avanzare possibili spiegazioni 'razionali' del mondo, dell'umano e della città. Nella φύσις, principio di natura, videro l'inizio, la conservazione e il risultato del processo costitutivo di crescita concomitante di tutti i viventi e dell'universo stesso: quella che in epoca romana sarebbe stata definita 'historia' si configurava, quindi, come tentativo di investigazione della φύσις universale. Simili preliminari conoscenze supplivano a un'esigenza centrale in seno alle società greche: la dimensione educativa, o παιδεία. Dapprima riservati ai rampolli delle famiglie aristocratiche, come prerogativa per sigillarne l'ἀρετή, o eccellenza di sangue, attraverso la frequentazione degli adulti (συνουσία), i precetti furono estesi, in vari contesti e da diversi istruttori, ai detentori di una nobiltà dell'anima: forza, coraggio, senso dell'onore e del dovere furono le qualità più caldeggiate. A partire dal V secolo sorse, tuttavia,

---

<sup>1910</sup> Chi scrive o parla di una qualsiasi esperienza filosofica, infatti, non potrà mai situarsi nello stesso e identico stato psichico di quando viveva effettivamente quella esperienza, che perciò trascende qualsiasi traduzione (o tradimento?) di natura logica o discorsiva.

<sup>1911</sup> Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Gallimard, Parigi, 1995; p. 155.

nelle πόλεις, in piena fioritura democratica, l'esigenza di formare l'intera cittadinanza a simili virtù; le crescenti lotte per l'accesso al potere, tuttavia, sviarono l'originario slancio al perfezionamento dell'eloquenza e dell'azione 'psicagogica'. Fu in tali circostanze che emersero e proliferarono le correnti sofistiche, in competizione per dispensare ai clienti lezioni di logica discorsiva. I sofisti si dedicarono a formare, dietro compenso, la gioventù greca, affinché i suoi membri avessero successo nella carriera politica. Insistendo sul conflitto tra natura e costumi, iniziavano gli allievi all'arte della persuasione, dell'antilogia, ad una vasta gamma di tecniche espositive e dialogiche, trasmettendo una cultura generale utile per impressionare e sedurre il pubblico. Non istituirono strutture permanenti, bensì, da precettori itineranti, preferirono indire corsi e conferenze. Con i sofisti, insomma, il valore dell'ᾠρητή si distorse, tramutandosi in mera 'competenza' al servizio di qualsiasi fine.

Nelle Storie di Erodoto (I,30) è possibile reperire una delle prime e più importanti tracce del concetto occidentale di filosofia. In un leggendario incontro, il sovrano lidio Creso si rivolse a Solone, uno dei venerandi Sette Saggi, nei termini seguenti: *"Caro mio ospite ateniese, la notizia della tua saggezza, dei tuoi viaggi è giunta fino a noi. Ci è stato riferito che, avendo il gusto della saggezza, hai visitato molti paesi, in virtù del tuo desiderio di vedere"*. Si dedusse, da allora, che chiunque avesse sviluppato conoscenze attraverso esplorazioni e conducesse un'esistenza virtuosa e felice sarebbe stato reputato adatto a servire come giudice nelle faccende umane. Lo stesso Tucidide ne 'La guerra del Peloponneso' (II, 40, 1) raccontò che Pericle, statista ateniese, elogiava la diffusa propensione dei suoi concittadini a coltivare la bellezza (φιλοκαλία), nonché a 'filosofare con fermezza'. In quest'ottica, *"il vero sapere – commenta Hadot – è un saper fare e il vero saper fare è saper fare il bene"*<sup>1912</sup>. Persino Omero nell'Iliade (15, 411) aveva celebrato le doti del carpentiere, del 'costruttore di imbarcazioni', quale esperto conoscitore della σοφία, mentre Esiodo nella Teogonia (80; 103) non aveva esitato ad equiparare la saggezza poetica a quella regale, alludendo al dolce miele elargito dalle Muse. È grazie alle figlie di Mnemosyne, infatti, che tanto il re e il poeta, quanto l'uditorio potevano aspirare alla visione cosmica, elevando il pensiero sino alla contemplazione dell'infinito. In talune accezioni, σοφία indicò anche l'abilità di trarre profitto dalle relazioni interpersonali, ricorrendo se necessario all'astuzia e alla dissimulazione; in talatre, invece, coniugò sapere tecnico-scientifico e slancio etico-politico.

La figura di Socrate, come si delinea in particolare nel 'Simposio', incarna i paradossi del filosofo. In tutti i suoi Dialoghi, Platone indossò, scomparendo, la maschera del maestro, ma non precisò con chiarezza quali affermazioni fossero a lui effettivamente riconducibili e quali fossero proprie interpolazioni. L'influenza e l'eredità filosofica di Socrate è stata immensa: a titolo puramente esemplificativo, tra i suoi non meno noti discepoli si ricordano Antistene, pioniere dei cinici; Aristippo, ispiratore di Epicuro, della scuola di Cirene, secondo cui vivere è trarre sempre il meglio da ogni situazione; Euclide, della scuola di Megara, dedita allo studio della dialettica. Mai presumendo di sapere ciò che in effetti ignorava, Socrate perseguiva la missione di risvegliare l'individuo in società alla consapevolezza dei limiti della propria conoscenza. Avvalendosi degli strumenti, tra l'altro, dell'ammantata ingenuità e dell'ironia, egli non si mostrava serio né con gli interlocutori, né tanto meno con se stesso: nell'umana condizione nulla è mai del tutto assicurato, ammoniva, per cui orgoglio e vanagloria erano del tutto ingiustificati. Non si prodigava in risposte, ma interrogava, fingendo di ignorare per indurre i discepoli a realizzare di non sapere nulla di ciò di cui precedentemente si credevano edotti. Circolando spesso a piedi nudi, coperto di un logoro mantello e con lo stesso atteggiamento spiazzante dimostrato in seguito dai cinici, Socrate si equiparava ad un 'ostetrico': pur non insegnando alcunché, puntava al parto dell'altrui comprensione. Qualunque conoscenza, insegnava, è reminiscenza di visioni esperite dall'anima in vite anteriori:

---

<sup>1912</sup> Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Gallimard, Parigi, 1995; p. 39.

solo a partire dal riconoscimento della vanità del proprio sapere, quindi, l'aspirante filosofo sarebbe riuscito a porsi radicalmente in questione. Poteva scaturire, in tal modo, in lui un ardente desiderio di conseguire la tanto anelata saggezza. Socrate pare esercitasse una potente influenza inconscia sugli ascoltatori, grazie alle emozioni contrastanti che provocava o per il sentimento d'amore che suscitava. La sua stessa vicenda di vita, filosofica perché "mai del tutto nel mondo, eppure mai del tutto fuori dal mondo"<sup>1913</sup>, divenne un imperituro modello di giustizia. Evidenziava ripetutamente che la paura della morte costituisce il non-sapere per eccellenza. Il δαίμων socratico, letto da alcuni come voce divina che sprona alla coscienza morale, si sostanzia nel desiderio innato e universale di pensare, parlare e agire rettamente. Socrate induceva implicitamente l'interlocutore a scoprire e seguire il valore più alto dell'esistenza: l'amore per il Bene. Da questa angolatura, Socrate fu un precursore di Kant: la moralità consiste nella purezza, da rinnovare quotidianamente, del movente sotteso all'azione, rinunciando totalmente al proprio interesse personale. "Una vita che non si mette alla prova – dichiarava Platone nell'Apologia di Socrate (38a) – non merita di essere vissuta". Secondo Hadot, il ritratto di Socrate mostrerebbe un filosofo pienamente impegnato nella vita cittadina, pronto a sacrificarsi per obbedire alle leggi, resistendo se necessario dall'interno del sistema per accondiscendere al valore assoluto dell'intenzione morale. Considerando la costruzione della rappresentazione di Socrate operata da Platone, nonché il filtro dei preconcetti di Pierre Hadot, invitiamo a vagliare una simile immagine *cum grano salis*. Meno dubbia fu, invece, la sua vocazione ad aiutare l'umanità sofferente, coltivando e propugnando la filosofia come pratica quotidiana. Nato, secondo il mito allora invalso, lo stesso giorno di Afrodite, figlio di πένια, quindi povero e mendicante, e di πόρος, sempre astuto ed ingegnoso, lo stesso Ἔρως si manifestò in Socrate, prototipo del filosofo. Né gli dei, né i saggi, né gli insensati osano dedicarsi alla filosofia, diceva, bensì quanti si incamminano lungo la 'via mediana' percorsa dall'Amore. Sprovvisto di bellezza e bontà, a metà strada fra conoscenza e ignoranza, il filosofo desidera le prime qualità con un afflato quasi erotico: egli è la personificazione stessa del desiderio. Si evince, pertanto, come nella concezione socratica non esistano diversi gradi di saggezza: tra quanti non la possiedono, il filosofo si distacca dal volgo perché sa di non sapere, di poter avanzare in direzione della saggezza, cominciando innanzitutto a migliorare il proprio stile di vita. La lacerante dissonanza interiore del filosofo si traduce in una condizione esistenziale al contempo comica, perché costantemente 'fuori luogo', e tragica, giacché torturato dall'anelito di conseguire una saggezza che sente gli sfuggirà per sempre.

L'oratore Isocrate non si discostò del tutto dai precetti socratici. La filosofia, a suo dire, acquistava rilevanza soltanto se propedeutica all'azione: essa introduce la dolcezza nelle relazioni; aiuta a discernere tra le sventure dovute all'ignoranza, rispetto alle quali occorre sviluppare prudenza, e quelle generate dalle necessità, che inducono al coraggio e alla pazienza; essa si estrinseca poi pienamente solo nella città. Affermava, inoltre, in dissonanza rispetto alla scuola eleatica di Parmenide e Zenone, che l'umano è per natura sprovvisto di un sapere certo (ἐπιστήμη), ignora cioè cosa bisogna o meno compiere nelle varie circostanze; avveduto è chi, malgrado le congetture e vivendo di espedienti, riesce a trovare sempre una soluzione nei momenti di difficoltà. Il filosofo, invece, secondo Isocrate superiore al saggio, sarebbe colui che intende perfezionare progressivamente la propria capacità di giudizio, grazie alla pratica dell'auto-osservazione e della disciplina.

Platone, per bocca di Socrate, presentò l'Amore non solo come desiderio di bellezza e saggezza, ma anche e soprattutto come aspirazione alla fecondità: producendo, diventa immortale. Tale dimensione creativa può ovviamente riferirsi tanto alla procreazione, quindi alla nascita di una prole, quanto alle

<sup>1913</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie et autres essais*, Gallimard, Parigi, 1965; p. 38.

opere dell'intelligenza, il cui sommo impiego si concretizza nell'applicazione di autocontrollo e giustizia<sup>1914</sup> all'organizzazione delle città e di altri consessi umani. Affinché possa fruttificare, l'Ἔπος deve diventare parola vivente fra due anime, sbocciare in una vita quotidiana condivisa che consenta ai convergenti fini spirituali di proiettarsi in un avvenire indefinito, coronato dalla costituzione di una nuova scuola filosofica che perpetui la tradizione. Da questa prospettiva, la filosofia può realizzarsi unicamente all'interno di una comunità di vita e dialogo tra maestri e discepoli, quindi in seno ad un'istituzione educativa. Come avrebbe scritto Seneca nella Lettera a Lucilio (6,6): *“lunga è la via dei precetti, corta e infallibile quella degli esempi”*. Le attività dell'Ἀκαδημία, sorta ad Atene nel 387 a.C., si svolgevano sia in un ginnasio di periferia, sia presso una proprietà acquistata dal fondatore affinché i membri potessero riunirsi e convivere. Il genio di Platone ha, dunque, operato una sintesi tra impostazione socratica (impennata su dialogo, ironia ed attenzione alla quotidianità) e pitagorismo, scoperto in Sicilia, in cui la formazione in matematica e geometria (tesa a purificare la mente dalle rappresentazioni sensibili) si interrelava alle conoscenze sulla natura, elevando il pensiero in un ideale di comunità di vita tra filosofi. Nella Repubblica (600 b) l'elogio della 'via pitagorica' quale regola di vita testimonia, infatti, un'incidenza oltremodo apprezzata nell'amministrazione delle città che costellavano la penisola italiana meridionale. Su questa scia, l'Accademia platonica perseguiva l'inequivocabile obiettivo politico di educare filosoficamente gli uomini (e talvolta anche le donne) più influenti: *“Bisognerà obbligare i filosofi ad essere re”* (Rep. 519 d). Molti allievi lì formati avrebbero giocato ruoli di primo piano sia come legislatori e consiglieri, sia come oppositori di tiranni. Il sapere ivi trasmesso si rivelava di gran lunga superiore al programma sofista: il metodo rigoroso si coniugava all'amore per il Bene, ad un costante impegno di trasformazione interiore teso a consolidare una comunità intellettuale e spirituale di individui rinnovati, liberi ed eguali nella comune aspirazione alla ricerca e alla virtù. In attesa di ricoprire incarichi pubblici, gli allievi, tanto i veterani (talvolta anche insegnanti), quanto i novizi, si dedicavano allo studio disinteressato e alla pratica spirituale. Emblematicamente, Aristotele frequentò l'Accademia per vent'anni, poi fu insegnante, infine fondò una scuola separata. Gli aspiranti filosofi si sottomettevano ad un duro addestramento alla dialettica della durata di un lustro, tra i trenta e i trentacinque anni di età, incentrata sul metodo pedagogico della formulazione e difesa di tesi dagli 'attacchi' degli interroganti: la discussione, quindi, fu adottata come forma abituale di insegnamento. La rilevanza della dialettica è evidente in una civiltà basata sul discorso politico nell'ἀγορά, che richiedeva la padronanza della parola e del ragionamento. Eppure, gli insegnanti ammonivano sul rischio del mero opportunismo: non qualunque posizione, infatti, poteva essere sostenuta o smantellata. La dialettica platonica presupponeva un processo di ascesi, in cui il dialogo, condotto sulla base di un discorso ritenuto universale, favoriva la mutua comprensione e l'empatia. L'Accademia divenne, in questo spirito, un luogo di pluralismo, apparentemente privo di ortodossie. Riassumendo, le sue fondamenta furono: l'etica del dialogo, l'amore per il Bene, la volontà comune di realizzare una ricerca disinteressata, la conversione spirituale dell'intera vita morale, la tensione alla virtù come scelta consapevole del Bene, l'interpretazione della stessa scienza come virtuosa, in una lenta e difficile educazione del carattere, in un'armonia della personalità sviluppata attraverso un'esistenza al servizio del Bene e proiettata alla salvezza dell'anima. Come ribadito nel mito di Er (Rep. 618 b), l'esempio del saggio si staglia in questo quadro come possibile appiglio discernitivo. La vita filosofica, secondo la tradizione platonica, propende per la virtù, piuttosto che per il piacere: essa esortava ad una quotidiana e progressiva rinuncia al godimento dei sensi, nonché ad un preciso regime alimentare, tendenzialmente vegetariano. I discepoli si impegnavano in discorsi e ricerche

<sup>1914</sup> A tal proposito Platone afferma, per bocca di Socrate nel 'Critone', che *“non è mai lecito commettere ingiustizia, né ricambiare ingiustizia con ingiustizia, né vendicarsi di colui che soffre un male restituendo male al male”*. [Citato in: Gonzalo Arias, *La no-violencia: tentación o reto?*, Ed. Sigueme, Salamanca, 1977; p. 38]

elevanti, per controbilanciare i sogni di inaudita violenza celati nell'inconscio umano, così calmando rabbia e appetiti. Erano invitati a dormire poco, a sopportare con equanimità qualsiasi disgrazia, a prepararsi ogni giorno al momento della morte. *“La filosofia – affermò Platone nel Fedone (64 a) – non è altro che un esercizio della morte”*. Entrare in dialogo con qualcun altro era già un'anticamera della morte; elevando la facoltà pensante alla totalità dell'Essere e del tempo, infatti, l'anima purificata non bada più alla vita umana. In una città che ha corrotto le persone con astuzia, menzogna e brutalità, il filosofo è come uno straniero, smarrito nel mondo e distaccato da potere e proprietà, che rischia di precipitare in un pozzo. L'etica del dialogo dischiude il potere educativo della presenza amorosa nel discorso filosofico, nel tentativo di rendere migliore l'interlocutore, quale oggetto del proprio amore: ne consegue che la scienza implica sempre una dimensione affettiva, che qualsiasi conoscenza è anche implicitamente erotica. Solo nella 'Settima Lettera' Platone descrisse senza intermediari la propria visione filosofica: un modo di vita integrale, un sapere senza pari che germoglia nell'indicibile mistero dell'anima, quando sussistono familiarità e totale consacrazione. Laddove il discorso scritto è unilaterale, privo di adesione volontaria, la preminenza del dialogo orale risiede nel suo carattere fluido e vivente; ma Platone scrisse i Dialoghi al fine di propagandare le idee socratiche, inducendo alla conversione filosofica. La celebre triade di valori alla base della morale platonica include il Bello, il Buono ed il Vero: forme ideali indefinibili, esse sono (inter)soggettivamente sperimentabili solo nel dialogo e nel desiderio. Hadot sottolineava come il discorso filosofico platonico fosse abbastanza autocritico da riconoscere la propria incapacità di esprimere pienamente le 'forme' e il 'sommo Bene', quindi l'essenza della realtà, pur ammettendone la potente attrazione esercitata sull'anima umana. Sotto Arcesilao, celebre per la sua inclinazione alla beneficenza, l'Accademia sarebbe tornata alle origini socratiche, non proponendo alcun discorso predefinito, ma perfezionando l'acume discorsivo con la difesa aporetica delle tesi opposte, dimostrando così l'impossibilità di verità assolute e dogmatiche. Si perpetuava, inoltre, un ottimismo antropologico per cui, sospendendo ogni speculazione, la tendenza naturale ad agire secondo il Bene sarebbe riemersa.

Aristotele sosteneva, nel Liceo sorto ad Atene nel 335 a.C. come ente stabile e autonomo, che il sapere più alto è adottato di per sé, senza che vi sia necessariamente un nesso con il modo di vivere. La filosofia aristotelica non ha mai dichiarato, quindi, alcuna ambizione politica: la pura e solida, quasi sovrumana 'felicità teorica' ricercata dai suoi animatori era considerata superiore alle temporanee soddisfazioni politiche, presupponendo una consacrazione totale all'impegno intellettuale. La dedizione al lavoro scientifico e speculativo ricompensava gli aspiranti con una vita agiata e tranquilla, priva di interessi egoistici. L'intelletto rappresentava il principio primo, il vero io, al contempo essenza e dono divino. La vocazione umana doveva, quindi, essere un regolare auto-superamento, nell'aspirazione ad un punto di osservazione universale e trascendente, al pensiero autorisplendente non distratto da nulla. La contemplazione dell'Intelletto Divino costituiva, quindi, per la scuola aristotelica la somma gioia filosofica, ben distinta dall'effimero e temporaneo piacere correlato all'attività di ricerca. Ciò non escludeva, comunque, che lo stile di vita 'teoretico' di elevazione alla saggezza divina, non assimilabile a mero progetto 'teorico' di astrazione e indagine speculativa, non fosse anch'esso etico: l'aggettivo 'teoretico', infatti, implica al contempo una modalità di conoscenza, volta all'acquisizione di sapere, e una postura esistenziale di chi si dedica esclusivamente all'impresa scientifica. In una prospettiva 'teoretica', pertanto, l'aspirante filosofo aspirava con abnegazione ad una crescente 'oggettività'.

Aristotele fu, dunque, un grande organizzatore della ricerca: i suoi seguaci andavano instancabilmente a caccia di informazioni in ogni campo dello scibile umano, prediligendo dati e fatti in una sorta di 'passione religiosa' per il mondo. Essendo inclini a scovare ovunque la presenza divina, la natura come arte suprema acquistava per loro un'importanza determinante. Nella sacralità

dell'intero universo, la sua bellezza era considerata superiore a qualsiasi bellezza umana. L'approccio aristotelico spronava, potremmo dire, al disinteressato piacere derivante dall'osservazione degli esseri, in analogia con la reciproca ammirazione tra due amanti. Possiamo così comprendere l'affermazione: *"il supremo desiderabile e il supremo intelligibile si confondono"* (Metafisica XII, 1072). Concentrandosi, in forma di dialogo, più sulla discussione articolata ed analitica dei problemi filosofici, che su possibili soluzioni, il discorso aristotelico restava conciso e approssimativo: *"Aristotele non ebbe mai di mira l'obiettività storica e citò i suoi predecessori sempre solo per introdurre il suo pensiero. [...] Egli vedeva se stesso come contraltare delle tendenze pitagorico-matematiche di Platone e, come fondatore della fisica, dovette riconoscersi più negli inizi ionici del pensiero greco che in tutto ciò che era venuto dopo"*<sup>1915</sup>. Sembrava, inoltre, suggerire che solo in rari ed imprevedibili momenti l'intelletto umano può innalzarsi all'intuizione non discorsiva e istantanea dell'indivisibile Intelletto Divino. Il discorso, inoltre, poteva essere efficace unicamente su uditori già predisposti, non schiavi delle passioni: costoro, d'altronde, non possono essere reindirizzati alla virtù con meri discorsi, ma ricorrendo eventualmente anche alla coercizione. A ulteriore riprova delle profonde differenze di obiettivi rispetto all'Accademia platonica, nell'Etica Nicomachea si ritrovava un esplicito appello rivolto a legislatori e classe politica ateniese affinché fosse concessa ai cittadini la possibilità di condurre una vita virtuosa; pochi privilegiati potevano, invece, aspirare ad una vita filosofica votata alla contemplazione, allo studio, all'indipendenza dalle lotte per il potere. Secondo Aristotele, in effetti, il filosofo doveva astenersi da ogni coinvolgimento pubblico nella πόλις, limitandosi qualora interpellato ad orientare il giudizio dei governanti. A partire da Teofrasto, suo primo successore, il Liceo si specializzò nella ricerca enciclopedica, sfociando soprattutto nell'erudizione storico-letteraria e in alcuni straordinari contributi scientifici, quali la più antica teoria eliocentrica di matrice greca formulata da Aristarco di Samo.

Tra la fine del IV e la fine del I sec. a.C., l'epoca ellenistica si protrasse dall'incoronazione di Alessandro Magno all'inizio della dominazione imperiale romana. Durante questo fiorente periodo, l'influenza greca si estese dall'Egitto all'odierno Uzbekistan, con una fitta rete di commerci e scambi culturali, religiosi e intellettuali. Alla morte di Alessandro, i possedimenti furono spartiti in almeno cinque regni: il primo, con Pella come capitale, includeva i territori di Macedonia e Grecia; il secondo, insediato ad Alessandria, comprendeva l'Egitto; nel terzo, ad Antiochia, rientravano sotto lo scettro dei Seleucidi la Siria e Babilonia; il quarto fu il regno di Pergamo; il quinto quello di Battriana proteso fino alle sponde dell'Indo. La spedizione di Alessandro, benché Hadot tenda a sminuirne la portata, rappresentò una vera e propria svolta non solo nelle relazioni interculturali tra i popoli euroasiatici, ma per l'intera evoluzione della filosofia greca nel suo complesso. Sin dagli albori, d'altronde, il 'miracolo greco', checché ne dicesse Aristotele (Met. I, 983 b 20) additando Talete come prototipo autoctono, fu esposto alle influenze degli Egizi, dei Fenici, dei Cretesi, degli Hurriti e degli Ittiti. Perché la Grecia antica potesse assurgere a 'trascendentale storico' in Europa, a madre della filosofia quale 'scienza delle scienze', a incubatore spirituale, razionale e democratico del continente, tali commistioni dovettero essere rimosse. Con il mondo indiano, i contatti erano stati altrettanto frequenti. Il professor Chenet ha ricordato, come premessa metodologica, che nell'ambito delle scienze umane e sociali l'unico modo per rendere giustizia ad un sistema di senso diverso, senza cadere nell'eurocentrismo o nell'ellenocentrismo, è ricorrere alla comparazione, possibile solo assumendo l'universalità trans-storica dello spirito umano, oltre eventuali differenze irriducibili. La comparazione deve essere, quindi, organica e strutturata, approfondita nel substrato di conoscenze; i concetti filosofici sono da esaminare storicamente e da collegare alle categorie culturali in cui si inscrivono, al fine di superare ogni incomunicabilità. Se è vero che l'apertura alla navigazione nel

---

<sup>1915</sup> Hans Georg Gadamer, *Parmenide o l'aldilà dell'essere*, in *La parola del passato*, vol. XLIII, Ripostes, Napoli, 1988; p. 11.



contesto greco si distingue da un orientamento etno in quello indiano, in ambedue non solo il saggio, uomo 'divinizzato', equanime, compassionevole, indipendente, è l'ideale per il filosofo che investiga le cause prime, l'essenza del Tutto in tutto, ma sussiste anche la tripartizione cosmico-sociale dei 'varna' (letteralmente: colori), tipica della tradizione vedica e comune a molti altri contesti euroasiatici, dall'Irlanda alla Roma antica, dalla Germania all'Iran avestico. Aleggja ancora il mistero su come, quando e grazie a chi una simile organizzazione, che nessun presocratico menziona, si sarebbe diffusa in Grecia a partire dal V secolo a.C.. Chenet invita perciò alla prudenza nello studio del materiale archeologico, epigrafico, numismatico ed antropologico in lingua greca, latina, sanscrita e pali, di autori quali Schilace, Ecateo, Erodoto, Ctesia, degli storici al seguito di Alessandro, di eruditi come Teofrasto, Strabone, Megastene, Eratostene. Fino agli inizi del IV secolo a.C., i Greci non si spingevano, nella condanna autocelebrativa dei regimi non democratici, aldilà della Persia, dove medici e geografi ellenici erano al servizio dei sovrani Achemenidi.

La spedizione di Alessandro Magno verso l'India si svolse dal 327 al 325 a.C.. I resoconti degli storici operativi presso il quartier generale macedone sono andati, purtroppo, perduti, ma scrittori successivi, tra cui Plutarco, Arriano e Diodoro, raccontano di un grandioso progetto di sintesi ellenopersiana fra Oriente ed Occidente, basato su matrimoni di massa che sarebbero stati celebrati in presenza del sovrano a Susa. Anche alcuni filosofi si incamminarono insieme alle truppe: Onesicrito il cinico, Anassagora il democriteo, Anassarco e Pirrone gli scettici. Nel 326 a.C. ebbe luogo a Taxila, nell'attuale Punjab pakistano, un incontro senza precedenti tra il corteo e vari saggi hindu, chiamati 'gimnosofisti' (lett. 'asceti nudi'), assimilati già allora a stoici e cinici radicali. Onesicrito, in particolare, descrisse i gimnosofisti come solitari, autarchici, capaci di vivere in armonia con la natura e ben disposti verso confronti e commistioni tra le varie dottrine filosofiche. Tra loro un certo Mandamis dimostrò di conoscere a sufficienza la filosofia greca quando si disse favorevole agli insegnamenti di Pitagora, Socrate e Diogene di Sinope. Di lì a pochi anni sorsero sotto Nearco, ammiraglio di Alessandro, due fra i più tenaci luoghi comuni invalsi in epoca post-aristotelica in merito ai rapporti indo-greci: da una parte, accostati ai druidi celti, i sadhu furono suddivisi semplicisticamente in *brahmana* e *sramana*; dall'altra, tutte le scuole elleniche seppero da allora con certezza che la filosofia era nata molto tempo prima in terra 'barbara'.

Approfondire ulteriormente la dettagliata disamina di Chenet sulle svariate analogie e sui reciproci debiti riscontrabili fra le due immense tradizioni di pensiero che a Taxila ebbero la fortuna di confrontarsi, esulerebbe dagli scopi della presente appendice. Basti aggiungere che dal 150 a.C. i riferimenti all'India, quale culla della religione e della filosofia greca, aumentarono notevolmente nei dibattiti mediterranei, in una pletora di autori di varie epoche quali Clemente Alessandrino, Plotino, Filone, Posidonio, Porfirio, Zenone di Cizio, Origene. La città di Alessandria, in particolare, divenne un crocevia cosmopolita che ospitava comunità da ogni parte del mondo allora conosciuto: greci, ebrei, egizi, persiani, indiani vi convivevano pacificamente: la sua biblioteca fu distrutta per tre volte proprio perché custodiva tesori tanto inestimabili, quanto scomodi per i vari detentori di potere ideologico e politico. Nel III sec. a.C., dopo la nascita del regno indo-greco di Battriana (in virtù di un'alleanza tra sovrani Maurya e Seleucidi), il re buddhista Ashoka inviò in Siria e in Egitto alcuni missionari per diffondere il Buddhadharma, fra i quali figurava Ammonio Sacca, che sarebbe stato il maestro di Plotino. Altri pensatori greci avevano, inoltre, già intrapreso, in autonomia e in momenti diversi, viaggi di conoscenza in territorio indiano: Platone, Democrito, Ferecide di Sciro, Plotino stesso. Pitagora in persona, secondo ben cinque fonti<sup>1916</sup>, aveva studiato astronomia e astrologia presso i Caldei, nonché psicologia e dottrine soteriologiche insieme ai gimnosofisti. Il celebre

---

<sup>1916</sup> Alessandro Polistoro (ca. 70 a.C.), Apuleio (Florides, 15), Filostrato (170 ca.-245 d.C.), Porfirio (Hypomnemata, 6 e 12), Diogene Laerzio (VIII, 3).

Apollonio di Tiana (2-98 d.C) incontrò un saggio nella regione del Kashmir, il quale gli confidò espressamente che Pitagora e gli Egizi avevano importato varie teorie, non solo quella della metempsicosi, direttamente dai brāhmana hindu<sup>1917</sup>.

Già dalla fine del IV sec. e sino al I sec. a.C., quando poi si sarebbe dislocata anche ad Alessandria e Roma, l'attività filosofica ellenica venne a concentrarsi, nella città di Atene, presso quattro principali istituzioni: l'Accademia platonica, il Liceo aristotelico, il Giardino epicureo e la Στοὰ Ποικίλη, il Portico stoico. Aperte al pubblico, esse ospitavano conferenze e corsi di innumerevoli filosofi ed eruditi, gran parte dei quali non chiedevano onorari; i semplici uditori erano distinti, secondo le testimonianze documentali, dal gruppo più intimo dei discepoli, chiamati anche 'figli', 'amici' o 'compagni', a loro volta suddivisi in giovani e anziani. Altre due correnti di pensiero, non organizzate in maniera scolastica, né basate su opinioni incontrovertibili (o dogmi), ma pur sempre considerate αἵρεσις, (lett. 'scelta', da cui 'eresia'), cioè esempi di concordanza tra vita e pensiero, furono contestualmente operanti: i pirronisti (poi denominati scettici) e i cinici. É evidente, quindi, che gli appartenenti a ciascuna scuola si caratterizzassero e definissero in base a precise opzioni e posture esistenziali, adoperando gli strumenti offerti da ciascuna dottrina filosofica per tamponare, curare e auspicabilmente guarire le angosce e le sofferenze umane, provocate dalle costrizioni sociali per i cinici, dalla ricerca dei falsi piaceri per gli epicurei, dalla sete di godimenti e interessi egoistici per gli stoici, dalle false opinioni secondo gli scettici. *“Che esse rivendichino o meno l'eredità socratica – ha spiegato Hadot – tutte le filosofie ellenistiche ammettono con Socrate che gli uomini sono immersi nella miseria e nel male, perché si trovano nell'ignoranza: il male non è nelle cose, ma nei giudizi di valore che gli uomini formulano sulle cose. Si tratta, quindi, di risanare gli uomini cambiando i loro giudizi di valore: tutte queste filosofie si vogliono terapeutiche. Ma per cambiare i suoi giudizi di valore, l'uomo deve fare una scelta radicale: cambiare tutto il suo modo di pensare e la sua maniera di essere. Questa scelta è la filosofia, è grazie ad essa che egli conseguirà la pace interiore, la tranquillità dell'anima”*<sup>1918</sup>. Tra le varie prospettive, tuttavia, le divergenze si tradussero talvolta anche in nette e inconciliabili contrapposizioni. Così, ad esempio, mentre le scuole 'dogmatiche' identificavano i dettami filosofici fondamentali con delle tendenze innate nell'umano, quelle antidogmatiche intendevano abolirle. In seno alla prima tipologia, inoltre, laddove gli epicurei vedevano nella ricerca del piacere il motore di qualsiasi attività umana, per i platonici, gli aristotelici e gli stoici l'istinto primordiale consisteva nell'amore del sommo Bene. Solo alcune correnti, inoltre, presentavano una vocazione popolare e missionaria, mentre altre restavano prettamente elitarie e non interventiste. Sulle varie scuole convergevano le ambizioni di aspiranti filosofi e dirigenti politici da tutto il bacino del Mediterraneo orientale: per imparare in futuro a governare, gli allievi si formavano innanzitutto a disciplinare se stessi, attraverso l'esercizio costante della saggezza. A tal fine tanto il dialogo vivente tra maestro e allievi, quanto le battaglie di argomentazioni dialettiche per difendere tesi confliggenti, diventavano cruciali. Dall'agone discorsivo si risaliva al sistema dottrinale, ai principi generali, logici e metafisici, condensati spesso in raccolte di massime pronunciate dai fondatori, a partire dai quali le singole questioni concrete potevano poi essere affrontate e risolte.

La rottura dalla società praticata e predicata dalla 'non-scuola' cinica fu radicale. I suoi esponenti, fra cui Diogene, Cratete, Ipparchia, Metrocle, Bione, rigettavano *in toto* le regole ritenute basilari dalla stragrande maggioranza degli abitanti inurbati, in particolare per quanto riguardava la pulizia, il

---

<sup>1917</sup> Cfr.: Jean Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs - Études de psychologie historique*, La Découverte, Parigi, 2005. L'ellenista francese, come riporta il suo collega Hadot (op. cit., p. 285), ha osservato che molti aspetti rituali della Grecia arcaica, riscontrabili ad esempio in saggi ammantati di leggenda quali Abaris Iperboreo, Aristeo o Pitagora, sarebbero da accostare più alle millenarie pratiche della scienza spirituale dello Yoga, che a quella categoria, di coloniale memoria, denominata dalla moderna antropologia occidentale 'sciamanesimo'.

<sup>1918</sup> Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Gallimard, Parigi, 1995; p. 162.

vestiario, la cortesia. La noncuranza per le opinioni e le convenzioni, nonché la mancanza di pudore, caratterizzavano fortemente lo stile di vita dei cinici. Costoro, infatti, talvolta poeti o esperti di logica e retorica, arrivavano a masturbarsi o ad avere rapporti sessuali in pubblico, mendicavano il cibo, rifiutavano il denaro e la proprietà, erano vagabondi e sfidavano personaggi potenti senza alcuna riserva, né autocensura, ma con la massima franchezza e libertà di parola (παρρησία). Tuttavia, la relazione maestro-discepolo restava presso di loro marcata, nonostante consistesse spesso in trattamenti umilianti, mentre il loro discorso filosofico era ridotto al minimo. La direzione spirituale, quindi, tanto nei rimproveri, quanto nelle consolazioni e nelle esortazioni, si conferma ancora una volta come uno dei *leitmotiv* dell'antica filosofia greca, persino nelle cerchie più refrattarie ad una sistematizzazione teorica. Si racconta, in via aneddotica, che per rispondere a quanti speculavano che il movimento non esistesse, Diogene semplicemente si alzava e cominciava a camminare. La filosofia cinica rappresentò, quindi, una scelta di vita imperniata sulla libertà, sulla totale indipendenza (αὐτάρκεια), sull'abbandono dei bisogni superflui, del lusso e della vanità. Si evince, quindi, che 'cinico', in riferimento alla vita da 'cani' (κυνός) dei suoi aderenti, non significava affatto malevolo o indifferente verso il prossimo. Valori filosofici cruciali per i cinici erano l'ascesi, l'ἀταραξία (assenza di inquietudini), lo sforzo, l'adattamento alle circostanze, l'impassibilità, la semplicità, la povertà liberatrice. Il cinico considerava lo stato di natura, riscontrabile nel bambino o nell'animale, come superiore alle convenzioni civili; a differenza dei sofisti, che si erano limitati a menzionare tale dicotomia per un vano impressionismo dell'eloquenza, i cinici la concretizzavano integralmente. Addestravano i loro organismi a tollerare la fame, la sete, le intemperie, preparandosi a qualsiasi avversità; missione di Diogene, in particolare, fu denunciare spietatamente in chiunque incontrasse vizi ed errori esistenziali per mezzo dell'esempio. Da allora, per almeno dieci secoli, i cinici avrebbero letteralmente scandalizzato l'intero mondo greco-romano: *"falsificare i valori costituiti fu [...] programma [dei] cinici, non solo mediante la più acre ironia e l'implacabile sottolineatura delle loro contraddizioni, ma soprattutto con la prassi più eversiva e contestatrice"*<sup>1919</sup>.

I discepoli di Pirrone seguivano i passi del loro non-maestro ritirandosi in solitudine, viaggiando senza meta, pur comportandosi senza alcuna distintiva stravaganza. Nucleo dell'insegnamento pirroniano, antidiscorsivo per eccellenza, era l'aspirazione alla completa indifferenza emotiva rispetto agli oggetti dei sensi. Vi si professava l'impossibilità di determinare in maniera inconfutabile la bontà o la malvagità di qualsiasi cosa, idea o comportamento. L'origine dell'infelicità umana era, quindi, da ritrovare nella smania giudicante e preferente: *"poco importa cosa si faccia, qualora lo si faccia con una disposizione interiore d'indifferenza. Il fine della filosofia di Pirrone consiste, dunque, nello stabilizzarsi in uno stato di equanimità perfetta con se stessi, di indifferenza totale, di indipendenza assoluta, di libertà interiore, d'impassibilità, condizione che egli considerava come divina"*<sup>1920</sup>. Una simile disposizione interiore, secondo l'iniziatore, non era affatto semplice da conseguire, implicava anzi una totale autospoliazione, disfacendosi completamente della propria prospettiva umana, verso una visione rivelatrice della nudità dell'esistenza preordinata a qualsiasi binomio oppositivo. Pirrone e i suoi prossimi e lontani seguaci, fra cui Sesto Empirico, chiamati poi

---

<sup>1919</sup> Luciano Parinetto (a cura di), *Il vangelo dei cani – Aforismi dei primi cinici*, Stampa Alternativa, Terni, 1995; p. 5. Il curatore di questa quanto mai attuale raccolta osserva nell'introduzione come Hegel, in 'Storia della filosofia', ritenesse l'antico cinismo una manifestazione della libertà astratta e negativa, di una pura rinuncia, quindi non etica, laddove quella concreta e positiva si sarebbe tradotta a suo dire nel distacco dai piaceri, pur godendone nella partecipazione alla vita sociale. Ciononostante, aggiunge Parinetto, lo stesso filosofo tedesco in 'Fenomenologia dello Spirito' vide nella filosofia cinica l'incarnazione della 'coscienza dilaniata' dalla consapevolezza della depravazione della società, quindi potenzialmente rivoluzionaria.

<sup>1920</sup> Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Gallimard, Parigi, 1995; p. 176.

‘scettici’ (da σκέψις, dubbio), erano dediti alla pratica della meditazione solitaria: arte terapeutica che mirava alla pace interiore attraverso la sospensione (ἐποχή) di qualsiasi giudizio di valore e la non adesione ad alcun discorso preconstituito. Data l’illusorietà dei sensi e l’irrimediabile impurità e varietà di percezioni, credenze, costumi, reazioni da persona a persona, gli stessi filosofi finivano, dalla prospettiva scettica, per contraddirsi: *“per provare qualcosa, è necessario procedere all’infinito oppure costruire un circolo vizioso, o anche postulare senza fondamento dei principi indimostrabili; in fin dei conti, tutto è relativo, tutte le cose si presuppongono reciprocamente ed è impossibile conoscerle tanto nel loro insieme, quanto in dettaglio”*<sup>1921</sup>. Il discorso scettico, pertanto, si autodissolveva, lasciando spazio ad un modo di vivere filosofico in cui si utilizzano, senza scrupoli di coscienza e allenando la volontà, tutte le propensioni e le risorse naturali a disposizione, inclusi i sensi e l’intelligenza, nel rispetto di leggi e istituzioni, ma soddisfacendo con semplicità i bisogni essenziali.

Epicuro (ca. 342-271 a.C.) fondò nel 306 a.C. una scuola ad Atene nota come il Giardino, la quale rimase attiva fino al II sec. d.C.. Poemi, come il ‘De natura’ di Lucrezio, e varie iscrizioni testimoniano il fervore missionario dei suoi discepoli altrove, anche a distanza di molto tempo. Al centro della dottrina epicurea si staglia il concetto di ‘carne’, cioè di benessere individuale: l’anima è intimamente legata alla sofferenza, quindi primo compito dell’aspirante è donarle piacere. La visione socratica e platonica della ricerca del sommo Bene sarebbe da questa prospettiva un’illusione, giacché ciascuno è mosso unicamente dalla ricerca del piacere, quindi dal conseguimento del proprio interesse. Tuttavia, proposito filosofico era aspirare al vero piacere, quello di esistere, la cui ignoranza era considerata alla base di qualsiasi sciagura umana: l’insoddisfazione, l’ambizione, la paura di privazioni discendono principalmente dall’incapacità di vivere pienamente il piacere. Il discorso epicureo si concentrava, innanzitutto, sull’etica dei veri piaceri da sublimare. Esistevano per lui da una parte piaceri derivanti da una violenta ed effimera eccitazione, insaziabili, dall’altra l’appagamento del piacere equilibrato e stabile, in un corpo libero dal freddo, dalla fame e dalla sete. Il piacere del riposo, in particolare, nell’assenza di preoccupazioni e agitazioni, è perciò intemporale, infinito, in grado di accompagnarci al sentimento globale, alla consapevolezza di un’esistenza in presenza precedentemente inconscia. Per ascendere a tale condizione, occorre operare una chiara selezione dei desideri, rigettando quelli scaturenti da opinioni vuote, naturali e inessentiali di ricchezza, lussuria, dominazione, gloria o immortalità, orientandosi quindi verso quelli naturali e necessari, come il soddisfacimento delle esigenze vitali, o moderatamente verso quelli naturali, ma non necessari, quali il vestiario e il desiderio sessuale. L’individuo deve diventare padrone dei propri desideri, quindi emanciparsi da essi. Due principali minacce, tuttavia, incombono sulla felicità umana: la prima è la paura della morte, radice di tutti i mali; la seconda è il timore delle decisioni divine. Per cercare di superarle, Epicuro argomentava, riprendendo elementi democritei e parmenidei, che gli dei, esseri perfetti, non avrebbero motivo di interessarsi al mondo: il Tutto è increato ed eterno, poiché l’essere non può venire dal non-essere, né il non-essere può venire dall’essere. I corpi si muovono nello spazio e nel tempo infinito di universi paralleli che appaiono e scompaiono incessantemente; in virtù delle deviazioni degli atomi, al cui interno sussiste un principio di imprevedibile spontaneità e che compongono i corpi, si generano il ‘caso’ e la libertà umana nella cornice della necessità (ἀνάγκη). Con Epicuro si abbandona, in tal modo, il determinismo, pur indulgiando in una fisica materialista. Quanto alla morte, con cui l’anima si disaggrega insieme al corpo, essa *“non è nulla per noi; quando noi siamo presenti, essa è assente e quando la morte è presente, noi non ci siamo più”*, per non citare che un frammento della Lettera a Meneceo (124-125). L’ars moriendi veniva così a coincidere con l’arte del buon vivere. Secondo la teoria della

---

<sup>1921</sup> Ibidem, p. 224.

conoscenza epicurea, inoltre, da ogni oggetto materiale partono dei flussi di particelle che colpiscono i sensi, dando l'impressione della solidità, della resistenza dei corpi; si producono così delle immagini interiori che permettono di riconoscere e identificare le forme, anche attraverso il linguaggio; ma con il linguaggio appare anche la possibilità di sbagliare. Affinchè delle affermazioni siano considerate vere, quindi, occorre vagliarle alla luce delle sensazioni e delle nozioni generali. Il pensiero potrà anche proiettarsi verso ciò che ancora non è presente, ma controbilanciando sempre le intuizioni con l'esperienza. Le sfere divine, quindi, per Epicuro, non impongono la propria volontà all'umanità inferiore, ma offrono un modello supremo di felicità, indistruttibilità, bellezza, piacere, tranquillità, saggezza: *“la vita degli dei consiste nel godimento della loro stessa perfezione, del puro piacere di esistere, senza bisogni, senza angustie, nella più dolce delle società”*<sup>1922</sup>. Dei e saggi sono legati da una relazione di profonda e pura amicizia: le preghiere dei secondi non intendono mai chiedere, bensì lodare. L'esercizio spirituale di primaria importanza per la scuola epicurea fu la riflessione individuale e reiterata sui dogmi, al fine di interiorizzarli. Il discepolo era tenuto, inoltre, a praticare con costanza la disciplina dei desideri, accontentandosi di ciò che è facile da ottenere e facendo a meno del superfluo, del lusso, degli onori, degli incarichi pubblici. Questo impegnativo lavoro interiore doveva avvenire in seno alla relazione maestro-discepolo, in un rapporto di amicizia spirituale rivolto alla guarigione dell'anima di ambedue. Cruciale era, quindi, il ruolo terapeutico della parola, della trasmissione da bocca a orecchio. L'esame di coscienza (chiamato poi dallo stoico Seneca 'tribunale interiore', in: *Lettere*, 28, 10), il dialogo formativo, la confessione, la correzione fraterna, l'ammissione fiduciosa degli sbagli commessi erano, inoltre, vivamente raccomandati, soprattutto per dissipare qualsiasi nocivo senso di colpa. Immaginando che il fondatore potesse osservarli e valutarli, i discepoli epicurei contemplavano la sua semi-divina immagine in quadri e su anelli, per ricordarsi di seguirne le orme. Monito rilevante fu, inoltre, evitare qualsiasi tensione nella pratica degli esercizi, ricercando piuttosto la distensione e la serenità, vivendo ogni giorno come se fosse l'ultimo, nel godimento intemporale dei piaceri essenziali e stabili dell'anima e del corpo: in primis il piacere della conoscenza, dell'amicizia, della convivialità (aperta anche a donne e schiavi), della gratitudine verso le meraviglie della natura, fino al sommo piacere della contemplazione dell'infinità degli universi e della maestà divina.

La scuola stoica, fondata da Zenone di Cizio alla fine del IV sec. a.C., poi rinnovata da Crisippo alcuni decenni dopo, conobbe una lunga storia di scissioni in varie correnti, fino agli esponenti romani più rinomati quali Seneca, Musonio, Epitteto e Marco Aurelio. Cardine della filosofia stoica è il concetto di 'bene morale', inteso come dovere e virtù; per conservarlo occorre saper affrontare anche la morte, imparando ad attraversare il senso di impotenza e vulnerabilità. Agli antipodi rispetto agli epicurei, gli stoici ritenevano che la felicità non consiste nell'interesse individuale, bensì nell'esigenza del Bene, dettata dalla Ragione, trascendente rispetto all'individuo e a tutti accessibile. Incatenata alle necessità inesorabili della vita, la libertà risulta illusoria: la sofferenza umana discende, in quest'ottica, dall'ostinazione a voler acquistare beni irraggiungibili e sfuggire a mali inevitabili. L'unica cosa che niente e nessuno può sottrarre all'individuo è, quindi, la volontà di compiere il bene, di agire in conformità con un principio di razionalità ritenuto universale: esso è *“la cittadella inespugnabile che ciascuno può edificare in se stesso. È lì che troverà la libertà, l'indipendenza, l'invulnerabilità e, valore eminentemente stoico, la coerenza con se stessi”*<sup>1923</sup>. Il discorso filosofico stoico si componeva di tre parti interdipendenti e nella prassi inseparabili. In primo luogo, la fisica induceva a distinguere bene cosa dipende dalle proprie forze e capacità da ciò che invece le travalica. Il mondo stesso è un essere coeso in cui tutto, sistematicamente e

<sup>1922</sup> Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Gallimard, Parigi, 1995; p. 190.

<sup>1923</sup> Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Gallimard, Parigi, 1995; p. 199.

organicamente, è in rapporto razionale con tutto: vivere secondo ragione significa, quindi, seguire la legge universale della natura, l'intrinseca e infallibile ripetizione cosmica imperniata sul principio di causalità. Questa era concepita nei termini del 'Fuoco' eracliteo, come soffio e calore vitale che, mescolandosi alla materia, genera tutti gli esseri, come un seme in cui innumerevoli altri sono contenuti in potenza. L'umano, in tale visione, può ribellarsi all'ordine cosmico, rifiutandosi di accettare il destino o agendo contro natura, ma esso resterà invariato: anche le resistenze e gli ostacoli sono funzionali al dispiegamento della Ragione (Λόγος) universale, immanente nel mondo, nella natura umana e in ciascun individuo. La libertà umana si traduce così in una mera possibilità discorsiva, che attraverso i giudizi in contrasto rispetto alla sostanziale e immanente Ragione universale, può generare sofferenza. In secondo luogo, la teoria epistemologica stoica distingue tra rappresentazioni oggettive, indiscutibili ed autoevidenti, indipendenti dalla volontà umana, e rappresentazioni interiori di libero assenso o dissenso, che possono indurre il soggetto a giudizi di valore errati, se non conformi alla morale. In terzo luogo, l'etica stoica considerava come discriminie di moralità non tanto l'efficacia del risultato, quanto il senso e l'intenzione assegnati agli eventi, a qualunque questione si applicasse, mentre restava indifferente verso tutto ciò che si presumeva non dipendesse dalla propria volontà: *"la vita e la morte, la salute e la malattia, il piacere e la sofferenza, la bellezza e la bruttezza, la forza e la debolezza, la ricchezza e la povertà, la nobiltà e la bassa nascita, le carriere politiche. [Di tutto ciò dobbiamo] accettare quel che arriva come voluto dal destino"*<sup>1924</sup>. Per orientarsi nella vita, lo stoico seguiva il senso del dovere, secondo la teoria delle azioni appropriate: questo codice di condotta si basava essenzialmente sull'istintiva propensione all'autoconservazione e sul rigetto di quanto minaccia la propria integrità, così come su tendenze considerate naturali quali l'amore per la vita, per i bambini, la socievolezza verso i concittadini. Egli si impegnava, quindi, nelle faccende sociali e politiche, prodigandosi per il bene dell'umanità, ma indifferente al proprio tornaconto materiale o spirituale. Si esercitava di conseguenza alla padronanza del dialogo interiore, inquinato da passioni e pregiudizi, attraverso l'applicazione della logica alle circostanze quotidiane, accettate così come sono. Era esortato a concentrare lo sguardo sulla trasformazione e sulla dissoluzione di ogni cosa, sull'universale metamorfosi, infine sulla morte sempre imminente; si preparava a preservare la pace dell'anima in qualsiasi avversità, per mezzo della prefigurazione, dell'astensione da giudizi affrettati, dell'apprezzamento di ogni istante, dell'attenzione costante (προσοχή) a pensieri e azioni. Il lavoro introspettivo, così articolato, mirava alla rettificazione dell'intenzione morale, non ammettendo altro che il proposito di compiere il bene. La saggezza a quel punto avrebbe pervaso l'aspirante filosofo come un'inaspettata mutazione repentina, fino a costituire insieme ad altri suoi pari quella mitica e scandalosa 'Repubblica dell'amore' descritta da Zenone di Cizio nel suo trattato politico: *"non c'era che una sola patria, il mondo stesso; non c'erano leggi, in quanto la ragione del saggio basta a prescrivere ciò che bisogna fare; nessun tribunale, perché non si commettono misfatti; nessun tempio, perché gli dei ormai non ne hanno più bisogno ed è insensato considerare sacre delle opere fatte da mano d'uomo; nessun denaro, nessuna legge sul matrimonio, ma la libertà di unirsi con chi si vuole, anche in maniera incestuosa; nessuna legge sulla sepoltura dei morti"*<sup>1925</sup>.

In età imperiale, oltre alla diffusa proliferazione di scuole, afferenti o meno alle sei principali correnti (un esempio fra tutti, quella di Plotino a Roma), si assisté al compimento di un fenomeno già iniziato al termine dell'epoca ellenistica: la funzionarizzazione dell'insegnamento della filosofia, con insegnanti municipali retribuiti dalle autorità pubbliche. In linea generale, da quest'epoca in poi

<sup>1924</sup> Ibidem, p. 207.

<sup>1925</sup> Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Gallimard, Parigi, 1995; pp. 346-347. Si veda anche: Malcolm Schofield, *The Stoic Idea of the City*, University of Chicago Press, 1999.

divenne essenziale all'interno di ciascuna tradizione filosofica cristallizzare e trasmettere l'ortodossia, suggellata dai testi dei rispettivi fondatori e dai vari commenti, pur nei margini della libera discussione interna. Tuttavia, sia nelle scuole pubbliche, sia in quelle private, gli allievi spesso non si spinsero oltre la sterile acquisizione di nozioni sommarie, senza dedicarsi ad autentici percorsi di formazione personale. Dall'originaria oralità, pertanto, si passò gradualmente alla lettura degli insegnamenti scritti, pur sempre ritenuta un esercizio spirituale, tralasciando però la premura di apprendere a parlare con maestria. Nella preminenza accordata alla citazione dei 'sacri testi' autorevoli, i problemi filosofici passarono paradossalmente in secondo piano. Inoltre, soprattutto su impulso del neoplatonismo, longeva sintesi di aristotelismo e platonismo, sopravvissuta a tutte le altre scuole, i discorsi filosofici cominciarono ad essere ritenuti non più dei meri tentativi di elevazione al livello scientifico di conoscenze tratte dall'osservazione della natura, bensì verità rivelate dalle divinità ad uomini ispirati, legislatori, poeti, medici, indovini o, appunto, filosofi. Da Platone si risalì, ad esempio, a Pitagora, e da questi a Orfeo; altri studiosi scandagliarono tutte le altre tradizioni allora conosciute (barbare, giudaiche, egizie, assire, caldee, indiane) in cerca di tracce di rivelazioni, in atteggiamento adorante verso le dottrine più antiche, stimate pure perché più prossime al Λόγος primordiale. Come affermò emblematicamente Plutarco nel 'De Iside et Osiride', distinguendo la teologia (o metafisica) dall'etica e dalla fisica: *"É sempre puro il principio, non può essere mescolato ciò che è primo e intelligibile. [...] E l'intuizione dell'intelligibile, del puro e del semplice, che lampeggia attraverso l'anima come un fulmine, permette talvolta di toccarlo e di contemplarlo tutto d'un tratto. É per questo che Platone e Aristotele chiamano 'epoptica' tale settore della filosofia: alludendo cioè al fatto che quanti sono riusciti a superare con la ragione il mondo dell'opinabile, del composto, del multiforme, si slanciano verso ciò che è primo, semplice e immateriale; e se giungono a toccare direttamente la verità pura riguardo ad esso, ritengono di possedere la filosofia come nel sommo grado dell'iniziazione"* (382 d-e). La dimensione comunitaria e conviviale persisté grazie anche alla robusta ricomparsa del pitagorismo (e dell'annesso vegetarianismo) agli albori dell'età cristiana: *"Nelle numerose Vite di Pitagora, specialmente quelle di Porfirio e di Giamblico, si descrive la vita filosofica idilliaca che si conduceva presso la scuola del maestro e la maniera in cui era organizzata la comunità pitagorica primitiva: la scelta dei candidati, il noviziato consistente in un silenzio di molti anni, la comunione dei beni tra i membri del gruppo, la loro asceti, ma anche la loro vita contemplativa"*<sup>1926</sup>.

Nel 'De abstinentia', Porfirio, discepolo diretto e biografo di Plotino, specificò come la radicale e ancestrale scelta di vita pitagorica, da lui e dal suo maestro adottata, non si rivolgesse né ad artigiani, né ad atleti, né tanto meno a soldati, marinai, oratori e politici, bensì a coloro che avessero *"riflettuto su queste domande: 'Chi sono io? Da dove vengo? Dove voglio andare?'* e che si è fissato, nella sua alimentazione e negli altri ambiti, dei principi differenti da quelli che reggono gli altri generi di vita" (I, 27, I). La vita secondo lo Spirito, quindi in armonia con l'Intelletto Divino, era concepita in termini contemplativi: le conoscenze non sono astratte o semplicemente accumulate, ma crescono, diventano natura nell'anima del filosofo, veicolo di trasformazione dell'io inferiore nel sé, di ritorno alla scintilla divina che ciascun vivente é: *"Se la felicità si ottenesse registrando dei discorsi, sarebbe possibile ottenere questo fine senza preoccuparsi di scegliere il proprio cibo o di compiere determinati atti. Ma poiché bisogna cambiare la nostra vita attuale per un'altra vita, purificandosi allo stesso tempo con certi discorsi e certe azioni, esaminiamo quali discorsi e quali azioni ci predispongono a quest'altra vita"* (I, 29, 5-6). Lo stile di vita filosofico, secondo questa prospettiva neoplatonica, suggeriva il distacco ascetico dai sensi, dall'immaginazione, dalle passioni, dal superfluo, dalla folla, pur continuando a praticare compassione e benevolenza in ambito sociale.

<sup>1926</sup> Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Gallimard, Parigi, 1995; p. 242.

L'Uno, il Supremo Bene, l'Assoluto trascende lo stesso Intelletto Divino, oltre l'intelligibile e fuori dalla portata di qualsiasi discorso filosofico: è possibile unirsi a Lui soltanto in rarissime, sublimi ed improvvise esperienze mistiche ed estatiche di assorbimento nell'amore ineffabile per Dio, descritte tra i tanti anche da Plotino nelle *Enneadi* [ad es.: VI, 7 (38), 9-37], in cui *“non c'è più coscienza del sé individuale, ma soltanto un sentimento di gioia e di presenza”*<sup>1927</sup>, come nelle visioni segrete degli iniziati ai Misteri Eleusini, citate da Platone nel Simposio (210 e 4). L'impresa filosofica, quindi, secondo Plotino, può elevarsi e addentrarsi verso livelli sempre più alti e profondi di virtù ed introspezione non discorsiva, finché l'anima rischiarata e trasparente si concentra, si accorda, infine si identifica, ebbra di nettare, con la totalità dell'Intelletto Divino, prima 'Pensante', poi 'Nascente', alle soglie dello Spirito: *“diventare Intelletto è, quindi, vedere se stessi ed ogni cosa nella prospettiva totalizzante dello Spirito divino”*<sup>1928</sup>. Il discorso filosofico per i neoplatonici raggiunse, in questo modo, il suo limite estremo: esso si ritrovò, infatti, incapace di esprimere verbalmente l'indicibile Uno, che per definizione non può avere attributi, né complementi, ma di cui si può parlare esclusivamente in termini di ciò che non è: *“il relativo che siamo – spiegava Hadot – non può raggiungere l'assoluto”*<sup>1929</sup>. L'indissociabilità tra discorso filosofico e vita filosofica fu ancora una volta ribadita nelle *Enneadi* [II, 9 (34), 15, 39-40] dal celebre monito rivolto agli gnostici: *“Quando si dice 'Dio' e non si pratica realmente la virtù, 'Dio' resta solo una parola”*. I successori di Plotino e Porfirio, tra cui Giamblico, Siriano, Eunapio, Proclo, Amelio Gentiliano, avrebbero proseguito pubblicamente, almeno fino al V sec. d.C., il mirabile lavoro di esegesi e sintesi neoplatonica tra gli elementi più disparati delle antiche tradizioni filosofiche e religiose dell'intero continente eurasiatico a loro note, con una particolare attenzione a quelli orfici, ermetici e caldei. Oltre all'ascesi e all'esperienza morale e mistica, divenne rilevante in questo ambiente, per un processo storico ancora non del tutto chiarito, anche la cosiddetta pratica 'teurgica', ripresa dagli 'Oracoli Caldei': riti in grado di purificare i veicoli immediati dell'anima, in primis il corpo astrale, attraverso abluzioni, sacrifici e invocazioni, allo scopo di poterla innalzare a livelli superiori e condurla a contemplare il Divino. A differenza della magia, la teurgia non vuole obbligare gli esseri sovraumani a intervenire negli affari terreni, bensì a sottomettersi alla volontà divina mediante pratiche rituali incomprensibili, trasmesse direttamente dagli dei. Il pensiero umano fu, quindi, nella teurgia accantonato: solo agli dei appartiene l'iniziativa di fissare determinati segni materiali, o sacramenti, che permettano loro di accogliere il tentativo umano di contatto e di discendere nell'anima: *“Siamo, quindi, in presenza qui – commenta Hadot – di una sorta di dottrina della grazia salvatrice”*<sup>1930</sup>, in netta analogia con l'altra dottrina spirituale concorrente, allora in auge: il cristianesimo.

La Parola di Rabbi Yeoshua si diffuse sin dalle origini annunciando l'imminenza della fine del mondo e l'avvento del Regno di Dio: idee tratte dalla tradizione giudaica, ma alquanto estranee alla mentalità greco-romana e alle prospettive filosofiche precedenti. Eppure un secolo dopo la morte e la risurrezione del Messia, non pochi autori cristiani cominciarono a presentare il messaggio evangelico non solo come una filosofia, figlia della cultura greca, bensì come la sola autentica ed eterna filosofia, in virtù soprattutto dell'ambiguità intrinseca all'antico concetto eracliteo di Λόγος: questo,

---

<sup>1927</sup> Ibidem, p. 249.

<sup>1928</sup> Ibidem, p. 256.

<sup>1929</sup> Ibidem, p. 257. Il professore francese spiega, a tal proposito, che per distinguere tra relativo ed assoluto in questa suprema unione d'amore tra l'anima e l'Intelletto Divino, Pensante e Nascente, origine di tutte le cose dal Bene, dall'Uno, possiamo immaginare un punto lungo un raggio, che viene a coincidere con il centro del cerchio: benché infinitamente prossimo al centro, esso tuttavia ne resterà sempre infinitamente separato, perché ne è un'emanazione.

<sup>1930</sup> Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Gallimard, Parigi, 1995; p. 263.



infatti, fu ben presto equiparato al Verbo, quindi alla Ragione perfetta incarnata nel Figlio di Dio. Lo stesso prologo al Vangelo di Giovanni trasse, in effetti, spunto dal connubio giudaico-greco inaugurato secoli prima da Filone d'Alessandria. Professarsi e comportarsi da cristiano bastò da allora per definirsi filosofo. Un esempio importante di sintesi tra neoplatonismo e cristianesimo si ritrova nel suggerimento, impartito da Origene ai suoi discepoli, di intraprendere lo studio della Bibbia leggendo in sequenza i Proverbi, poi le Ecclesiaste, infine il Cantico dei Cantici, ricalcando così la tripartizione filosofica tra etica, fisica ed epoptica (mistica), attribuita anche da Evagrio allo stesso Cristo. La filosofia cristiana, non solo discorso, ma saggezza vissuta, si basò, quindi, da sempre su una rivelazione. Tra i Padri della Chiesa del IV sec. d.C., quanti si situavano nella tradizione di Origene e Clemente, fra cui Gregorio di Nissa, Gregorio Nazianzeno, Basilio di Cesarea, Evagrio Pontico, poi Atanasio di Alessandria e Doroteo di Gaza, non solo ripresero e rielaborarono molti fra gli insegnamenti, le regole, i metodi e gli esercizi spirituali invalsi tra le scuole 'pagane', ma reinterpretarono come apice della filosofia cristiana il fenomeno del monachesimo, o ἀναχώρησις. Fu allora che *“alcuni cristiani cominciarono a voler conseguire la perfezione cristiana per mezzo di una pratica eroica dei consigli evangelici e l'imitazione della vita del Cristo, ritirandosi nei deserti e conducendo una vita votata totalmente ad un'ascesi rigorosa e alla meditazione”*<sup>1931</sup>, traendo ispirazione anche da tradizioni monastiche orientali<sup>1932</sup>.

Nel corso dei secoli, con il consolidarsi dell'egemonia cristiana in tutta Europa fino al tardo Medio Evo, gli unici discorsi filosofici sorti nell'antichità greco-romana in grado di perpetuarsi furono il platonismo e l'aristotelismo; slegati ormai dai rispettivi modi di vita ispiratori, essi si trasformarono in meri repertori subalterni da cui attingere nelle controversie teologiche. La filosofia fu progressivamente relegata, da Filone d'Alessandria (che subordinava le arti e le scienze alla filosofia e questa alla saggezza spirituale, da lui identificata con la rivelazione mosaica) fino alle posizioni di Francisco Suárez a fine '500, passando per le dottrine patristiche, al ruolo di ancella della teologia. A partire dal XIII sec. la costituzione delle prime università e la diffusione massiccia delle opere, tradotte in latino dal greco e dall'arabo insieme ai vari commenti, di Aristotele generarono due processi: da una parte si determinò una decadenza delle scuole monastiche a favore delle nascenti istituzioni urbane, organizzate originariamente in facoltà di arti liberali e teologiche; dall'altra la filosofia, proponendosi il messaggio cristiano come 'via, verità e vita', fu sempre più identificata con l'aristotelismo, le cui categorie ben si prestavano a risolvere i nodi speculativi posti dai dogmi cristiani, così che *lectio* e *disputatio* furono adottate come esercizi discorsivi principali dell'emergente 'scolastica'. L'approccio neo-scolastico, in particolare tomista, in cui la filosofia si esaurisce nella sua dimensione teorica, è stato predominante fino alla fine del XX secolo nelle università cattoliche d'ogni parte del mondo<sup>1933</sup>. Tale riduzionismo è stato riproposto e rovesciato

---

<sup>1931</sup> Ibidem, p. 362.

<sup>1932</sup> A tal proposito Hadot accenna brevemente alla controversa questione delle comunità ascetiche dei 'Terapeuti', diffuse per secoli in tutto il Mediterraneo orientale e chiamati da Filone Alessandrino, nel 'De Vita contemplativa', 'ebrei di Qumran'. Sebbene Eusebio nella 'Storia Ecclesiastica' abbia voluto assimilarli a monaci cristiani, i Terapeuti si riconoscevano in fraternità sacerdotali di uomini e donne, praticavano studio biblico, medicina naturale, danze ed inni sacri, si rivolgevano verso il sole nascente all'alba di ogni nuovo giorno. Alcune fonti, tra cui Gurdjeff, li hanno identificati con gli Esseni, presso i quali, come sostenuto da Renan, si sarebbe formato lo stesso Gesù: essi trarrebbero, infatti, il nome proprio da 'Isha', poi denominazione araba di Gesù, di cui sarebbero stati i più ardenti seguaci. Il nome 'Isha', a sua volta, deriva probabilmente dal termine sanscrito traducibile come 'Signore', 'Controllore': un possibile tassello nell'enigmatico mosaico che potrebbe dimostrare il viaggio di Gesù fino in India, prima del battesimo da parte del cugino Giovanni e l'inizio della predicazione in Terra Santa.

<sup>1933</sup> Cfr.: Santiago María Borda-Malo Echeverri e Elías González Gómez, *Diccionario de Lanza del Vasto: La noviolencia de Gandhi. Escolios praxeológicos sobre filosofemas, temas y autores lancianos*, Aliosventos Ediciones, Bogotá, 2022.

dagli enti accademici di stampo occidentale cosiddetti ‘laici’, siano essi di orientamento socialista, liberale o conservatore, in cui qualsiasi riflessione (sotto i vari ombrelli ammessi: idealista, materialista, empirista, utilitarista, positivista, razionalista, realista, esistenzialista, strutturalista o ‘post-’ di ciascuno dei precedenti) è stata pian piano asservita alla ragion di stato, al capitale, al sistema internazionale su di essi imperniato, in breve alla matrice modern-coloniale di potere. Come osservava lo stesso Hegel, la filosofia non è più “*come presso i Greci, esercitata come arte privata, ma vanta un’esistenza ufficiale che concerne il pubblico, essendo quindi principalmente o esclusivamente al servizio dello Stato*”<sup>1934</sup>. Ironicamente, il professor Hadot ampliava la prospettiva ricordando l’abissale differenza tra le antiche scuole filosofiche, che si rivolgevano all’individuo per trasmutarne la personalità, e le università, che invece, subordinate come sono ad autorità statali, interessi economici o comunità religiose, elargiscono titoli corrisponenti a saperi standardizzati: la filosofia continua ad essere ancella talvolta della teologia, talaltra degli imperativi delle organizzazioni didattiche guidate dagli interessi politici e finanziari, che a loro volta impregnano la ricerca scientifica. “*A ciò bisogna aggiungere – continuava Hadot – che l’istituzione universitaria conduce a fare del professore di filosofia un funzionario il cui mestiere consiste, in gran parte, a formare altri funzionari, [in qualità di] specialista, teorico, detentore di un certo sapere, più o meno esoterico*”<sup>1935</sup>: non da ultima l’abilità di utilizzare, passando del tutto indisturbati, le tecnologie digitali di spionaggio informatico.

Una prospettiva filosofica minoritaria, tuttavia, ha resistito durante i secoli all’assimilazione perpetrata dal cristianesimo e dalle pastoie istituzionali, rifacendosi agli aspetti propriamente ‘teoretici’ dell’aristotelismo, cioè a quello stile di vita proiettato verso le potenze superiori dell’essere umano, quindi verso l’Intelletto divino, nella contemplazione delle verità conformi all’ordine della natura, nell’agire per il Bene. Dante, Meister Eckhart, Petrarca, Erasmo ne furono solo alcuni esponenti. Hadot non esitava a reinterpretare persino le ‘Méditations’ cartesiane, in polemica con Michel Foucault, come un sistema di esercizi interiori per sé e per i lettori ispirati alla filosofia antica. Nella ‘Critica della ragion pura’, anche Kant avrebbe lasciato trapelare socraticamente la convizione per cui la saggezza è un ideale utopico e la filosofia, come realizzazione esistenziale, un’avventura condannata a restare eternamente delusa. Egli distingueva, inoltre, tra la filosofia scolastica/speculativa, che ambisce alla perfezione logica della conoscenza, e la filosofia del mondo, cosmopolita, al servizio dell’umanità, che risponde ai quesiti più pressanti della ragion pratica, prioritaria rispetto a quella pura, tra cui: cosa devo fare? Cosa mi è permesso sperare? Cos’è l’umano? Riconoscendo, in via conclusiva, che affrontare esaustivamente la ricezione della filosofia greca antica nel pensiero occidentale moderno e contemporaneo comporrebbe una mole notevole di volumi, il professor Hadot si è limitato ad evocare alcuni tra i principali autori che, a suo avviso, avrebbero concepito la filosofia anche come attività pratica di trasformazione del modo di vivere e percepire il mondo: Rousseau, Emerson, Thoreau, Kierkegaard, Marx, Nietzsche, William James, Bergson, Wittgenstein, Merleau-Ponty. Con questo piccolo contributo, osiamo candidare per il futuro al medesimo novero anche il nome di Lanza del Vasto.

---

<sup>1934</sup> Questa citazione di Hegel, riportata da Hadot, è tratta dalla prefazione di Miguel Abensour e Pierre-Jean Labarrière al pamphlet di Arthur Schopenhauer intitolato, nell’edizione francese, ‘Contre la philosophie universitaire’ (Ed. Rivages, Parigi, 1999; p. 9).

<sup>1935</sup> Pierre Hadot, *Qu’est-ce que la philosophie antique?*, Gallimard, Parigi, 1995; p. 420.

## **APPENDICE II**

### **Introduzione alla sapienza del Sanātana Dharma**

Tra i pilastri della storia del pensiero umano, la civiltà indiana ha da tempo immemore mostrato una spiccata “*propensione all’apertura e all’accettazione, esplicita o implicita, dell’eterodossia, del dissenso e del dialogo*”<sup>1936</sup> tra correnti, tendenze e speculazioni filosofico-religiose persino antagoniste, come fili diversi intrecciati dallo stesso arcolaio. La continuità della cornice tradizionale indiana ha nei secoli incorporato sempre nuovi apporti e influssi in ogni ambito dello scibile, abbracciando un’estrema varietà di scienze, talune anche ignote o poco sviluppate in ambito occidentale; senza mai profanare o assoggettare la natura ad uno studio meramente secolare, qualsiasi ricerca sui fenomeni sensibili o intelligibili si è avvalsa di una conoscenza diversamente empirica, non imperniata cioè sulla sola percezione esteriore. La liberazione umana è stata investigata, in

---

<sup>1936</sup> Gianluca Magi, *La filosofia indiana*, in: Virgilio Melchiorre (a cura di), *Filosofie nel mondo*, Bompiani, luogo e anno; p. 653.

maniera rigorosa e sistematica, alla luce della relazione tra l'essere individuale e il supremo principio di tutto, in un approccio filosofico affine alla gnosi soteriologica. La ripartizione cronologica tra vedismo, brahmanesimo e induismo, con cui si orientano gli studiosi occidentali, si rivela un utile espediente analitico per cogliere nessi di continuità e rotture, ma resta privo di fondamenti nel sentire tradizionale dell'ortodossia indiana.

Il patrimonio sapienziale del Sanātana Dharma, letteralmente 'eterna legge inerente dell'essere' o 'eterno principio divino', è considerato atemporale, rivelato e invulnerabile ai mutamenti storici. Risalente, nella sua forma scritta, più circoscritta rispetto alla remota versione crepuscolare, ma più recente della plurimillennaria trasmissione orale, al 3000 a.C., essa avrebbe cominciato ad articolarsi, secondo le ricostruzioni accademiche, in vari filoni intorno all'ottavo secolo a.C., con la composizione dei più antichi testi filosofici noti come Upaniṣad<sup>1937</sup>. Questi, insieme alle precedenti fonti dei Veda, dei Brāhmana<sup>1938</sup> e degli Āraṇyaka costituiscono la cosiddetta śruti, o 'sapienza rivelata', simultaneamente ascoltata e vista da santi, saggi e mistici di qualsiasi estrazione, in contatto diretto con l'Assoluto. Lungo un articolato processo di consolidamento durato fino al diciassettesimo secolo d.C., dai testi vedici si sono diramate quattro scienze applicate, note come Upaveda: l'Ayurveda, scienza della longevità o arte medica, derivata dal Ṛgveda; il Dhanurveda, scienza del tiro con l'arco o arte militare, derivata dallo Yajurveda; il Gandharvaveda, scienza dei bardi celesti o arte musicale, derivata dal Sāmaveda; il Tantra<sup>1939</sup>, scienza della 'trama segreta' delle cose o arte magica, derivato dall'Atharvaveda. Di derivazione vedica sono anche sei scienze tecniche, più attinenti all'esecuzione dei riti, alle pratiche sacramentali e al rispetto delle convenzioni sociali, conosciute come Vedāṅga<sup>1940</sup>. Quanto alla filosofia brahmanica, essa è stata suddivisa in sei sistemi

---

<sup>1937</sup> Le Upaniṣad, letteralmente 'sedere giù accanto' ai piedi del maestro spirituale, culmine mistico e speculativo della letteratura vedica, si presentano come un insieme variegato di testi compositi. Se ne contano tradizionalmente centootto, di cui quattordici sono quelle principali, più antiche e autorevoli, nonostante la redazione di testi con questa denominazione sia continuata persino in era moderna. Il tramando segreto della conoscenza esoterica delle Upaniṣad avveniva su iniziativa del guru dapprima al figlio maggiore o al discepolo prediletto, poi a chiunque fosse ritenuto capace o degno di riceverla. Rappresentando al tempo stesso il fine e la fine dei Veda, le Upaniṣad sono anche dette Vedānta.

<sup>1938</sup> Nei Brāhmana, compendi interpretativi ai Veda, appare per la prima volta il concetto di 'Brahman', introdotto metaforicamente da un'immagine singolare: Quello é al contempo il sacrificio, il sacrificante, la formula sacrificale, l'oggetto del sacrificio, lo strumento con cui si effettua il sacrificio, il fuoco che consuma il sacrificio e persino il fuoco digestivo che accoglie il cibo consacrato durante il sacrificio, chiamato 'prasāda' o grazia di Dio. Giacché il Brahman è pienezza onnipervadente in tutto, ogni istante può allora essere vissuto come se fosse un sacrificio: acquisendo simile consapevolezza, il sacerdote vedico transitava da una postura egocentrica ad una più ampia concezione 'cosmoteocentrica' della vita universale. In questo sistema di senso, inoltre, il fuoco sacrificale è considerato riproposizione tanto del Divino Sole, manifestazione visibile del Brahman, quanto del primordiale rito cosmico in cui Prajāpati, il Puruṣa primigenio, fu smembrato, generando la molteplicità di esseri: ecco, allora, che il sacrificio aspira a ricomporre i suoi pezzi per tornare alla coesione unitaria precedente alla manifestazione del cosmo. Si deduce, insomma, che il rito nasce dalla necessità di ordinare il mondo.

<sup>1939</sup> La polarità tra la tradizione vedica e quella tantrica tocca una delle più rilevanti ambivalenze in seno al Sanātana Dharma. Originariamente, la religione vedica era imperniata sul sacrificio del fuoco, dapprima rivolto all'ottenimento di facoltà magiche, poi orientato al Supremo Brahman Impersonale, Potere dei poteri, Energente di ogni energia, contattabile mediante la Divina Sapienza. La tradizione tantrica postula, invece, la centralità di divinità personali che salvano per mezzo della grazia, con le quali si dimora in una profonda e ineffabile comunione d'amore. Essa non segue né caste, né Veda, né stadi della vita, né doveri, essendo il suo slancio prevalentemente mistico, con almeno tre accezioni: la via luminosa dello Yoga, la via passionale del sesso, la via oscura della violenza. Il tantrismo pone l'accento sulla dicotomia cosmica tra principio maschile e femminile, asserendo il primato del secondo per giungere al primo. I Veda, in quanto śruti, sono sapienza rivelata; i Tantra, in quanto smṛti, sono accettati finché non collidono con i dettami vedici e restano conformi ai divieti invalsi nel Kāli Yuga, che includono l'astensione da luoghi in cui: si macellano e consumano animali; si tratta il prossimo a se stesso, umano e non, come oggetto di piacere e gratificazione sensoriale; si specula, tanto intellettualmente, quanto finanziariamente e si gioca d'azzardo; si assumono sostanze intossicanti di ogni tipo.

<sup>1940</sup> Esse sono: Śīkṣā, fonetica, dizione e valore racchiuso in ogni lettera; Kalpa, norme precise per la celebrazione dei sacrifici rivelati e tradizionali; Vyākaraṇa, grammatica; Nirukta, etimologia simbolica; Chanda, metrica e ritmi delle salmodie; Jyotiṣa, astrologia.

classici, detti ‘Darśana’: il Pūrvamīmāṃsā, il Vedānta o Uttaramīmāṃsā, il Sāṃkhya, lo Yoga, il Vaiśeṣika, il Nyāya. Costituiscono appunto ‘visioni’, punti di vista, metodi distinti, ma complementari e in equilibrio fra loro, di comprensione del nesso tra spirito e materia, divino e mondo<sup>1941</sup>. Lo Yoga è l’unico fra loro che coinvolge l’intera struttura umana, fino alle sue componenti piú grossolane.

Il sistema del Pūrvamīmāṃsā, o indagine riflessiva anteriore, è il piú antico dei sei. Esso interpreta le regole pratiche del rito sacrificale, in maniera tale da poter sperimentare i nessi tra l’umano e l’Assoluto. Risalente alle riflessioni di Jaimini intorno al quarto secolo a.C., il metodo esegetico di questa scuola, che sarebbe stato poi adottato anche in ambito giuridico e scientifico, si sofferma su criteri quali l’assenza o meno di precedenti, la scelta di eventuali alternative, l’aderenza a ciò che è stato dichiarato, gli esempi da non prendere alla lettera. Il significato intrinseco di qualsiasi rito è visto nella trasformazione della personalità, in un’ortoprassi, e non nella pedissequa e inconcludente ripetizione di dogmi. L’auto-sacrificio periodico dell’officiante consente di attingere ai mondi celesti l’eterno e indistruttibile suono, ‘śabda’, origine, fondamento ed essenza primordiale dei Veda e del mondo. L’offerta del suono, del mantra è ritenuta, pertanto, il sommo sacrificio.

Il sistema filosofico del Sāṃkhya, fatto risalire dall’inno vedico all’Uomo Cosmico, fu anticamente rivelato al saggio Kapiladeva, poi elaborato nel V secolo d.C. da Īśvarakṛṣṇa, riconosce il ruolo decisivo della conoscenza materiale e spirituale nel conseguimento della liberazione. Il ricercatore su questa via non può prescindere da un’attenta disamina delle strutture e delle dinamiche costitutive della natura, della vita e della sua stessa attività fisica, energetica e mentale, coniugata al costante sforzo teso a cogliere l’onnipresenza dello spirito. Il Sāṃkhya è un sistema non teista, che considera la manifestazione cosmica come reale. Dal significato letterale di ‘enumerazione’, esso studia i ventiquattro elementi costitutivi della natura materiale e la loro estrinsecazione dal Puruṣa primigenio. Se il cosmo esiste e persiste è perché il sé, spirito individualizzato, ignora il Sé, principio divino al contempo trascendente e immanente; a causa di tale nescienza esso resta asservito alla sofferenza. Quando il sé è liberato, invece, l’intera manifestazione microcosmica viene riassorbita nella sostanza primordiale, o *prakṛti*. Il puruṣa, la persona spirituale incarnata in una forma, è lo spettatore, il testimone silenzioso, privo di desideri, eternamente libero. Benché l’essere umano conosca e comprenda per mezzo dell’intelletto, buddhi, anche questo resta pur sempre un fenomeno, un prodotto sottile derivante dalla medesima sostanza primordiale. Buddhi non potrà mai conoscere il sé, che resta inaccessibile se non si investiga ancor piú in profondità nella struttura umana. È stato possibile superare tale ostacolo concependo uno strumento di conoscenza spirituale sovra-intellettuale che, pur componendo la struttura dell’essere individuale manifesto, collima con la dimensione spirituale. Questo strumento si chiama ‘ānandamayakośa’: guaina illusoria di beatitudine o corpo causale. È al suo interno, in corrispondenza del plesso toracico, che può essere realizzata l’eterna unione fra il puruṣa (altrove chiamato ātman o brahman) e il Puruṣottama, il Supremo Divino simultaneamente presente nel cuore di ogni essere negli universi infiniti. Materia/sostanza e Spirito/essenza, sono entrambi reali ed eterni: la prima si distingue dal secondo solo per le sue caratteristiche di mutevolezza e finitudine. La sostanza primordiale si articola in tre

---

<sup>1941</sup> Un espediente esplicativo, invalso per sintetizzare in una frase la pluralità delle prospettive di ciascun sistema filosofico e mostrarne le interrelazioni anche contrastanti, segue lo schema seguente: Sāṃkhya > Il Divino è nel mondo; Yoga > Il mondo è nel Divino; Vaiśeṣika > Il mondo è il Divino; Nyāya > Il mondo non è il Divino; Pūrvamīmāṃsā > Il Divino e il mondo sono distinti; Vedānta > Non si può dire se il Divino e il mondo sono distinti. I sei sistemi sarebbero stati raggruppati dal dodicesimo secolo in tre coppie: il Sāṃkhya fornisce la struttura metafisica allo Yoga, che basandosi sul primo mostra le vie pratiche di liberazione; il Vaiśeṣika offre una filosofia fisica al Nyāya, che sulla base di essa indica la via della liberazione mediante la logica; il Pūrvamīmāṃsā fornisce le chiavi ermeneutiche per leggere i Veda e il Vedānta ne usufruisce approfondendone la riflessione. Gli scritti di ciascun sistema sono composti da sūtra, sequenze molto concise di versetti, appresi e recitati a memoria sotto la guida del maestro.

modalità, tanto nel cosmo, quanto in ciascun soggetto, chiamate *guṇa* (in sanscrito ‘ciò che lega’): *sattvo guṇa*, forza stabilizzante di luminosità, armonia ed intelligenza, che lega con la felicità che discende dalla conoscenza; *rajo guṇa*, forza dinamica, soprattutto nella sfera mentale, che lega con l’incessante agitazione e susseguirsi di appetiti e desideri; *tamo guṇa*, forza di stasi, inerzia e ottundimento interiore, che lega attraverso la pigrizia e l’ignoranza metafisica. Dal grembo della coppia seminale Puruṣa-Prakṛti (altrimenti nota come Śiva/Śakti, Narāyan/Lakṣmī, Rāma/Sītā, Kṛṣṇa/Rādhā) sorge prakṛti, o natura manifesta, la quale genera *mahat*, insieme mente e intelletto cosmici, da cui discende *ahamkāra*, ‘io e mio’, massa appercettiva uniforme, ancora impersonale, ma già consapevole dell’individuazione in un ego particolare. Da *ahamkāra*, il processo di manifestazione si triforca: una direzione conduce al mondo dei fenomeni oggettivi, sotto il segno di *tamo guṇa*, da cui si dipanano piani via via piú grossolani di materia, in una precisa sequenza generativa (sensi cosmici > elementi elementali > direzioni > organi di percezione/organi di azione/sensi individualizzati > facoltà mentali > venti del corpo energetico > guaine illusorie); quella opposta ai fenomeni soggettivi, lungo il solco di *sattvo guṇa*. Nel mezzo, *rajo guṇa* produce il dinamismo della perpetua trasformazione delle prime due dimensioni l’una nell’altra. Definire il mondo come ‘inorganico’ è, dalla prospettiva del Sāṃkhya e in generale del Sanātana Dharma quanto meno improprio, dal momento che tutte le forme manifeste sono impregnate di Brahman, che rende tutto organico e in assenza del quale tutto si disgrega: la coscienza della materia grossolana è addormentata, pesante, oscura, ignorante del proprio principio spirituale. Secondo questa impalcatura categoriale qualsiasi esperienza definita in Occidente come ‘psicologica’ è ritenuta, benché sottile, come un fenomeno puramente materiale: persino la sfera della moralità non intacca minimamente lo spirito, limitandosi piuttosto a favorire la purificazione, in termini di trasmutazione e sublimazione, della materia sottile della coscienza. Tensione intrinseca della manifestazione cosmica è servire lo spirito: qualsiasi composto materiale, dal residuo piú grossolano all’intuizione piú elevata, dal piú umile filo d’erba al sistema planetario di Brahma, sottostà alla sovrintendenza di una fonte ‘sovra-coscienziale’ che ne orienta il dispiegarsi. Il penultimo strato piú sottile di vita mentale, l’intelletto o ‘buddhi’, quando dimora nella modalità di pura luminosità *sattvica*, può sostenere l’apertura della coscienza ad accogliere il riflesso dello spirito. Quello, il sé, non è, tuttavia, toccato, né corrotto da tale riflesso, restando eternamente impassibile. Come un fiore si riflette in un cristallo, così il puruṣa, pur specchiandosi nella coscienza, resta da essa distinto. Riferirsi allo spirito con ‘io’ è, pertanto, la più grande delle illusioni umane, frutto avariato della confusione, abituale nella psicologia moderno-coloniale, tra principio del sé e l’attività psico-mentale, che è sovente strumento dell’ego. Per svincolarsi dalla legge trans-soggettiva dell’esistenza ed ottenere la salvezza dal ciclo di nascita-morte-rinascita, occorre aspirare ad una adeguata conoscenza dello spirito, che parta dalla constatazione della sua libertà da qualsiasi attributo. La stessa sofferenza non avviene nella sfera spirituale, ma esclusivamente in quella della personalità. Quando si realizza che il sé è eterno, attivo nell’inazione, assolutamente affrancato da ogni legame, si comprenderà allora che quanto accade nella o dalla propria struttura, siano esse sensazioni, emozioni, sentimenti, volizioni, intuizioni o pensieri, non è identificabile con l’essere spirituale che siamo, dimorante nella forma umana di cui disponiamo. La suprema conoscenza, o ‘Mahāvidyā’, è un risveglio in cui si svela, oltre le temporanee rivelazioni, l’essenza del Sé Divino nel sé, la folgorante realtà al contempo sommamente intima e ultima<sup>1942</sup>. Secondo il Sāṃkhya, quindi, la materia agisce automaticamente in direzione della liberazione dello spirito, grazie all’ausilio indispensabile dell’intelletto illuminato. Perché l’intelletto sia illuminato, tuttavia, anche il corpo fisico, energetico e mentale deve essere rettificato: si comincia così a intravedere la convergenza tra Sāṃkhya e Yoga. Il saggio pienamente realizzato può raggiungere due diverse tipologie di liberazione. Nel primo caso, la realizzazione dell’unione con il

<sup>1942</sup> Cfr.: Vinôbâ Bhavê, *The Intimate And The Ultimate*, Green Books, 2004.

Divino è assoluta e la coscienza non reintegra più il corpo, che può sopravvivere per un certo lasso di tempo, finché inizia la decomposizione dello strato grossolano e la dissoluzione di quelli sottili: il karman è così spezzato e la trasmigrazione si interrompe. Nel caso del 'jīvan-mukta', o liberato in vita, invece, la sostanza primordiale, riconosciuta dal *puruṣa* imperituro, non si manifesta più: egli continua a vivere, giacché il residuo karmico all'origine dell'incarnazione va ancora consumato, ma al momento di lasciare il corpo lo spirito che vi dimora è completamente affrancato nel Puruṣottama e non tornerà più sulla terra. Il jīvanmukta fuoriesce dalle pastoie del tempo, poiché ha reso inoffensive le passioni ed è libero di agire senza l'oppressione del dovere; avendo superato il timore della morte, consegue una felicità ineffabile che gli permette, pur restando nel mondo, di non essere del mondo. Per una serie di autoinganni, tuttavia, l'intelletto umano può continuare a credere che il puruṣa sia asservito, ma la sofferenza semplicemente si dissolve quando l'umano realizza che essa non accade nello spirito, riguardando unicamente la personalità. L'infinita pluralità di scintille divine individualizzate nelle più disparate forme minerali, vegetali, elementali, animali, umane e sovraumane, condivide la medesima originaria essenza, sebbene ciascun puruṣa resti intrinsecamente isolato, impossibilitato a entrare in diretto contatto con il mondo e con gli altri spiriti, 'monadi' a cui una comunicabilità totale resta preclusa. Il sistema classico del Sāṃkhya, qui brevemente esposto, è stato incorporato da tutte le altre tradizioni filosofiche afferenti al Sanātana Dharma.

I primi riferimenti allo Yoga, secondo un'epistemologia storicista e scritturale, risalgono ai Brāhmana, quindi alle Upaniṣad. Esso si conforma come sistema filosofico grazie all'opera di selezione dottrinale e compilazione, sulla base di millenni di osservazioni e sperimentazioni da parte di schiere di anonimi yogi e yogini, intrapresa da Mahārṣi Patañjali negli Yoga Sūtra intorno al sesto secolo a.C., benché le sue fonti ancestrali, impossibili da datare secondo canoni scientifici occidentali, siano rinvenibili nel Bhagavad Gītā e nello Śiva Saṃhitā, entrambe considerate rivelazioni tramandate oralmente da decine di migliaia di anni. La sua radice 'yuj' significa unione e congiunzione, alla base del termine latino 'jugum', giogo: rimanda, pertanto, allo stato di unione e inclusione nell'Essere, dopo il preliminare aggiogamento della mente naturalmente indisciplinata mediante la volontà intenzionale. Lo Yoga classico inizia dove finisce il Sāṃkhya, sebbene i due sistemi condividano il medesimo impianto metafisico e propositivo. A differenza del Sāṃkhya, tuttavia, Patañjali non riteneva che la conoscenza metafisica, riguardante il dipanarsi macrocosmico e microcosmico, bastasse da sola a condurre l'aspirante alla liberazione. La via realizzativa dello Yoga è, infatti, triplice, percorribile attraverso l'azione, 'Karmayoga', la conoscenza, 'Jñānayoga', e la devozione, 'Bhaktiyoga', secondo la suddivisione estrapolata dal Bhagavad Gītā, i cui equivalenti nel complesso sistema di Patañjali, detto Rāja Yoga (Yoga Regale) o Aṣṭāṅga Yoga (Yoga dalle Otto Membra) sono rispettivamente:

Tapas, 'ciò che genera calore', attrito, tra il sé e i veicoli dell'ego, ossia l'ardore della pratica esteriore di autopurificazione, comprensiva di: 'yama', i principi morali universali (ahimsā, la non-violenza o in-nocenza; satya, la verità o veridicità; asteya, l'astensione da qualunque tipo di furto; brahmacarya, la fissità in Brahman, ossia il retto utilizzo dell'energia vitale, non solo nella sfera sessuale, mediante una condotta pura; aparigraha, l'assenza di avidità e la non accumulazione di beni aldilà dei bisogni primari); 'niyama', la disciplina individuale di ciascun praticante (śauca, la pulizia interiore ed esteriore, del corpo, della casa, del cibo; santoṣa, l'appagamento, l'assenza di lamentele e desideri che inducono a non apprezzare o non mostrare gratitudine per ciò che si è o si ha; tapas, il calore prodotto dallo sforzo; svādhyāya, l'esame di coscienza costante; Īśvara praṇidhāna, la sintonizzazione della propria volontà al Volere Supremo); āsana, cioè la postura 'comoda e felice' non solo durante la pratica, ma soprattutto nella vita, nelle relazioni con la Madre Terra e con gli altri esseri, non solo umani; prāṇāyāma, la gestione consapevole e volontaria dell'energia vitale mediante il respiro.

Svādhyāya, ‘autoinvestigazione’, la riflessione interiore favorito da e orientato allo studio delle sacre scritture; questa pratica interiore di indagine filosofica e spirituale include: pratyāhāra, l’introiezione dei sensi di percezione, degli organi di azione e della mente; dhāraṇā, la concentrazione della mente su un unico punto interno o esterno, comprensivo del paziente e perseverante lavoro di riportarla su di esso quando si distrae; dhyāna, ossia la meditazione, un flusso ininterrotto di concentrazione senza alterazioni o fluttuazioni provocate dalle onde-pensiero.

Īśvara Praṇidhāna, la dedizione e la resa incondizionata di ogni aspetto e facoltà della propria vita e coscienza al Divino in quanto ‘controllore supremo dell’universo’, corrispondente al samādhi, stato di assorbimento, contemplazione indescrivibile, in cui il sé, che dimora simultaneamente in ogni essere, rifulge d’amore nel cuore e nella coscienza integra e integrata del praticante.

Le tre strade sono sempre simultanee, benché compresenti in proporzioni variabili a seconda delle indicazioni del maestro a ciascun allievo, praticante, aspirante o discepolo. La prima definizione di Yoga formulata da Patañjali è, dunque, la “*soppressione delle alterazioni generate dalle onde-pensiero*”. Obiettivo del grande ṛṣi è invitare a conoscere, per poi annientare ogni tipologia di onde-pensiero, vibrazioni mentali o ‘*cittavṛtti*’, raggruppati da Mircea Eliade in tre macro-categorie: gli errori e le illusioni, come i sogni, le allucinazioni, le confusioni, gli inganni verbali; le normali esperienze psichiche, quali sensazioni, percezioni e pensieri retti; le esperienze cosiddette ‘parapsicologiche’ o ‘sovra-coscienziali’, favorite dalle pratiche spirituali. Le tre tipologie generano increspature sulla superficie del lago mentale, dando origine alle affezioni portatrici di ignoranza, senso dell’ego, attrazione, repulsione e desiderio di attaccamento alla vita (derivanti dal parzialmente insondabile serbatoio di tendenze, *vāsanā*, latenti o attive nel subconscio). Queste forze subliminali, molto difficili da conoscere, controllare o eliminare, alimentano l’incessante flusso di corrente psichica causa di ogni sofferenza; affinché la cessazione delle *cittavṛtti* abbia successo, diventa allora necessario interrompere il circuito che collega la mente conscia a quella subconscia, oppure perseverare nell’ardua purificazione della seconda vincendo le resistenze egotiche della prima, come un recipiente colmo di fango in cui si riversa ininterrottamente un fiotto d’acqua limpida fino alla scomparsa del minimo residuo pesante. La seconda definizione di Yoga offerta da Patañjali è, non a caso, la “*separazione dalla fonte di ogni sofferenza*”. In questo sistema scientifico e filosofico teista è affermata cioè l’esistenza di Dio, che può accelerare, per quanti sono sinceramente devoti, il processo di liberazione. Īśvara è considerato un puruṣa molto speciale, maestro dei saggi più antichi e yogi primordiale, mai intaccato dalle affezioni, né dall’illusione cosmica, ingannatrice delle facoltà percettive, razionali e intuitive. Dhāraṇā, dhyāna e samādhi sono stadi d’intensità crescente lungo il medesimo flusso di focalizzazione unidirezionale ed elevazione dell’intelletto. Il samādhi, tradotto dagli studiosi occidentali come ‘enstasi yogica’, è quella condizione contemplativa al di sopra di qualsiasi discorso, categoria, immaginazione: in esso il sé si auto-rivela e si predispose all’incontro con il Sé Divino, possibile solo per grazia. Esistono almeno due tipologie di samādhi. Nella prima, detta *saṃprajñāta samādhi*, stato di coscienza integra e integrata ‘con supporto’, il pensiero è fissato su un punto nello spazio o su un’idea: essa può condurre gradualmente alla comprensione del Vero e all’estinzione del legame con la sofferenza, pur preservando la consapevolezza di essere un io; nel superiore *asaṃprajñāta samādhi* l’enstasi si verifica senza alcun supporto, ma resta indifferenziata, in una completa comprensione dell’Essere Assoluto; questa realizzazione permette di distruggere tutte le impressioni, o *saṃskāra*, accumulate nella memoria psichica subconscia e inconscia. Non provocato, né ricercato, l’*asaṃprajñāta samādhi* è stato assimilato al rapimento mistico. Raggiunto il primo stadio di samādhi differenziato, la yogini può cominciare ad acquisire svariati poteri, detti *siddhi*, fra cui quello di volare o camminare sulle acque, ma è tenuta ad astenersene come se fossero un ‘veleno mortale’, in quanto possono far deviare dalla realizzazione finale. Si tramanda che proprio al fine di evitare la diffusione di queste facoltà sovraumane, persino le schiere degli dei e delle dee



discendono a intervalli regolari sulla terra per ‘tentare’ gli asceti con celestiali promesse. Giunto allo stadio superiore del *samprajñāta samādhi*, lo yogi gode dell’assoluto isolamento, o ‘kaivalya’, liberazione del puruṣa dalla presa di prakṛti: lo stato di coscienza conseguito è una totale e diretta intuizione dell’Essere, una vera e propria rivelazione, in occasione della quale l’intelletto si ritrae ed è riassorbito nella sostanza primordiale. In tale condizione, anche lo yogi, come il praticante del Sāṃkhya, diventa un ‘liberato in vita’: pur dimorando in un corpo materiale, sa per esperienza diretta di essere il sé imperituro. Il samādhi, che è anche la terza definizione di Yoga secondo Patañjali, quindi l’inizio e non la fine del cammino spirituale, può essere concepito come suprema ‘coniunctio oppositorum’ di vuoto e pienezza, vita e morte, essere e non-essere, nell’originaria non-duale coscienza dell’infinita ed eterna libertà in Brahman.

La filosofia analitica del Vaiśeṣika, o ‘studio del particolare’, inaugurata dal saggio Kanāda (ca. VIII sec. a.C.), considera il mondo così come percepiti dai sensi. La visione presentata è atomistica, in cui ciascun atomo contiene un quid eterno, e soteriologica, secondo cui la liberazione discende dal dharma, che è concepito come conoscenza di sette categorie o componenti fondamentali della natura:

- La sostanza, che include i quattro sostrati del tempo, dello spazio, del sé, della mente, e i cinque elementi (solidità e pesantezza della terra, fluidità e purezza dell’acqua, splendore del fuoco, leggerezza dell’aria, vuoto dell’etere);
- La qualità, comprensiva dei dati raccolti dai sensi, oltre a numero, indipendenza, gerarchia, successione, forma, nome, intelligibilità, piacere, dolore, desiderio, repulsione, sforzo, conformità o divergenza rispetto all’ordine cosmico;
- L’azione, che può essere discendente, ascendente, contrattiva, espansiva o traslativa;
- Le caratteristiche generali, cioè l’afferenza alla sfera del percepibile o del sensibile;
- Le caratteristiche particolari;
- La correlazione;
- La non-esistenza: nel passato, per annichilimento, interna a qualcos’altro o assoluta in tutti i tempi.

Terra, acqua, fuoco e aria sono le quattro sostanze materiali, composte da atomi sferici, ‘anu’, qualitativamente diversi, infinitamente piccoli ed eterni, che si combinano in molecole di varia grandezza; l’esistenza di tali sostanze dipende, quindi, da un insieme relazionale, dove ogni effetto è preceduto necessariamente da una causa. La liberazione finale, secondo il Vaiśeṣika, consiste nella congiunzione tra mente e sé, in cui la prima, disfacendosi di qualsiasi rappresentazione del mondo, diventa inamovibile.

La filosofia dialettica del Nyāya, il cui iniziatore è considerato Gautama (II sec. d.C.), adopera i segni linguistici e la loro combinazione come strumenti di ragionamento, per sviscerare il processo conoscitivo. Essa parte dal presupposto che la padronanza logica conduce alla felicità suprema disconnessa dal ciclo karmico. Nella storia di questo sistema, che pone la percezione al centro della cognizione rigettando qualunque astrazione, si sono svolte vere e proprie lotte argomentative tra scuole avversarie. Gli oggetti di conoscenza su cui i nyāyika avviano dibattiti filosofici sono: il corpo, il sé individuale, la mente, l’intelletto discernitivo, il demerito, la condizione dopo la morte, l’attività e il frutto delle azioni, il dolore e la liberazione. I mezzi di conoscenza esaminati e impiegati sono la percezione sensibile, la comparazione, la testimonianza verbale dei Veda, la deduzione. All’insegna di un rigido realismo, l’impalcatura logica del Nyāya ha contribuito in maniera incisiva all’intero pensiero indiano, proponendo altresì un ampio repertorio di espedienti argomentativi, nonché un efficace modello di sillogismo dimostrativo. Rileviamo, insieme a voci esperte, che la “nozione di verità relative, molteplici ed eventualmente contraddittorie, che coesistono su piani diversi e che corrispondono ai diversi mezzi di investigazione dell’essere umano, attraverso

*l'osservazione, attraverso il pensiero e attraverso l'intuizione, è stata uno strumento cruciale per la formazione del pensiero hindu*"<sup>1943</sup>.

La ventunesima scienza, dopo le summenzionate venti branche del sapere tradizionale, è custodita negli Itihāsa<sup>1944</sup>, tra cui vi sono le celebri epopee del Rāmāyana<sup>1945</sup> e del Mahābhārata<sup>1946</sup>. Alla ventiduesima scienza corrispondono i Purāṇa, anche detti 'antiche cronache': trentasei raccolte, redatte per rendere gli insegnamenti vedici accessibili anche al popolo, comprensive di molte nozioni geografiche, storiche e scientifiche da tutto il subcontinente indiano sin dalla preistoria, oltremodo ricche di genealogie e racconti<sup>1947</sup>. La ventitreesima scienza comprende le 'Smṛti', ossia l'insieme delle tradizioni ascoltate e memorizzate, comprendenti centinaia di codici morali, norme legislative e precetti giudiziari; le piú celebri sono il 'trattato delle istituzioni di Manu', le 'leggi di Yājñavalkya' e il 'Nīti', trattato politico composto da Śukra<sup>1948</sup>. Rileva ricordare che questa sterminata mole di riferimenti giuridici è utilizzata ancora oggi nel diritto hindu. La ventiquattresima scienza, detta Nāstika, letteralmente 'non è così', esamina tutte le dottrine eterodosse, soprattutto quelle buddhiste, jaina e materialiste<sup>1949</sup>, che rifiutano la rivelazione e negano la sacralità dei Veda. La venticinquesima

---

<sup>1943</sup> Gianluca Magi, *La filosofia indiana*, in: Virgilio Melchiorre (a cura di), *Filosofie nel mondo*, Bompiani, luogo e anno; p. 665.

<sup>1944</sup> Letteralmente 'così invero fu', essi presentano al contempo varie cronistorie e una filosofia dell'evoluzione e degli insegnamenti delle passate vicende, intesa come bacino di lezioni universali per la condotta umana.

<sup>1945</sup> Originariamente pre-aria, questa epopea in sette libri e dalle molteplici versioni è attribuita al saggio Vālmīki. Essa narra le gesta del divino sovrano Rama, incarnazione di Viṣṇu e del Dharma, il quale, pur essendo successore al trono del piccolo regno di Ayodhyā, viene esiliato a causa di una congiura ordita dalla matrigna. Si ritira allora nella foresta insieme all'inseparabile fratello Lakṣmān e alla moglie Sita; di lei, tuttavia, si invaghisce il terribile re dei demoni dalle dieci teste, Ravana, che la rapisce. Grazie all'aiuto dei popoli delle scimmie e degli orsi, oltre ad alcune divinità rimaste fedeli, Rama, dopo tremende battaglie campali, sconfigge Ravana in duello e diventa sovrano. In una delle piú intense scene finali, Rama si trova nel suo palazzo in colloquio riservato con Kāla, il dio del tempo, che ingiunge il divieto assoluto a chiunque altro di accedere alla sala, pena la morte. Durante la conversazione, in cui persino Kāla elogia le nobili e immortali gesta compiute da Rama contro i nemici dell'umanità, arriva alla porta, presidiata da Lakṣmān, un anziano sādhu, brahmana rinunciante errabondo, che esige di incontrare il re, il quale per consuetudine è tenuto a offrire ai mendicanti cibo ed ospitalità. Lakṣmān nega l'accesso, memore del monito di Kāla, ma il sādhu, sdegnato, insiste e minaccia di scagliare una potente maledizione; è a quel punto che l'eroico Lakṣmān, per evitare la rovina dell'amato re e fratello, decide di cedere, sobbarcandosi la condanna di Kāla e annegandosi di lì a poco nel fiume per la salvezza del regno.

<sup>1946</sup> La grandiosa storia dei discendenti del leggendario re Bharata, attribuita al saggio Vyāsadeva, narra in diciotto libri la sanguinosa guerra fratricida che oppose i Kaurava ai Pāṇḍava, riletta da alcuni studiosi occidentali come la successione storica di scontri tra gli arii giunti dal nord e le popolazioni dravidiche già insediate nelle città lungo il fiume Indo. Il sesto libro del poema epico corrisponde al gioiello del Bhagavad Gītā.

<sup>1947</sup> Le tematiche maggiormente affrontate sono la manifestazione dell'universo materiale, la sua dissoluzione e riapparizione, le stirpi di progenitori, dei e saggi, la suddivisione della storia mondiale in quattordici 'manvantara', le gesta delle regali dinastie solare e lunare.

<sup>1948</sup> Questo trattato politico presenta un esempio raro di codice deontologico dei re secondo il Sanātana Dharma, che è rimasto valido dall'epoca vedica fino all'evoluzione contemporanea, lungo il variegato arco storico dei mutamenti socio-politici e istituzionali attraversati dalle varie società a maggioranza o minoranza hindu. Esso prevede, innanzitutto, che il sovrano, sempre appartenente al varṇa dei guerrieri, abbia un'elevatissima tempra morale. Suoi doveri sono, in ordine di importanza: proteggere i sudditi in maniera scevra da violenza, sorvegliare e catturare i malvagi, donare, eseguire i riti sacrificali, rimpinguare le casse pubbliche con mezzi leciti, esigere le tasse, annientare i nemici e utilizzare nel modo ottimale i prodotti agricoli. Priorità è data ad una politica preventiva nell'amministrazione della giustizia, dotata di tre strumenti principali: la pacificazione, l'elargizione e la divisione dei contendenti. La punizione interviene solo come extrema ratio.

<sup>1949</sup> Fra le correnti materialiste, sorte soprattutto come moti di protesta contro lo strapotere della classe sacerdotale, rientrano i cārvāka o lokāyata, antispiritualisti ed edonisti, e gli ājīvika, asceti fatalisti dalla visione meccanicistica.

scienza è il celebre Arthaśāstra<sup>1950</sup>, l'arte del potere, complesso di teorie inerenti lo sviluppo della prosperità economica, l'organizzazione dello stato, le strategie geopolitiche e militari. La ventiseiesima è l'altrettanto famosa dottrina erotica, detta Kāmaśāstra, mentre la ventisettesima, Śilpaśāstra, include l'architettura, le arti plastiche, pittoriche e scultoree, nonché la misteriosa dottrina degli yantra. La ventottesima branca del sapere tradizionale indiano è l'arte poetica, o Kāvya, che analizza, tra l'altro, le nove tipologie di emozioni, dette 'rasa'. La ventinovesima scienza, riguardante la linguistica, i dialetti e gli idiomi pre-sanscriti ormai scomparsi, è detta Deśabhāṣā; la trentesima, nota come Avasarokti, è una compilazione tanto di proverbi, battute e definizioni, quanto di risposte a molteplici questioni filosofiche; la trentunesima, Yavanamata, o 'pensiero ionico', interessante in quanto offre una prospettiva epistemologicamente altra sulle origini della modernità coloniale, si incentra sia sull'antica filosofia greca, sia su svariati altri concetti provenienti dalle antiche culture occidentali, sino ad abbracciare le dottrine cristiane e islamiche; la trentaduesima scienza, infine, studia l'ampio mosaico di religioni indigene, primitive e coeve: detta Deśādharmā, essa parte dal presupposto, fin troppo noto anche in Europa sin dall'era imperiale romana, che il rispetto di riti, costumi e leggi locali rappresenta un principio indispensabile per il governo di paesi conquistati, a riprova di quanto l'utilizzo di mezzi apparentemente benefici per fini discutibili non sia stata una tendenza intellettuale esclusivamente occidentale.

José Pereira, tra i massimi studiosi occidentali di filosofia e teologia indiana, osservava<sup>1951</sup> già nel '76 come i maggiori eruditi occidentali, almeno dall'illuminismo in poi, abbiano mostrato la generale e ricorrente tendenza ad inserire le note culture 'altre' sotto un unico schema onnicomprensivo. Più di tante altre civiltà 'provinciali', in cui la compiacenza per i propri successi va di pari passo con la contestuale ignoranza dei conseguimenti altrui, quella occidentale si sarebbe caratterizzata a suo dire per una sistematica esagerazione, soprattutto dalla riconquista dell'Andalusia e dall'invasione delle Americhe, di un'autoesaltante pretesa universalista. I suoi storici del pensiero continuerebbero a riprodurre l'arrogante mito per cui gli scritti filosofici occidentali esauriscono ogni valida espressione di umana conoscenza. Non è mancato chi ha sostenuto che se anche le 'proprie' idee fossero nate in una mente non occidentale, esse sarebbero state colte nella loro integralità solo mediante la 'miracolosa' lente ermeneutica classica, scolastica e moderno-coloniale. Era ed è dura da scalfire, in altri termini, la convinzione per cui gli archetipi del pensiero umano sarebbero prima di tutto occidentali, perciò assunti come superiori parametri di giudizio. Lo stridore tra ecumenismo e orgoglio autoreferenziale si ode ancora.

Gli orizzonti filosofici e teologici esplorati dal pensiero indiano rappresentano ancora un solido riferimento, se non una vera e propria sfida, per i sistemi di senso dominanti in Occidente. Si fatica a

---

<sup>1950</sup> Nonostante i dibattiti e le controversie su autore e datazione, orientativamente tra il IV sec. a.C. e il II sec. d.C., l'Arthaśāstra è attribuito al saggio Kāuṭilya, ministro del sovrano Maurya Chandragupta. Si tratta di un compendio di teoria politica e amministrativa rivolti al re, un lavoro quindi dedicato non solo alla scienza del potere e della punizione ('daṇḍanīti') o al codice deontologico dei sovrani ('rajadharmā'), ma anche ai fondamenti metafisici del 'dharma' e dell'artha. Presupposto basilare della sua esposizione è, nel quadro di un pessimismo antropologico, il concetto di 'matsyanyāya', cioè la 'legge del pesce', secondo cui i pesci grandi si cibano di quelli piccoli. Il ruolo del re, quindi, stabilito mediante un patto fatto con il popolo, è mitigare questa feroce e implacabile legge di sopraffazione universale garantendo protezione a tutti gli esseri ('bhūta') non solo umani. Quando adempie correttamente ai suoi obblighi, riceve una porzione del merito di quanti sono sotto la sua protezione; quando invece non vi adempie al meglio, si ripercuotono anche su di lui i demeriti di quanti sono sotto la sua tutela. Dovere generale del sovrano è mantenere l'ordine, anche a costo di campagne belliche di conquista: la guerra, suo sommo sacrificio, è considerata il fondamento della pace cosmica: Kāuṭilya, in altri termini, interpretava la pace non come assenza di guerra, ma come ordine preservato mediante la guerra.

<sup>1951</sup> José Pereira (a cura di), *Hindu Theology: A Reader*, Image Books, New York, 1976.

voler comprendere che quanto quest'ultimo ignorasse o ancora ignori non era, né è necessariamente sconosciuto all'intero genere umano. Ancora accade, tuttavia, che un'infinità di spunti, presentati da filosofi, teologi e scienziati occidentali come proprie ideazioni, conquiste e invenzioni, hanno antecedenti nei sistemi di pensiero indiani<sup>1952</sup> e, in generale, extra-occidentali. È ben nota, ad esempio, la narrazione storiografica ottocentesca, ancora invalsa in gran parte delle istituzioni d'istruzione pubblica europee, secondo cui 'La Filosofia' sarebbe nata in Grecia, avanzando fino all'incontro con le religioni semitiche, origine della sua decadenza medievale, poi soppiantata dalla teologia; dopo una lunga eclissi, Cartesio, insieme ad altri, ne avrebbe ristabilito la 'luminosità', che durerebbe sino ad oggi. Alla periferia di questo faro avrebbe dimorato il mondo 'orientale', con il suo superstizioso e ingenuo modo di pensare. Eppure, sin dai suoi albori la religiosità indiana, comprensiva di correnti, tra l'altro, hindu, jaina, sikh, buddhiste, islamiche, parsi, cristiane, non ha mai escluso la coesistenza simbiotica di ragione e fede, né una convivenza pacifica con visioni atee e agnostiche.

La crescente popolarità delle dottrine asiatiche è desumibile, secondo Pereira, da almeno quattro motivi. In primo luogo, il sentimento religioso nel pensiero occidentale contemporaneo è stato corroso da un razionalismo e nichilismo estremo. In secondo luogo, l'intolleranza caratteristica delle religioni semitiche ha cominciato a smussarsi negli ultimi secoli. In terzo luogo, gli assunti occidentali dominanti sono diventati scarsamente ispiranti, inducendo alla ricerca di simboli e immaginari altrove. Infine, la cristianità stessa non è più considerata unica 'maestra del mondo', corpus di dottrine senza pari o equivalenti: anche i suoi teologi hanno così cominciato ad interrogarsi sulla possibile pluralità di destinatari della santa rivelazione primordiale. Svariate correnti di pensiero indiane hanno sempre ammesso, in sintonia con la prospettiva apofatica, che la parola, benché evocativa e produttiva di effetti tangibili, non può descrivere totalmente l'Assoluto: l'esperienza dell'intuizione diretta del Divino diventa, quindi, la suprema fonte di conoscenza spirituale, oltre qualsiasi concettualizzazione teologica, ma sempre sotto la guida di un maestro incarnato e in una comunità di praticanti. Non sorprende, pertanto, che il pluralismo è un aspetto connaturato al Sanātana Dharma, come si evince dall'immortale verso del Ṛgveda (1:164:46): "*l'Unica Realtà è descritta dai saggi in molteplici modi*". La convivenza di tutte le prospettive ha, tuttavia, richiesto che ciascuna di esse si ridimensionasse e aggiustasse adeguatamente ai fini di una durevole armonia.

---

<sup>1952</sup> Pereira ha estrapolato alcuni esempi di antiche e moderne teorie e dottrine occidentali di chiara matrice indiana:

- La cosiddetta 'rivoluzione copernicana' non è stata altro che la sostituzione della cosmovisione geocentrica greca con quella eliocentrica indiana;
- L'idealismo, prospettiva filosofica per cui gli oggetti fisici esistono solo in rapporto a un soggetto che esperisce, si era già sviluppato almeno dal quarto secolo a.C. in svariati ambienti buddhisti.
- Dal materialismo, specialmente neopositivista, discende la credenza per cui qualsiasi esperienza sovra-sensoriale è priva di significato intrinseco, che la sensazione cioè esaurisce ed estingue la conoscenza. Simile dottrina era già diffusa nel subcontinente indiano grazie alla setta itinerante degli 'śramana', considerati precursori di Jaina e Buddhisti, tra le correnti eterodosse dei nāstika, o negatori dei Veda, (letteralmente 'coloro che si sforzano') apparsa poi in Grecia con Democrito.
- Lo scetticismo è ritenuto uno dei più diretti prestiti del pensiero indiano a quello greco, introdotto in area mediterranea da Pirrone, soldato partecipante alla campagna asiatica di Alessandro Magno. Le teorie pirroniane riprendono alcuni aspetti centrali della logica buddhista e jaina, sviluppate poi dalla scuola degli scettici Carneadi nella metà del II° secolo d.C. Tra i tipici metodi scettici figura, ad esempio, la decostruzione dei postulati metafisici mediante la dissezione delle rispettive antinomie. Riformulato da Nāgārjuna, tale procedimento sarebbe stato attribuito a Immanuel Kant.
- La dottrina dell'*anatta*, secondo cui il sé non è altro che un fascio di percezioni prive di substrato sostanziale, fu ripresa in Europa da David Hume.
- L'inconoscibilità della cosa-in-sé, o noumeno, era stata affermata dalla dottrina buddhista, così come la concezione della realtà universale come flusso in perpetuo divenire, molto prima di qualsiasi reinterpretazione eraclitea.

I sistemi teologici, secondo la nomenclatura occidentale, si distinguono in bipartiti e tripartiti. I primi, anche detti ‘critici’, si soffermano sulla differenza tra conoscenza e conoscibile, cioè tra i mezzi normativi di conoscenza e gli oggetti di fede: la validità del sapere conseguito dipende in quest’ottica dalla ragionevolezza dei mezzi. La seconda tipologia, definita ‘dogmatica’, suggerisce una suprema realtà trinitaria: Dio in Sé, Dio in relazione alle Sue creature come Creatore (causa efficiente), Dio come destinazione delle Sue creature (causa finale). Entrambi gli schemi sono considerati coesistenti in seno al Sanātana Dharma.

Stando al lessico teologico hindu, invece, circa il nodo della relazione tra lo spirito individualizzato in qualunque forma vivente (minerale, vegetale, elementale, animale, umana, sopra-umana), detto ‘brahman’, ‘ātman’ o ‘puruṣa’ a seconda dei contesti, e il Parabrahman, o Spirito Supremo Onnipervadente<sup>1953</sup>, al contempo trascendente e immanente, alcune scuole vedantiche hanno affermato l’identità, altre la differenza, altre ancora l’identità nella differenza. Le ‘teologie della differenza’ sostengono che essa costituisce il *prius logico* di qualsiasi identità individuale. Le ‘teologie dell’identità’ ritengono, di converso, che la singolarità è *prius logico* di ogni molteplicità, connaturata a qualunque elemento del reale. Infine, le ‘teologie della differenza-nella-identità’ pongono in risalto come la differenza sia un attributo dell’identità: se tutto è al contempo uno e molteplice, nulla è assolutamente divisibile o indivisibile. La ricerca della verità filosofica giunge così all’assunto dell’interdipendenza tra differenza e identità. Mircea Eliade ha ribadito<sup>1954</sup> a più riprese che nessun sistema o messaggio filosofico-spirituale indiano ha mai condotto nel baratro di un disperato pessimismo. A suo avviso, la rivelazione della sofferenza sacrificale in quanto legge dell’esistenza cosmica e individuale, può essere letta piuttosto come preconditione indispensabile per la liberazione dal ciclo di vita, morte e rinascita. Il solo modo per conseguire la somma beatitudine diventa allora ritirarsi interiormente dal mondo, inteso come insieme di passioni che allontanano l’anima da Dio, distaccandosi da possessi e ambizioni, perseguendo l’isolamento pur continuando ad operare per il beneficio di tutti gli esseri. Nessuna conoscenza ha, quindi, valore se non è rivolta, oltre le apparenze, al principio del sé: salvezza diventa sinonimo di trascendenza nell’immanenza della condizione umana. Il termine Vedānta, ‘la fine e il fine dei Veda’, qualifica l’insieme delle dottrine presentate nelle varie Upaniṣad, solo in un secondo momento, circa dal I sec. d.C., adoperato per indicare uno dei sei *darśana*. Il testo vedantico più antico ad oggi reperibile è il Brahma Sūtra, composto da 555 aforismi e attribuito al ṛṣi Bādarāyana, incarnazione di Vyāsadeva, l’avatāra scrittore, il quale rimanda nel testo a numerosi altri autori a lui precedenti. Insieme alle Upaniṣad e al Bhagavad Gītā, esso compone il corpus del Vedānta. L’ontologia vedantica costituisce al contempo una teologia, una cosmologia ed una soteriologia, fiorendo da Adi Śaṅkarācārya in avanti.

### Dvaita Vedānta

Madhvācārya (1197-1276 d.C.) rielaborò il Vedānta originario di Bādarāyana, ritenuto un avatar di Vyasadeva, a partire dal postulato metafisico della differenza, ripreso da Sāṃkhya, Nyaya e Vaiśeṣika. Dio, associato al nome-forma di Viṣṇu, reggitore dell’ordine cosmico, non crea le anime individuali o ‘jīva’, che hanno dimensioni atomiche e sono da Lui ontologicamente indipendenti,

---

<sup>1953</sup> La relazione infinita tra brahman e Parabrahman equivale sia a quella tra ātman e Paramātman, sia a quella tra puruṣa e Puruṣottama. Nella Māṇḍūkya Upaniṣad, il Brahman è identificato con la sillaba cosmica AUM, mantra supremo, logos imperituro, radice sonora di manifestazione, preservazione e dissoluzione dell’intero universo, che abbraccia e supera la scansione di passato, presente e futuro. La parola in generale e la sillaba AUM in particolare detengono nel Sanātana Dharma un valore immenso. Lo stesso termine italiano ‘vacca’ deriverebbe da ‘vāc’, che significa appunto ‘parola’ in lingua sanscrita: questo animale è considerato sacro in India proprio perché il suo muggito è una riproposizione naturale la sillaba AUM.

<sup>1954</sup> Cfr.: Mircea Eliade, *A History of Religious Ideas*, vol. I, II, III, University of Chicago Press, 1978.

eterne ed intrinsecamente buone o malvage. Gli attributi del Divino sono qualitativamente identici alla Sua essenza, descrivendone specifiche sfumature. Il Supremo dirige il mondo, è dotato di un corpo trascendentale, ma è al contempo immanente nel mondo e l'intimo governatore di ogni singolo 'jīva', Suoi riflessi come quelli prodotti dal sole sull'acqua. La realtà poggia su cinque differenze basilari: tra Dio e i sé individuali; tra Dio e la materia; tra i vari sé individuali, tutti irriducibilmente diversi fra loro; tra i sé e la materia; tra le varie sostanze materiali inanimate. Ogni cosa nella manifestazione cosmica è un organismo vivente; il sé che vi dimora è per natura pura beatitudine, ma a causa delle impurità della personalità e del karma la struttura incarnata esperisce la sofferenza. Vāyudeva, il dio del Vento, è considerato il mediatore tra i sé individuali e Dio, il quale può impenetrabilmente decidere se accordare la liberazione o lasciare sprofondare i jīva nella dannazione. La salvezza consiste, quindi, per Madhvācārya nel perpetuarsi dello stato di liberazione, in cui il sé resta assorbito nelle delizie dell'adorazione del Signore, comprendendo di essere forma del Suo stesso pensiero.

### Teologie dell'Identità

Il principale problema che il Non-dualismo, inaugurato da Gauḍapāda nel VII secolo d.C., si è sempre trovato ad affrontare riguarda la differenza che, sebbene empiricamente ineludibile, deve essere annichilita e dissolta nella mente del percipiente. Per risolvere questo problema, le correnti non-dualiste si avvalgono di alcune elaborazioni del pensiero buddhista, in particolare della scala dei vari livelli di verità, come teorizzata da Nāgārjuna e dalla scuola Mādhyamika. Se Gauḍapāda professava di aver individuato un riferimento alla teologia non-dualista già nella Māṇḍūkya Upaniṣad, l'immenso corpus non-dualista pare abbia tratto una solida impalcatura metafisica dall'opera di Maṇḍana Miśra, il quale, riprendendo la bipolarità del Sāṃkhya fra Spirito e Materia, si era spinto a descrivere quest'ultima come una sorta di 'fantasma', sospeso tra l'essere e il non-essere. Uno dei maggiori motivi di dissenso in seno alle varie scuole non-dualiste riguarda, comunque, le funzioni dell'illusione o ignoranza cosmica: alcuni autori hanno avanzato l'idea dell'auto-oscuramento dell'Assoluto, altri hanno sostenuto che il Brahman, la cui natura è pura conoscenza, non può essere minimamente influenzato dall'ignoranza, altri ancora che l'ignoranza può appartenere solo alle anime incarnate.

### Le Sei Scuole di Advaita Vedānta

- Il Non-dualismo indiviso, elaborato tra il VII e l'VIII sec. d.C. da Gauḍapāda, rappresenta il piú importante anello di congiunzione tra le riflessioni upaniṣadiche e il buddhismo Mahāyāna. L'assunto di base è che la vita non è altro che uno stato mentale, quindi nulla esiste al di fuori del pensiero. Punto di partenza della sua riflessione è la dottrina dei quattro stadi di coscienza. Nello stato di veglia il mondo si mostra come una molteplicità di immagini differenziantisi in continuazione, che entrano nella coscienza individuale in occasione della rappresentazione: il mondo è, pertanto, un miraggio, un'illusione fantasmagorica. Anche nello stato di sonno con sogni il turbinio di immagini continua. Se l'unica realtà fissa e immutabile è il Brahman, è possibile distinguere due piani di verità: il primo è quello duale e pragmatico delle dispute verbali, utile ai fini della comunicazione; il secondo è la sfera suprema della non-dualità, dove nella coscienza dell'identificazione con Brahman sorge la verità intuitiva aldilà di qualunque disputa, linguaggio o logica. Nel sonno profondo senza sogni, invece, *“la consapevolezza trascende la dualità, cessa di inseguire gli oggetti e gode finalmente della*

*piena quiete*<sup>1955</sup>, sebbene resti ancora nell'ignoranza, giacché la percezione del mondo non si è ancora del tutto annullata. Nel quarto stato, detto 'turīya', il 'liberato in vita' attinge direttamente al Brahman e l'illuminazione è raggiunta: dalla prospettiva della realtà suprema si realizza, ben oltre il mero livello intellettuale di chi scrive e legge queste righe, che nulla vi è da conseguire, che si è da sempre e per sempre in unione con il Brahman oltre qualsiasi dualità.

Śaṅkarā<sup>1956</sup> (788-820 d.C.), discepolo dell'eremita Govinda, a sua volta discepolo di Gauḍapāda, si chiedeva, nell'incipit del suo commento al Vedānta Sūtra, redatto all'età di undici anni, se fosse possibile rintracciare alcunché di fondativo nell'esperienza. Tutte le forme percepite dai sensi e riscattate dalla memoria potrebbero essere benissimo mere fantasie, oggetti di dubbia consistenza. Il mondo di veglia costituisce la realtà relativa e convenzionale, in cui la coscienza si avvale delle categorie di spazio, tempo e causalità per dare coerenza al flusso incessante di immagini che riceve; il mondo onirico, delle allucinazioni, dei miraggi, dei deliri, è la realtà di cui si può parlare, in cui però spazio, tempo e causalità non hanno alcuna utilità: vi rientra tutto ciò che è considerato reale fintantoché è percepito; la realtà suprema è l'alta coscienza del Brahman, senza immagini, immutabile e unico. Mahāmāyā, la grande illusione cosmica, è lo strumento, la potenza inerente al Brahman, che crea i vari ego e il mondo materiale con tutte le forme e i nomi. Il mondo è una trasformazione transeunte dell'Assoluto, che, tuttavia, non si modifica affatto. Scambiando l'assenza di reale per reale, gli umani separano i fenomeni dimenticandone la relazione fondamentale con Brahman, che dà loro coesione armoniosa: fidandosi dei sensi limitati, non comprendono, nella loro cecità spirituale, che gli oggetti percepiti non sono altro che spazi vuoti in cui si agita senza sosta un'infinità di atomi, opera di Maya. Illusoriamente molteplice per chi dimora ancora nella nescienza (identificandosi con il corpo fisico, invischiandosi nel dolore e scambiando il mondo per reale), il Brahman non può essere colto nemmeno dal filosofo in meditazione profonda, a cui il mondo sembra reale, ma che comincia a scavare nelle viscere della montagna sacra (metafora del Brahman) e non più a scalare verso la sua sommità, ma solo grazie ad un istante fulmineo d'intuizione, in cui il saggio, giunto nella grotta più profonda, realizza l'illusorietà del mondo, ormai libero dal potere di Maya. Unicamente in questo modo é, quindi, possibile realizzare l'identità tra atman<sup>1957</sup>, il sé individuale, e il Brahman, il Divino assoluto onnipervadente, come recita anche l'imperitura formula upaniṣadica 'Tat Tvam Asi': 'Quello tu sei'. Veicolo dell'intuizione è l'intelletto, 'buddhi', denominato da Śaṅkarā come il 'testimone silenzioso', distinto dal 'citta', deposito subconscio e inconscio, e dal manas, mente ricevente i contenuti delle percezioni sensoriali.

Solo il soggetto dubitante è indubitabile, eppure indimostrabile. Il sé è auto-fondato, diverso da qualsiasi oggetto fisico o mentale. Esso è coscienza indifferenziata e resta intatto anche quando il corpo è ridotto in cenere: la sua natura eterna ed infinita, spirito divino in ognuno, è

---

<sup>1955</sup> Gianluca Magi, *La filosofia indiana*, in: Virgilio Melchiorre (a cura di), *Filosofie nel mondo*, Bompiani, luogo e anno; p. 747.

<sup>1956</sup> Tra i più autorevoli e venerati ācārya, maestri spirituali, d'ogni tempo, Śaṅkarā affinò lo studio dei Veda, delle Upaniṣad e del Bhagavad Gītā intrapreso dai suoi mentori. Percorse l'India in lungo e in largo, stabilendo cinque lingam, cristalli di quarzo e manifestazioni del Signore Shiva, ai quattro angoli e al centro del paese, tuttora custoditi in templi, finché a trentadue anni pose volontariamente fine alla sua esistenza umana entrando in Mahasamadhi. Chiamato 'Jagadguru', maestro del mondo, Śaṅkarācārya è considerato un'incarnazione del Signore Shiva.

<sup>1957</sup> L'ipotesi etimologica maggiormente accettata associa il termine 'atman' alla radice sanscrita 'an' che rimanda all'atto di respirare. Quello, tat, sinonimo di 'brahman' e 'purusha', dimora nella triplice, quintuplice e settoplice struttura umana e in quelle di tutti gli esseri viventi. Increatedo, sovratemporale, transpersonale e immortale, l'atman supera l'io empirico, risultante di spazio, tempo e storia, destinato a dissolversi. In talune Upaniṣad l'atman viene equiparato al prana.

Essere, Pura Coscienza e Beatitudine, ‘Sat-cit-ānanda’. Il mondo degli oggetti è ‘Māyā’, la grande illusione mutevole, transitoria, evanescente, che tuttavia non si riduce a mera finzione mentale: il mondo percepito risulta altrettanto reale dell’individuo percipiente. Śāṅkarā si distacca, con simili argomentazioni, dall’idealismo buddhista degli Yogācāra e dalle dottrine della vacuità, o śūnyatā. Il mondo esiste, ma non è la realtà ultima: l’universo è effetto dell’ignoranza, proprio come l’ego. La nostra ignoranza metafisica, anche detta limitatezza, discende dalla confusione tra il soggetto trascendente e l’esistenza empirica. Il Brahman, distinto da qualunque elemento, nonché da spazio, tempo e causalità, è il fondamento di ogni realtà materiale e vissuto soggettivo, il Tutt’Altro, l’Essere Supremo. La saggezza è raggiunta quando l’errore viene dissipato. Quando è calato, insieme alle sue qualità, nei meccanismi della logica, il Brahman assume la denominazione di Īśvara (Saguṇa Brahman), il ‘controllore dell’Universo’; nella sua natura assoluta, invece, il Brahman è privo di attributi (Nirguṇa Brahman), la sorgente della manifestazione cosmica presieduta da Īśvara. Il Sé o Spirito onnipervadente si riverbera così negli infiniti sé incarnati. Attraverso la pratica delle virtù etiche, della devozione e della conoscenza è possibile conseguire la realizzazione del Sé nel sé, la liberazione dallo spettacolo ingannevole che vela la suprema realtà.

- Limitazionismo: l’entità dei limiti, apparenti e contingenti, dipende dalla capienza dei recipienti nello spazio, ma una volta dissolti i recipienti qualsiasi illusione di limitatezza svanisce. L’illimitatezza appartiene solo a Dio.
- Riflessionismo: le immagini riflesse in uno specchio non sono diverse dall’oggetto che riflettono, malgrado le apparenze fallaci. Allo stesso modo, il Brahman riflettendosi in Mahāmāyā si mostra come molteplice.
- Apparizionalismo: la grande illusione cosmica, per mezzo dei suoi stessi poteri, genera diverse ‘apparizioni’ dal substrato di realtà del Brahman.
- Non-dualismo idealista: l’universo è unicamente coscienza e percezione.
- Non-dualismo sincretico: attribuita prevalentemente a Madhusūdana Sarasvatī, questa scuola vedantica ha ripreso molti insegnamenti da Nāgārjuna, pur connotandosi per un’intensa devozione al Signore Kṛṣṇa.

### Teologie della Differenza-nella-Identità

Questo terzo insieme di sistemi teologici rappresenta il filone predominante dell’intero pensiero filosofico-teologico del Sanātana Dharma hindu, a partire dall’archetipo primordiale della bipolarità della realtà: sostanza-modalità; essenza-attributi; indifferenziato-differenziato; immortale-mortale; immanifesto-manifesto; disincarnato-incarnato; non concettualizzato-concettualizzato; universale-particolare; involuto- evoluto; insieme-parte; causa-effetto; sperimentatore-sperimentato; qualificante-qualità; sostenitore-sostenuto. I sistemi speculativi della differenza-nella-identità possono essere distinti in due gruppi: quelli non-denominativi e quelli denominativi. Questi ultimi includono le scuole Vaiṣṇava, a loro volta suddivise in quelle della Maestà e della Dolcezza, Śaiva e Śakta.

### *Teologie non-denominative*

#### Sistema Vedico non-Vedantico dell’Assolutismo Sonoro

L’esempio più antico al mondo di riflessione sistematica sul linguaggio si rintraccia nelle filosofie del Mīmāṃsā, del Nyāya e nel cosiddetto ‘assolutismo sonoro’. In quanto vera e propria teologia linguistica, quest’ultimo ha totalmente ipostatizzato il Verbo, vedendovi la realtà ultima. Le teorie metafisiche dello Śabdabrahmavāda sarebbero state poi riprese dai grammatici Pāṇini e Patañjali,



introducendo nell'intera teologia hindu almeno due assunti: il Verbo è intrinsecamente giusto; i sistemi umani sono incapaci di esprimere l'Assoluto. Altra idea cardinale è che il principio della parola fa sì che i fenomeni dell'universo non si disperdano in una massa caotica.

### Vedanta Antico

Bādarāyana, autore del Brahmasūtra (anche detto Vedāntasūtra o Śarīrakasūtra), tra le opere spirituali più commentate nella storia del pensiero umano, è considerato il primo teologo sistematico al mondo, laddove per teologia si intende il tentativo della ragione umana di comprendere il messaggio della rivelazione divina. Gli innumerevoli indirizzi e orientamenti interpretativi soffermatasi su questo testo hanno prodotto una pluralità di cosmovisioni che ancora influenza gli odierni pensatori indiani. Da Bādarāyana è discesa un lungo lignaggio di teologi, noti come gli Antichi Maestri del Vedanta, la stessa tradizione che secoli dopo Rāmānuja Ācārya avrebbe cercato di restaurare. Le loro opere sono andate quasi del tutto perdute, benché sia stato tramandato che i loro insegnamenti venivano espressi o come commenti alle due più imponenti Upaniṣad, la Chāndogya e la Bṛhadāraṇyaka, oppure come commenti al Vedānta Sūtra. Origine dell'intero universo e principio cosmico unitario, totalità del percepibile concentrato nell'istante, matrice indistruttibile di tutti gli elementi, il Brahman è qui concepito come dinamica realtà ultima, substrato di qualsiasi esistenza, causa contenente l'effetto ancor prima che questo si estrinsechi in nome e forma: in potenza tutto già esiste nel Brahman.

### Differenza-nella-Identità Condizionata

Nel IX secolo d.C., Bhaskara riprese il filone di differenza-nella-identità risalente al saggio Yājñavalkya di circa millecinquecento anni prima, per sviluppare una teologia della negazione, anche detta apofatica.

### Non-dualismo Indivisibile

Nel XVI secolo, in un'epoca di predominio del tantrismo, Vijñāna Bhikṣu fu tra i pochi pensatori a proclamare la liberazione attraverso la conoscenza dell'identità con l'Assoluto impersonale, dichiarando, tra l'altro, che lo Yoga era da considerare il sistema filosofico supremo. Tre furono i suoi maggiori conseguimenti: la rielaborazione definitiva del Sāṃkhya, ripreso dopo svariati secoli di marginalizzazione; la sistematizzazione finale dello Yoga; la sintesi tra Sāṃkhya, Yoga e Vedānta. Da questa prospettiva, il tema della concordia tra dottrine e religioni è riproposto all'insegna della complementarità: ogni sistema è infallibilmente vero nel suo nucleo centrale, ma passibile di errore nei suoi precetti periferici. Ne consegue che, a differenza del 'gradazionismo', che fissa una gerarchia in base alla prossimità, come pure dell'equivalenza, che postula un'identica essenza nella diversità di termini, la verità complessiva può risiedere solo in una sintesi dei vari punti di vista.

### *Teologie denominative*

#### Non-dualismo Qualificato

Questa corrente teologica, nota come Viśiṣṭhādvaita Vedānta, si sviluppò in un frangente in cui tanto la sofisticazione dottrinale, quanto i movimenti devozionali, imperniati principalmente sulle Upaniṣad posteriori, sul Bhagavad Gītā e sui versi degli Ālvār Vaiṣṇava del Tamil (VII-IX sec. d.C.), raggiungevano il loro apice. Quest'ultimo corpus mistico attingeva in particolare dal sistema non-vedico del Pañcarātra<sup>1958</sup>, incentrato sulla regalità divina, e dal Bhāgavat Purāṇa, benché pienamente

---

<sup>1958</sup> Letteralmente 'Le cinque notti', la scuola Vaishnava del Pancaratra ebbe origine nel Kashmir tra il III e il I secolo a.C., con una dottrina imperniata sulle quattro Shakti, dapprima manifestazioni impersonali della forza creatrice, poi personificazioni di divinità femminili, emanate dal Supremo Divino Visnu.

integrato nella tradizione vedica. Di natura ritualistica, metafisica e cosmologica, gli insegnamenti del Pañcarātra furono accordati con le śruti da Yāmunācārya (ca. 918-1038 d.C.), sovrano diventato poi monaco e fondatore del non-dualismo qualificato. Il suo successore, Rāmānuja Ācārya (ca. 1056-1137 d.C.), nel tentativo di tradurre in parola il divino amore derivante della contemplazione delle glorie trascendentali di Dio, completò la ‘vedantizzazione’ del nuovo impianto teologico inaugurato dal maestro, limitando al minimo i riferimenti al Pañcarātra ed ispirandosi principalmente al Vedānta Antico. Rāmānuja rifiutò la concezione di Śaṅkarā del Principio Assoluto privo di qualità e indifferenziato, per associarvi la figura di Bhagavān Viṣṇu: affermava, in questo modo, che il Brahman è al contempo trascendente, senza qualità, e immanente, cioè per l’appunto qualificato. L’attenzione fu da lui posta, in particolare, sulla triade ‘mondo della natura/mondo delle coscienze determinate/Brahman’. Tutti e tre sono reali, ma i primi due dipendono interamente dal terzo: tanto la natura inconsapevole, quanto la pluralità dei sé individuali, soggetti all’ignoranza e alla sofferenza, rappresentano il doppio velo con cui il Brahman si avvolge, ma da cui non si distacca mai: il fondamento del sommo bene si esplica nel mondo materiale come un’espansione d’amore. La materia e gli spiriti incarnati, individualmente inalienabili, sono come il soprabito del Brahman, che ne è il fondamento teleologico. Il Brahman Supremo resta comunque personale, beneficiario di devozione. Per Rāmānuja, quindi, la liberazione non è, come per Śaṅkarā, la realizzazione da parte dell’aspirante umano dell’inconsistenza onirica del mondo, dell’identificazione del sé con le immagini illusorie che impediscono di diventare il Brahman, bensì il recupero di una consapevolezza perduta mediante l’ardente devozione al Divino, conseguendo l’intuizione permanente del Brahman direttamente dalla Sua dimensione trascendente ed eliminando il manto di ignoranza che egli stesso rappresenta. Solo a quel punto si potrà godere della visione diretta dell’Assoluto e degli attributi di Bhagavān Viṣṇu: eternità, pura coscienza, beatitudine, infinità e purezza. Eterna consorte del Signore Supremo è la Grande Dea Śrī Lakṣmī, incarnazione della divina bellezza, gentilezza e misericordia. Rāmānuja ha, quindi, insistito sulla dottrina, già contenuta nel Gītā, del Divino Personale, secondo cui la relazione piú elevata è rappresentata dall’amore e dalla cura incondizionata; i rituali, a suo dire, erano pratiche adatte per rafforzare la fede, purché eseguiti con distacco. Quattro secoli dopo la dipartita di Yāmunācārya, proprio sul nodo delle qualità della devozione, la scuola si sarebbe divisa in due correnti: quella del gatto, secondo cui soltanto Dio può elargire la salvezza attraverso la Sua imperscrutabile grazia, per cui compito del praticante è arrendersi e abbandonarsi totalmente a Quello, come il gattino cieco appena nato che miagola disperato, finché inaspettatamente arriva la madre e lo porta via con sé; quella della scimmia, secondo cui le creature devono necessariamente sforzarsi per cooperare con l’opera divina, come il cucciolo di scimmia che si avvinghia al corpo della madre con tutte le sue forze, mentre questa salta da un albero all’altro. Un’altra nozione centrale per la teologia vaiṣṇava del non-dualismo qualificato è quella di incarnazione; essa è rivalorizzata, specialmente nelle persone supreme di Kṛṣṇa, presentato nella sua regale trascendenza, bontà, onnipotenza e perfezione, e Rama, i cui devoti sarebbero confluiti durante il XVI secolo nella scuola dei Rāmānandī.

### Innata Differenza-nella-Identità

Questo sistema trae origine da uno studio approfondito del Bhāgavat Purāṇa, configurando, grazie soprattutto all’opera di riflessione del fondatore Nimbārka (XIII secolo d.C.), la prima teologia vedantica della divina dolcezza di Kṛṣṇa. I seguaci di questa corrente non cercano l’assorbimento o l’unione con il Divino, bensì la prossimità di un’eterna gioia reciproca.

### Non-dualismo Puro

Una volta reintegrate le idee Vaiṣṇava nella cornice vedantica ed elevato il Bhāgavat Purāṇa a un rango comparabile a quello dei Veda, la teologia non-dualista poté porre attenzione sugli aspetti tantrici delle dottrine Vaiṣṇava. Vallabhāchārya (1481-1533 d.C.) pose l'accento sulla gioia della devozione a Kṛṣṇa, espressa in particolare nei piaceri erotici simboleggiati dai divini giochi con le pastorelle di Vṛndāvana. I principi di questa scuola teologica possono essere riassunti nel modo seguente: nella grandezza del Signore gli attributi contrari convergono; nella manifestazione cosmica Dio è esistente, mentre quando non si manifesta è non-esistente: ne consegue che l'essenza divina pervade tutto e si declina in innumerevoli manifestazioni; quando si manifesta pienamente come essere, pura coscienza e beatitudine, Dio è l'intimo controllore. La Sua natura è gioia, latrice di liberazione. Quando prevale l'impulso a celarsi appare allora il potere illusorio, 'mirifico', quando, invece, prende il sopravvento quello di liberazione si manifesta la grazia; entrambi sono aspetti del tutto immotivati della divina giocosità. Attraverso l'azione della grazia l'amore del sé si espande nell'amore cosmico per Dio, attraverso un processo noto come 'via della pienezza'. Vallabhāchārya riteneva, inoltre, che tutta la conoscenza acquistabile in merito a Dio deriva solo dal Verbo rivelato. Molto influenti su questa scuola erano state le teorie estetiche di Bharata (IV sec. d.C.), introdotte poi da Abhinava Gupta e infine riprese dall'ultimo esponente della scuola di Vallabhāchārya, Jagannātha Paṇḍitarāja (1620-1665 d.C.), poeta e filosofo estetico.

### Ineffabile Differenza-nella-Identità

Contemporaneo più giovane di Vallabhāchārya, Śrī Caitanya Mahāprabhu (1486-1533) è stato uno dei più grandi mistici dell'inebriante dolcezza divina. Caitanya non era un teologo, ma nella corrente da lui avviata, detta 'Acintyabhedābheda tattva', o 'inconcepibile unità nella differenza', vi furono soprattutto due teologi che, integrando le rispettive dottrine di Madhvācārya e Rāmānuja Ācārya, ne sistematizzarono la prospettiva: Rūpa Gosvāmī e Jīva Gosvāmī. Fonte principale della loro dottrina, imperniata sul gioco divino e culminante nella danza della passione estatica delle gopī in una notte di luna piena, è il Bhāgavat Purāṇa. Si tratta, quindi, di una teologia della liberazione attraverso la gioia dell'amore, realizzata nel presente attraverso la partecipazione ai passatempi di Kṛṣṇa e alle delizie idilliache che ne discendono. Il livello più sublime di realtà è considerato la dolcezza, piuttosto che la maestà, della forma umana di Kṛṣṇa, mentre il Brahman impersonale ne costituisce lo stadio infimo e il Paramātmā quello intermedio. Il trionfo della devozione sulla conoscenza, con il suo anelito soprattutto alla visione e al tocco della Persona Suprema di Dio, diventa così completo.

### Pastoralismo Non-dualista

Nota come 'Lakuliśa Pāśupata Darśana', dal nome del fondatore vissuto nel II secolo d.C., questa sorta di 'teologia della controcoltura' dissidente ha sempre posto l'accento su uno stile di vita semplice ed anticonformista, indifferente allo sdegno riversato su di essa dalle classi altolocate. Facendone risalire alcuni tratti agli ājīvika, antesignani dei cinici greci, del VI sec. a.C., questa tendenza filosofica è stata definita come una 'religione dionisiaca della gioia', continuatrice di un più antico pastoralismo dualista śaiva di cui non restano tracce scritte.

### Via Triadica

Secondo questa autorevole scuola vedantica, la perfezione divina, caratterizzata da coscienza/luce e libertà/indipendenza, abbraccia ogni imperfezione. La realtà suprema è, quindi, unità che necessita della molteplicità: il polo dell'identità risulta inconcepibile senza quello della differenza. Per il triadismo la coscienza non è un testimone inerte, bensì vibrante auto-consapevolezza: è l'infinita pienezza divina ad oscurarsi e svuotarsi da sé. Essenza della coscienza, reintegrata nell'unità da questa

primordiale vibrazione, è la meraviglia. La natura di Shiva, al contempo luce e vibrazione, coscienza e auto-consapevolezza, è onnipervadente, in un connubio eterno con il divino femminile. La luce che risplende immacolata nella coscienza conduce alla liberazione, mentre, velata dall'auto-oscuramento, si traduce in delizia estetica.

Abhinava Gupta (ca. 993-1015 d.C.) è considerato il fondatore di questa scuola, teologia della 'divina luce indifferenziata', con equivalenti in diverse altre tradizioni spirituali, fra cui il Vajrayāna tibetano. Anche il concetto cristiano di 'kenosi' trova eco nel triadismo: il Divino svuota se stesso nella molteplicità delle creature, dando così compimento alla propria pienezza. La riscoperta dell'onnipervadente natura di Shiva si snoda lungo quattro vie, individuale, energetica, divina e del vuoto, racchiuse in tre differenti scuole, che avrebbero trovato una sintesi proprio in Abhinava Gupta:

- Scuola della Famiglia, fondata in Assam da Ardha Tryambaka verso la fine del IV secolo d.C., basata sulla via individuale e su quella divina, particolarmente attenta all'infinita libertà di Shiva.
- Scuola della Gradazione, fondata da Śivānanda Natha verso la fine del VII secolo d.C.: focalizzata sul divino femminile, insiste sul sesso rituale come via di salvezza.
- Scuola della Vibrazione o dell'Auto-consapevolezza, fondata da Vāsu Gupta (ca. 825-850 d.C.), imperniata sulla via del vuoto e sulla non-dualità di Śiva.

### Non-dualismo Śivaita

Con Śrī Kantha, pensatore vissuto nel XIII secolo, lo śivaismo fu incorporato nel Vedānta, in particolare nel Non-dualismo Qualificato, attraverso la dimostrazione delle concordanze rispetto alla śruti vedica e una scrematura del lessico teologico. Punto saliente di questa scuola è l'aspetto dissolutore del Divino.

### Non-Dualismo Qualificato Energetico

In quanto sintesi di tutti i precedenti sistemi teologici śaiva, questa scuola, fondata nel XII secolo, aspira a recuperare le radici tantriche con il ricorso, solo iniziale e poi abbandonato nel XIV secolo, della nozione buddhista di vacuità, afferente alla scuola Mādhyamika. Nel commento al Vedānta Sūtra, uno dei fautori della sintonizzazione di questa scuola con il Vedānta non ha esitato a descrivere la grazia come 'fulminazione energetica' di Śiva.

### Via della Śakti

Una caratteristica distintiva del tantrismo 'hindu' è la credenza per cui la bipolarità maschile-femminile pervade l'intero universo, ponendo un accento maggiore sull'elemento femminile, piuttosto trascurato dalla tradizione vedica. In questo sistema teologico, la Dea Madre trascende tutti i suoi figli, umani e non, e assurge essa stessa al rango di principio supremo.

## **APPENDICE III**

### **Introduzione ai principi economici non-violenti**

*“Conversammo anche di economia e mi sovviene la sua frase critica nei confronti del complicato e inquinante sistema economico del mondo: ‘Basta solamente seminare e raccogliere per alimentarsi’”*<sup>1959</sup>.

Il principio gandhiano dello ‘Swadeshi’, tradotto come ‘autosufficienza’, contempla non solo la decentralizzazione del ciclo economico di produzione, scambio e consumo a livello di villaggio o quartiere, che assicuri un compenso equo e la riduzione al minimo delle intermediazioni, ma soprattutto la garanzia di un’occupazione per chiunque sia in grado di svolgerla. I principi morali alla base di questa visione economica seguono, in particolare, il codice ‘yama’ dello Yoga: costante e vigilante sforzo di purificazione non solo dal desiderio di nuocere in pensieri, parole, azioni e omissioni a qualunque essere vivente, di rubare, di accumulare, dalle distrazioni passionali e mentali che allontanano dall’aspirazione al Divino, ma specialmente dalla menzogna e dall’inganno in ogni loro forma. Obiettivo primario dello Swadeshi è favorire lo Swaraj, il cosiddetto ‘autogoverno’. Nel significato letterale di ‘regno del sé’ è racchiuso il principio della sovranità interiore, dell’ātman, brahman o purusha, l’immortale ed eterna scintilla di Spirito Onnipervadente che dimora in ogni essere individualizzato: in direzione di questa realizzazione o quanto meno di un barlume di comprensione sovra-intellettuale, il conseguimento di una postura esistenziale ‘stabile e felice’ risulta fondamentale: era questo l’immortale insegnamento che induceva Gandhi ad affermare che al povero affamato il Divino si manifesta come cibo. Il concetto di Swaraj rimanda a sua volta alla sacra scienza dello Yoga anche in relazione al principio di regalità che contraddistingueva i ‘re-veggenti’ a cui essa fu rivelata mediante il dio del Sole, grazie ai quali sarebbe stata poi tramandata verbalmente sin dall’alba dell’umanità. Per intuire cosa si intende per ‘regalità’ nella tradizione del Sanātana Dharma, si consideri un prezioso estratto dal poema epico del Rāmāyana, tanto caro al Mahatma e a Shantidas: *“la natura di Rāma era calma e libera. Non dispensava buoni consigli, né diceva agli altri cosa riteneva meglio, né mostrava i loro errori. Sapeva quando risparmiare e quando spendere. Poteva giudicare gli uomini con finezza e astenersi dall’esprimersi. Poteva leggere i cuori. Conosceva le proprie mancanze meglio degli errori altrui. Parlava bene e ragionava in una catena di parole eloquenti. Un mezzo beneficio era per lui meglio di mille ingiurie. Brutti incidenti non accadevano mai intorno a lui. Poteva parlare tutte le lingue ed era un esperto arciere che scoccava frecce d’oro; e non credeva che quanto preferiva per sé fosse sempre il meglio per chiunque altro. Rāma era gentile e cortese e non si ammalava mai. A parole brusche non opponeva alcun rimprovero. Era accorato e generoso e un vero amico per tutti. Cercava di vivere rettamente [...]. Era ospitale ed era il primo a rivolgersi a ciascun ospite con parole di benvenuto. Era un uomo forte e sereno; poteva piegare il ferro con le sue mani o curare l’ala rotta di un uccello. Non avrebbe sconvolto il mondo intero, né assunto come obiettivo l’universo, al punto che il suo piacere e la sua rabbia non erano mai vani. Rāma non avrebbe lavorato a lungo senza una vacanza; non avrebbe camminato lontano senza fermarsi a salutare un amico, né parlato copiosamente senza sorridere. I suoi divertimenti e le sue danze erano le migliori del mondo. Amava molto Sita; viveva la propria vita affinché lei ne fosse partecipe. Spesso trovava nuovi regali per i suoi amici. Non temeva di trascorrere un giorno intero senza lavoro. Qualunque cosa facesse, egli la nobilitava grazie al modo in cui la faceva. La via di Rāma era nobile”*.

Per chi ha conseguito la ‘regalità del sé’, la condizione di buddha, sthitaprajña, jivanmukta, yogi, aldilà di ogni dualità, neanche le peggiori avversità sono di turbamento: fu questo l’ideale a guidare, tra i tanti, lo stesso Gandhi lungo tutta la sua opera politica e spirituale. Se il Divino individualizzato in ogni essere manifesta l’unità nella diversità, *“la vera comunità non pretende affatto l’uniformità*

---

<sup>1959</sup> Remo de Ciocchis, *I nonviolenti che ho incontrato... Lanza del Vasto*, Rivista Qualevita n. 127, giugno 2008; p.14.

dei suoi componenti, ma [...] uomini e donne che vivono pienamente il loro Swaraj”<sup>1960</sup>. Adottato come pilastro del ‘programma costruttivo’ di riforme socio-economiche e politiche, esso non si esauriva nell’aspirazione alla liberazione nazionale, ma si proponeva di generare un’elevazione interiore che dall’India potesse espandersi all’umanità intera. Da buon ‘idealista pratico’, Gandhi riteneva, infatti, che *“un’economia non-violenta deve condurre ad una completa maturità morale, mentale e spirituale”*<sup>1961</sup>. Il suo famoso ‘talismano’ risuona come un ammonimento sempre attuale: *“Ricordate il volto dell’umano più debole che avete mai incontrato e chiedetevi se l’atto che vi state apprestando a compiere gli sarà di qualche beneficio. Otterrà qualcosa? Riacquisterà il controllo sulla sua vita e sul suo destino? Detto altrimenti: condurrà allo ‘Swaraj’ le moltitudini che hanno fame e sete nei loro corpi e nei loro spiriti? Vedrete allora qualsiasi dubbio e il vostro ego dissiparsi”*<sup>1962</sup>. Molto influente sulle opinioni socio-politiche ed economiche di Gandhi era stata anche la tradizione di pensiero occidentale detta ‘utopista’, risalente al XIX secolo, che all’irrazionalità della mera corsa al profitto immediato<sup>1963</sup> aveva opposto il valore e la pratica della condivisione. In seguito, nel movimento anarchico non solo francese si erano costituite le ‘associazioni operaie di mutuo soccorso’ in cui ciascun lavoratore versava periodicamente una quota nella cassa comune, per attingervi poi, previa consultazione assembleare, in caso di bisogno: *“Gandhi disse di aver incontrato a Londra gli Anarchici indiani, di averne ammirato il coraggio, ma non i mezzi utilizzati per giungere ad una società più giusta”*<sup>1964</sup>.

Nell’economia iperfinanziarizzata, in cui le transazioni sfrecciano da un estremo all’altro del globo alla velocità della luce, solo il tempo conta: spazialmente i flussi di denaro, con l’introduzione anche delle monete virtuali, sono praticamente inafferrabili persino per le ben equipaggiate sentinelle statali. Tre possono essere, nel tetro scenario odierno di incessante guerra economica transettoriale, i rimedi ricavabili dalla dottrina gandhiana, comunque indissociabili da un percorso di coscientizzazione, responsabilizzazione e conversione individuale, come insegna l’esperienza dell’Arca<sup>1965</sup>.

---

<sup>1960</sup> Michel Marand, *L’économie gandhienne aujourd’hui*, in: Nouvelles de l’Arche, anno XLIV, n. 5, maggio-giugno 1996; p. 122.

<sup>1961</sup> Ibidem.

<sup>1962</sup> Ibidem, p. 124.

<sup>1963</sup> Franco Gesualdi ha così riassunto le tre principali strategie dell’economia capitalista: *“efficienza monetaria, ossia massima compressione dei costi e massima espansione dei ricavi [che] spinge verso lo sfruttamento del lavoro e il degrado dell’ambiente; concorrenza: nella visione capitalista l’economia è un campo di battaglia [...]; mercato, come unica modalità per soddisfare i nostri bisogni. [...] L’ossessione per la crescita e il disprezzo per i beni comuni ha portato il pianeta sull’orlo del collasso ambientale”*. [Fonte: Franco Gesualdi, *Economia solidale per un nuovo modello di sviluppo*, in: Gianluigi Giuliano, Fabrizio Nocera, Luciana Zingaro (a cura di), *Altra ComunicAzione: percorso sulla nonviolenza e sull’economia alternativa*, Ed. Nocera, Campobasso, 2008; p. 73]

<sup>1964</sup> Ibidem.

<sup>1965</sup> L’Arca rappresenta un ottimo esempio di organizzazione economica non-violenta, non imperniata cioè sul lucro. Sua colonna portante è il monito a *“non rompere il nesso che Dio e la natura hanno posto tra ciò che la bocca domanda e ciò che le mani possono produrre”*. I beni sono proprietà comune; ogni nuovo membro è tenuto a donare i suoi averi o alla comunità o a qualcun altro, ma non può possedere nulla di privato, così come chi esce non può avanzare pretese su alcunché, nemmeno su ciò che ha egli stesso fabbricato. Tutte le eredità e le donazioni ricevute da singoli compagni e compagnie confluiscono nella cassa condivisa. Tra componenti dell’Arca non circola denaro: ognuno offre in base alle proprie capacità e riceve, secondo i suoi austeri bisogni, cibo, vestiario, strumenti e alloggio. Ogni anno, in occasione della festa di San Giovanni, le risorse monetarie della comunità devono essere vuote, destinando il surplus ora ad opere di carità, ora per nuove fondazioni. Il lavoro agricolo, dovere di tutti rivolto all’obiettivo di un’autosufficienza crescente, è sempre stato improntato, almeno fino agli anni ’90, a tecniche semplici, accessibili e rispettose verso la natura; l’acquisto di merci da rivendere è bandito, tanto quanto impieghi salariati esterni. Ogni membro è invitato a dedicarsi nel corso della vita a più mestieri artigianali *“interessanti, vari, armoniosi, fortificanti, istruttivi, edificanti”* e ad evitare qualsiasi

Di primaria importanza è, innanzitutto, l'accettazione di uno o più lavori manuali da parte di tutti, ritenuto un 'sacro dovere' già da Tolstoj. Come lo stesso Kumarappa aveva osservato: *"togliendo al riso il suo strato periferico per raffinarlo, si provoca la terribile e mortale malattia del beri-beri. Allo stesso modo, chi vuole conservare del lavoro solo la parte piacevole si corrompe e perde le sue più alte facoltà"*<sup>1966</sup>. Non si tratta, pertanto, dell'alienante routine da 'neuroschiavi' con dita e occhi incollati a uno schermo, come è costretto a fare in modo disincantato e momentaneo anche chi scrive questa tesi, bensì di mestieri artigianali, agricoli e artistici ben più umili, necessari e nobili. Lungi dalla legittimazione del diritto di proprietà e dello sfruttamento, l'economia gandhiana riconosce esclusivamente il diritto al godimento dei frutti della terra e alla custodia dei mezzi di produzione. Lo stesso Shantidas aveva visto nella pigrizia di chi si sottrae al lavoro fisico, benefico per l'umano e la natura, l'origine dei 'Quattro Flagelli': *"non si cerca altro che una buona situazione: lavorare poco, guadagnare molto. Ciò basta per innescare la rivalità, da quella di due commercianti, a quella tra due nazioni"*<sup>1967</sup>. Lo strumento artigianale, si pensi all'arcolaio, era stato per Gandhi veicolo di emancipazione: il mulino manuale domestico potrebbe essere, nell'italica penisola odierna, un ottimo sostituto.

Un secondo rimedio economico, coniugato nella visione gandhiana alla semplificazione dei mezzi di produzione, può essere rintracciato nella critica all'utilizzo eccessivo delle macchine, causa di disoccupazione e dipendenza anche a livello interstatale: *"l'imperialismo, che esiste grazie alla schiavitù politica in cui mantiene i paesi, ha fatto della violenza il centro di qualunque attività economica umana"*<sup>1968</sup>. La collaborazione con elementi e cicli della natura, in primis suolo, acqua, vento e sole, induce invece all'umiltà (da humus), allo sviluppo dell'attenzione, alla prudenza, alla chiaroveggenza, alla lungimiranza.

In terzo luogo, la semplificazione progressiva della vita si traduce nella celebrazione della povertà volontaria, per la soppressione di qualsiasi miseria. Il vegetarianismo è, quindi, sulla scala ascendente di responsabilizzazione, il 'primo gradino', essendo il suo assunto centrale tanto elementare, quanto dirompente: se mi impossesso del superfluo, di beni non primari, quindi non essenziali, sto rubando al prossimo. Sin dal secondo dopoguerra, dunque, anche in direzione di sistemi economici alternativi, i 'dannati della terra' sono insorti ad ogni latitudine, non sempre annessi dal materialismo, né ricorrendo a metodi esclusivamente violenti. Il volume *'Nonviolent Political Economy'*<sup>1969</sup> offre, a tal riguardo, un raro contributo accademico di recente pubblicazione.

### **Economia politica non-violenta**

Tra gli insegnamenti dominanti assunti come credenze in ambito di economia politica figurano oggi le seguenti affermazioni: la crescita è sintomo di buona salute del sistema; la mano

---

sfruttamento, giacché *"si finisce per trattare gli umani come si tratta la natura"*. Come è raccontato nei paragrafi conclusivi del quinto capitolo, la situazione odierna in seno alle comunità dell'Arca è leggermente cambiata. [Fonti: Philippe Ferrand, *L'Arche et la voie communautaire*, in: Micheline Marin (a cura di), *La montée communautaire, Économie, Société, Non-violence* n.3, Maison Communautaire Diffusion du Livre de Paix, Parigi, 1971, pp. 15-25; *L'Arche: Éléments d'un monde non-violent*, Causse, Montpellier, 1964]

<sup>1966</sup> Joseph Kumarappa, *Philosophie du Travail*, in: Nouvelles de l'Arche, anno V, n. 1, ottobre 1956; p. 4.

<sup>1967</sup> Citato in: Michel Marand, *L'économie gandhienne aujourd'hui*, in: Nouvelles de l'Arche, anno XLIV, n. 5, maggio-giugno 1996; p. 126.

<sup>1968</sup> Joseph Kumarappa, *Philosophie du Travail*, in: Nouvelles de l'Arche, anno V, n. 1, ottobre 1956; p. 5.

<sup>1969</sup> Freddy Cante e Wanda Tatiana Torres (a cura di), *Nonviolent Political Economy: theories and applications*, Routledge, New York, 2019.

invisibile del mercato concorrenziale trasforma vizi privati in pubbliche virtù; egoismo e competitività, anche violenta, sono il motore tanto dell'evoluzione biologica, quanto del progresso tecnico e monetario; più è meglio che meno; la salvezza è possibile aumentando le spese pubbliche e private. Nonostante la tenacia del paradigma lockiano<sup>1970</sup>, innumerevoli voci eterodosse, impossibili da affrontare qui integralmente, si sono avvicinate. L'antropologo Marshall Sahlins<sup>1971</sup>, persuaso anch'egli dell'antinomia tra anarchia e violenza, ha mostrato come i modelli socio-economici convenzionali hanno configurato un mondo a immagine e somiglianza dell'utilitarismo borghese. Il filosofo Jon Elster ha proposto<sup>1972</sup> la 'teoria della costrizione suggestiva', che argomenta a favore della deprivazione volontaria di risorse, mentre diversi economisti in prevalenza occidentali, quali Kenneth Boulding<sup>1973</sup>, Nicholas Georgescu-Roegen<sup>1974</sup>, Edward J. Mishan<sup>1975</sup>, Ernst F. Schumacher<sup>1976</sup> e Serge Latouche<sup>1977</sup> hanno argomentato che l'opulenza è fortemente nociva per l'umanità e la natura, caldeggiando un'urgente inversione di rotta rispetto alla crescita. L'economia politica non-violenta, strettamente legata a quella anarchica<sup>1978</sup>, studia quelle interazioni fra potere organizzativo, ideologico, economico e politico che non generano devastazione per l'ambiente e la vita anche umana, promuovendo, in chiave altresì pedagogica, azioni non-violente collettive per la preservazione dei beni comuni e di un'alta qualità di vita nella sobrietà felice. La metodologia non deterministica di questo nascente campo di studi si divincola dalla mera scelta razionale, per integrare l'incertezza, la complessità, la sfera emozionale. Freddy Cante e Wanda Tatiana Torres hanno proposto, a tal riguardo, una schematica cornice illustrativa:

Relazione	Concetto	Teorie di riferimento
-----------	----------	-----------------------

<sup>1970</sup> In estrema sintesi, John Locke (1632-1704), padre del liberalismo moderno, riteneva che lo stato ha il potere-dovere di garantire che tutti gli esseri umani godano sotto la propria giurisdizione di pari libertà, diritti, opportunità e protezione. Nella 'condizione di natura' precedente, a base di caccia e raccolta (Locke aveva in mente le popolazioni native nord-americane), nessuna istanza superiore era incaricata di vigilare sulla prevenzione di abusi e comportamenti lesivi fra gli individui. Prezzo della costituzione dello stato fu, però, la cessazione dell'uguaglianza sociale. L'assenza di proprietà privata era considerata dall'economista un atto del tutto irrazionale, un ostacolo a crescita e sviluppo.

<sup>1971</sup> Marshall Sahlins, *The Western Illusion of Human Nature*, Prickly Paradigm Press, Chicago, 2008.

<sup>1972</sup> Jon Elster, *Ulysses Unbound*, Columbia University Press, New York, 2000.

<sup>1973</sup> Kenneth Boulding, *The Economics of the Coming Spaceship Earth*, in: Henry Jarret, *Environmental Quality in a Growing Economy*, John Hopkins University Press, Baltimore, USA, 1966; pp. 3-14.

<sup>1974</sup> Nicolas Georgescu-Roegen, *Energy and Economic Myths*, in: *Southern Economic Journal*, 1975; pp. 347-381.

<sup>1975</sup> Edward J. Mishan, *The Cost of Economic Growth*, Praeger, Londra, 1993.

<sup>1976</sup> Ernst F. Schumacher, *All the Small is Beautiful*, Harper & Collins, New York, USA, 1973.

<sup>1977</sup> Serge Latouche, *Degrowth*, *Journal of Cleaner Production*, 2010.

<sup>1978</sup> Cfr.: Rob Knowles, *Political Economy from Below: Economic Thought in Communitarian Anarchism, 1840-1914 (New Political Economy)*, Routledge, New York, 2004.



<b>Umanità-Natura</b>	Produzione	Bio-economia e Decrescita <sup>1979</sup> , Economia Ecologica, Economia Buddhista, Teoria Economica dello Svago.
	Appropriazione	Economia Gandhiana, Beni Comuni (Commons), Economia del Dono, Economia Politica dell'Amore.
	Benessere	Benessere universale della Natura e dell'Umanità.
<b>Società</b>	Distribuzione	Individualismo non-possessivo, Altruismo e Reciprocità, Economie della Solidarietà.
	Scambio	Modello dei flussi, Denaro Libero, Abolizione dei Debiti.
	Consumo	Onorare la vita, Buen Vivir.
	Decisioni e scelte	Democrazia Radicale, Anarchismo, Azione collettiva auto-organizzata, Complessità e Libera Volontà.
	Sicurezza e risoluzione dei conflitti	Azione Politica Non-violenta, Sistemi di difesa civili post-militari.

La storia dell'economia moderno-coloniale, dal diciassettesimo secolo in avanti, è coincisa quasi esclusivamente con il susseguirsi di soluzioni tecnologiche e la creazione di nuovi mercati per l'«homo œconomicus». La violenza ha sempre accompagnato questo processo: le stesse banche nazionali sono state «*fondamentalmente orientate al finanziamento della guerra e alla lotta all'inflazione*»<sup>1980</sup>. Le principali fonti di iper-profitto oligopolistico si ritrovano oggi nei settori del marketing, della finanza, dell'informatica. «*Chiari sintomi di un totalitarismo mercantile*»<sup>1981</sup> e consumismo deificato<sup>1982</sup>, indebitamento e miseria innescano un concatenamento globale di ingiustizie e disuguaglianze, malgrado le misure distributive talvolta liberali, talaltra social-democratiche. L'estrazione e la combustione di idrocarburi sin dall'inizio della rivoluzione industriale sta generando<sup>1983</sup> un accelerato surriscaldamento globale, all'origine, tra l'altro, di mutamenti climatici, estinzioni di specie animali e vegetali, desertificazione, alluvioni. Teorie e

<sup>1979</sup> Nel 2018 la 'Research and Degrowth Association' ha definito la decrescita come «*un ridimensionamento della produzione e del consumo che aumenta il benessere umano e permette le condizioni ecologiche e l'equità sul pianeta. Auspica un futuro in cui le società vivano entro i loro mezzi ecologici, con economie aperte, localizzate e risorse più equamente distribuite attraverso nuove forme di istituzioni democratiche. Tali società non dovranno più 'crescere o morire'. L'accumulazione materiale non occuperà più una posizione primaria nell'immaginario culturale della popolazione. Il primato dell'efficienza sarà soppiantato da un'attenzione alla sufficienza, così come l'innovazione non si focalizzerà più sulla tecnologia fine a se stessa, ma su nuovi dispositivi tecnici e sociali che ci consentiranno di vivere in maniera conviviale e frugale*». [Fonte: <https://degrowth.org>]

<sup>1980</sup> Kozo Torasan Mayumi, *Money, credit and interest in light of unconventional perspective*, in: Freddy Cante e Wanda Tatiana Torres (a cura di), *Nonviolent Political Economy: theories and applications*, Routledge, New York, 2019; p. 27.

<sup>1981</sup> Ibidem, p. 3.

<sup>1982</sup> Cfr.: John Kenneth Galbraith, *The Affluent Society*, Mentor Book, New York, 1958.

<sup>1983</sup> Cfr.: Naomi Klein, *This Changes Everything*, Simon & Schuster, New York, USA, 2014. La Terra dipende dalla fonte esogena dei massicci flussi di energia pulita provenienti dal sole e da limitate fonti endogene di combustibili fossili accumulatisi per milioni di anni dalla decomposizione di materia vegetale, prevalentemente corteccia d'albero. La fotosintesi, quindi, è stata fino all'involuzione industriale il principale meccanismo di autoregolazione naturale per la perpetuazione della vita animale e umana sul pianeta, come da alcuni anni denuncia il movimento 'Extinction Rebellion'.

modelli economici classici e neoclassici, antropocentrici, ‘urbano-centrici’, riduzionisti e ‘paternalisti’ verso le classi meno abbienti, non hanno scalfito un capitalismo sempre piú aggressivo, per effetto soprattutto della cinquantennale offensiva neoliberista a colpi di ‘Washington Consensus’. Principali ideologi di questa visione, secondo cui contano solo la massimizzazione dei profitti e l’accumulazione illimitata di capitale, sono stati Milton Friedman e Frederick von Hayek<sup>1984</sup>; un’ammissione di quest’ultimo lascia intendere una dittatura non è incompatibile con il rispetto della proprietà privata: “*liberalismo e democrazia, benché compatibili, non sono la stessa cosa. Il primo è interessato all’estensione del potere governativo, il secondo a chi detiene questo potere*”<sup>1985</sup>. Idee centrali della Scuola di Chicago e istituti affini, spesso animati da studiosi di ‘teorie dei giochi’ al soldo delle maggiori potenze militari, sono: tutto ha un prezzo e un sostituto, quindi un potenziale mercato; giustizia sociale e scambi volontari sono da evitare, perché controproducenti. Altri autori hanno intrapreso studi sugli aggregati economici, sull’azione collettiva, sulla scelta sociale, sul ‘welfare’ e sulla ‘governance’ dei bacini di risorse comuni, tra cui John Maynard Keynes<sup>1986</sup>, John Kenneth Arrow<sup>1987</sup>, Elinor Ostrom<sup>1988</sup>, Thomas Schelling<sup>1989</sup>, Amartya Sen<sup>1990</sup>. Non è chiaro cosa intenda quest’ultimo in riferimento alla ‘fioritura’ del potenziale umano entro i limiti ecologici di un pianeta finito, ma il suo approccio detto delle ‘capabilities’ coniuga la conservazione dell’ambiente con una serie di bisogni umani fondamentali culturalmente determinati e riconosciuti come una mappa dallo ‘stato di welfare’.

La violenza tra umani e verso la natura sarebbe ridotta al minimo in uno scenario di economia politica non-violenta, dove la sfera economica (amministrazione della ‘casa comune’) diventerebbe un sotto-insieme dell’ecologia: parafrasando Gandhi, la natura offre il necessario per i bisogni di tutti, ma non per l’avidità di ciascuno. Si contemplerebbe, inoltre, l’abolizione del debito, il disarmo totale<sup>1991</sup>, limitazioni su attività industriali e consumi (in direzione, ad esempio, del riciclaggio),

---

<sup>1984</sup> Nell’opera ‘La strada verso la schiavitù’ del ’44, Hayek aveva messo in guardia contro i rischi del collettivismo. Nell’opera successiva ‘La costituzione della libertà’ (1966) rinnegò la nozione di giustizia sociale, sostenendo che il mercato creerebbe spontaneamente ordine sociale. Restava, comunque, favorevole ad uno stato minimo come istanza coercitiva necessaria per prevenire, vietare e punire atti lesivi tra privati, nonché per supplire a quei servizi sociali che il mercato non riesce a coprire.

<sup>1985</sup> Friedrich Hayek, *The Principles of Liberal Social Order*, Il Politico, 1966; pp. 101-108.

<sup>1986</sup> John M. Keynes, *The General Theory of Employment, Interest and Money*, Encyclopedia Britannica, Chicago, 1990.

<sup>1987</sup> John Kenneth Arrow, *Social Choice and Individual Values*, Yale University Press, 1963.

<sup>1988</sup> Elinor Ostrom, *Governing the Commons: The Evolutions of Institutions for Collective Action*, Cambridge University Press, 1991. L’economista ha svolto, insieme ai suoi collaboratori, monumentali ricerche sul campo in tutto il mondo in cui dimostra la spiccata capacità di comunità contadine e indigene, resistenti alla corruzione e al ‘divide et impera’ di governi e transnazionali, di fissare in autonomia regole per la preservazione delle risorse comuni, quindi dell’ambiente naturale in cui abitano.

<sup>1989</sup> Thomas Schelling, *Micromotives and Macrobehavior*, Norton & Co., Londra, 2006.

<sup>1990</sup> Amartya Sen, *Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory*, in: *Philosophy and Public Affairs*, 1977; pp. 317-344; *The Idea of Justice*, Harvard University Press, Boston, 2009; *Collective Choice and Social Welfare*, Harvard University Press, Boston, 2017.

<sup>1991</sup> Personaggio di spicco in Italia sul tema del disarmo è stato senz’altro Carlo Cassola (1917-1987), fondatore nel 1977 della Lega per il Disarmo Unilaterale e promotore di iniziative confluite nel 2014 nella rete dei Disarmisti Esigenti e nella Campagna per l’abolizione delle armi nucleari, premio Nobel per la pace nel 2017. Tra i meriti maggiori di questa longeva esperienza politica vi è stata l’opera di sensibilizzazione sul nesso tra opposizione alla logica dei blocchi, antimilitarismo (che nella storia dei movimenti sociali italiani sembra abbia avuto un’interessante assonanza con la non-violenza) e lotta ecologista. [Fonte: Alfonso Navarra, *Ecologia e disarmo*, in: Maria Elena Bertoli (a cura di), *La nonviolenza al tempo del coronavirus*, Quaderni Satyagraha n. 37, Centro Gandhi Edizioni, Pisa, 2020; pp. 137-155]

un'autosufficienza<sup>1992</sup> frugale, l'espansione della proprietà collettiva, il superamento dell'individualismo atomizzante, il ridimensionamento esistenziale del lavoro quale mezzo e non come fine ossessivo, la produzione artigianale e agricola organica, l'uso di energie pulite, la “neutralizzazione della classe politica [...], affinché sia compatibile con processi politici più vicini alla democrazia diretta e radicale, quindi con l'anarchia”<sup>1993</sup>. La cooperazione fraterna sarebbe incentivata e le attività economiche predatorie soppresse, insieme allo sfruttamento parassitario; scelte libertarie, originali, sorprendenti, imprevedibili e incontrollabili da qualsiasi centro di potere, si susseguirebbero, malgrado i “progetti ingegneristici totalizzanti che ambiscono ad addomesticare gli esseri viventi”<sup>1994</sup>. Le generazioni occidentali odierne, come la progenie del dopoguerra, continuano ad essere, come evidenziava Walter Benjamin<sup>1995</sup>, carnefici della loro stessa discendenza, giacché preferiscono non riconoscere i palesi limiti dello sviluppo<sup>1996</sup>, continuando a nuocere tanto alla natura nell'umanità, quanto all'umanità nella natura. Epigoni<sup>1997</sup> socialisti e comunisti di Marx hanno puntato alle cause dello sfruttamento, all'accumulazione originaria, al reddito universale garantito, convergendo poi con il neoliberismo sulla riduzione della burocrazia statale. Hirschman<sup>1998</sup> ha distinto, a tal proposito, due generi di conflitti sociali: quelli scomponibili e negoziabili da quelli inconciliabili, radicati in profonde divergenze quanto a valori e codici culturali. Mentre paesi centrali e popolazioni inurbate, grazie ai loro surplus, restano adagiati sull'illusione della ‘normalità’, paesi periferici ed aree contadine percepiscono più direttamente le alterazioni nella qualità e nella disponibilità delle risorse naturali. Non è un caso, quindi, se Michael Mann<sup>1999</sup> ha enfatizzato i dissidi invisibili in cui si nasconde il lato oscuro della democrazia. L'autoinganno della crescita illimitata persiste, ma ormai senza più pretese di inconfutabilità: numerose sono, infatti, le sfide all'egemonia della modernizzazione capitalista, con cui la scienza occidentale vorrebbe assurgere al rango di sola

---

<sup>1992</sup> È stato interessante ritrovare echi anarchici anche nelle affermazioni di un economista contemporaneo italiano, di orientamento tutt'altro che ‘antistatalista’, illustre fautore di una teoria generale di economia solidale da lui identificata con quella pubblica (caldeggiando, ad esempio, già vent'anni fa' l'introduzione di un ‘reddito di cittadinanza’ universale), a proposito degli “autosufficienti, gente, cioè, che riesce a vivere di autoproduzione senza entrare mai in un negozio o in un supermercato. [...] È proprio contro di loro che il sistema si accanisce di più perché se da una parte non hanno soldi per comprare, dall'altra hanno la colpa di basare la propria sopravvivenza su risorse che possono essere utilizzate dai mercanti per produrre beni da vendere a ricchi consumatori lontani”. [Fonte: Franco Gesualdi, *Economia solidale per un nuovo modello di sviluppo*, in: Gianluigi Giuliano, Fabrizio Nocera, Luciana Zingaro (a cura di), *Altra Comunicazione: percorso sulla nonviolenza e sull'economia alternativa*, Ed. Nocera, Campobasso, 2008; p. 77]

<sup>1993</sup> Freddy Cante e Wanda Tatiana Torres (a cura di), *Nonviolent Political Economy: theories and applications*, Routledge, New York, 2019; p. 5.

<sup>1994</sup> Ibidem, p. 6.

<sup>1995</sup> Walter Benjamin, *On the Concept of History*, Classic House Books, New York, 2009.

<sup>1996</sup> Cfr.: Donella Meadows, Jorgen Randers e William Behrens, *The Limits to Growth*, Universe Books, New York, 1972.

<sup>1997</sup> Cfr.: David Harvey, *The Limits to Capital*, Verso, Boston, 2007; Michal Kalecki, *Class Struggle and the Distribution of National Income*, Kyklos, 1971; Piero Sraffa, *Production of Commodities by means Commodities*, Cambridge University Press, Londra, 1960; Philippe Parijs, *Real Freedom for All: What (if Anything) Can Justify Capitalism?*, Oxford University Press, 1997; Paul Burkett, *Marxism and Ecological Economics: Towards a Red and Green Political Economy*, Brill Leiden, Boston, 2006.

<sup>1998</sup> Cfr.: Albert Hirschman, *Exit, Voice and Loyalty: responses to decline in firms, organizations and states*, Harvard University Press, 1970; *A Propensity to Self-subversion*, Harvard University Press, 1998; *Shifting Involvements: Private Interest and Public Action*, Princeton University Press, 2002.

<sup>1999</sup> Michael Mann, *The Dark Side of Democracy: Explaining Ethnic Cleansing*, Cambridge University Press, 2005.

salvatrice. Ancora irretiti da tale suggestione, i teorici dello ‘stato stazionario’<sup>2000</sup> ritengono possibile una crescita ritmata dall’equilibrio dinamico tra estrazioni/immissioni ed emissioni. I ‘realisti apocalittici’, invece, evidenziano l’entropia in incremento sul pianeta, in virtù della seconda legge della termodinamica, secondo cui in un sistema finito e isolato, quale la Terra, il calore può solo dissiparsi e il caos non può che aumentare, finché la ricombinazione delle diverse densità di energia e materia non raggiunge una nuova conformazione, forse anche sfavorevole alla vita come si è evoluta sinora: in quest’ottica, nemmeno una decelerazione economica potrebbe impedire l’annichilimento. Nell’immediato, tuttavia, si impone una riconsiderazione dell’incidenza umana sugli equilibri biosferici, che se lasciata incontrollata e incatenata al dissennato tenore di vita occidentale, ormai globalizzato, trasformerà sempre più materia/energia a bassa entropia in materia/energia ad alta entropia, conducendo alla catastrofe ecosistemica<sup>2001</sup> e al ‘biocidio’. Implicazione rilevante di questo ragionamento è la raccomandazione affinché “*l’attività economica sia condotta alla degenerazione verso livelli compatibili con una ‘riserva solare’, giacché l’unico elemento che impedisce alla terra di essere un sistema chiuso è il sole*”<sup>2002</sup>. Dal punto di vista di Mauro Bonaiuti<sup>2003</sup>, sussisterebbero almeno sette maggiori limiti naturali alla crescita economica:

- Il processo economico è intrinsecamente e irreversibilmente entropico;
- Il circolo apparentemente virtuoso tra offerta (innovazione tecnica e divisione del lavoro) e domanda (espansione del mercato e consumo) accelera in realtà la degradazione naturale, esercitando una pressione eccessiva;
- Come in natura le dimensioni di un organismo sono della massima importanza, così in economia organizzazioni grandi o piccole presentano strutture diverse;
- I sistemi naturali sono eterogenei e consentono lo sviluppo di specie diverse: giacché non massimizzano le variabili, essi evitano gli eccessi di una crescita economica sfrenata;
- Gli scopi dei sistemi biologici sono molteplici e non circoscritti, come per la violenta economia moderno-coloniale, alla mera utilità;
- Comportamenti competitivi e cooperativi sono compresenti in natura, con ambienti dove il potenziale espansivo e la concentrazione di abbondanza variano notevolmente;
- Gli organismi naturali fanno costantemente esperienza di un apprendimento adattativo essenziale per la loro sopravvivenza.

Si deduce, quindi, che, nonostante sin dal ‘Rapporto Brundtland’<sup>2004</sup> siamo stati indotti a credere il contrario, il capitalismo è “*ecologicamente insostenibile e la speranza di renderlo sostenibile è la più dannosa illusione del pensiero politico, sociale ed economico contemporaneo*”<sup>2005</sup>. La galoppante e

---

<sup>2000</sup> Varie soluzioni si ricollegano, più o meno ambiziosamente, a queste teorie da ‘apocalissi evitabili’: l’utopia, immaginata da John Stuart Mills, di nazioni con gusti e valori pacifici, dedite alla crescita intellettuale; una riduzione drastica della crescita del capitale, delle rendite e della popolazione mondiale; una stabilizzazione demografica con promozione di energie rinnovabili e tecniche per la cattura del carbonio in eccesso.

<sup>2001</sup> Cfr.: Herman Daly, *The Economics of the Steady State*, American Economic Review, 1974; Kozo Mayumi e John M. Gowdy, *Bioeconomics and Sustainability*, Elgar Publishing Limited, 1999.

<sup>2002</sup> Marco Paulo Vianna Franco, *Sustainable consumption and ecological sufficiency*, in: Freddy Cante e Wanda Tatiana Torres (a cura di), *Nonviolent Political Economy: theories and applications*, Routledge, New York, 2019; p. 129.

<sup>2003</sup> Mauro Bonaiuti, *From Bioeconomics to Degrowth: Georgescu-Roegen’s ‘New Economics’ in Eight Essays*, Routledge, New York, 2011.

<sup>2004</sup> World Commission on Environment and Development, *Our Common Future*, 1987.

<sup>2005</sup> Luiz Marques, *Capitalismo e Colapso Ambiental*, Unicamp, Campinas, 2016; p. 529.

proteiforme retorica del ‘green capitalism’ non sovverte né la tecnocrazia, né le strutture istituzionali, né la società dei consumi, né l’immaginario orientato al profitto, perpetuando così il ‘paradosso di Jevons’: qualsiasi promessa di risparmio energetico o riduzione dell’inquinamento grazie a innovazioni introdotte sul mercato sarà istantaneamente sconfessata dall’aumento degli acquisti, forse persino più dannosi, di prodotti ‘eco-compatibili’. Giacché concerne il fondamento materiale delle interazioni sociali e delle relazioni di potere, quanto a estrazione, produzione, distribuzione, consumo e smaltimento delle ricchezze naturali trasformate, l’economia politica non può prescindere dalla dimensione ecologica, come aveva intuito lo stesso Marx<sup>2006</sup> e argomentato Podolinsky nella sua diatriba<sup>2007</sup> con Engels. Ciononostante, le ripercussioni economiche sull’ambiente sono state sistematicamente ‘esternalizzate’. Il contributo forse più decisivo di un’economia politica non-violenta sarebbe, pertanto, un ripensamento radicale della generazione di valore, d’intesa con economia morale, filosofia politica ed antropologia: investigazione su fonti culturali e relazioni di potere che legittimano, nei vari contesti, convinzioni e pratiche economiche. Ricerche<sup>2008</sup> in questi ambiti sono state dedicate alle varie forme di insubordinazione (obiezione di coscienza, disobbedienza civile, non-cooperazione economica) da parte di soggetti individuali e collettivi che rifiutano complicità con transazioni inique o violente. Boulding<sup>2009</sup> ha identificato tre varianti di potere: il potere minaccioso, che usa strategicamente la violenza potenziale; il potere economico, basato sull’abilità di comprare le volontà altrui per mezzo di incentivi e corruzione; il potere integrativo, che si avvale di doni, ideali e progetti. Ebbene, seguendo questa tipologia, mentre l’economia convenzionale si basa sulle prime due, quella non-violenta è più incline ad “azioni volontarie amorevoli e verso una pedagogia che sostiene la cooperazione”<sup>2010</sup>. In un altro scritto<sup>2011</sup>, l’economista inglese ha osservato l’esistenza di transazioni economiche sia unidirezionali, quali le tasse, le estorsioni, le rapine, che sono ripagate per paura, sia bidirezionali nello scambio tra dare e ricevere; queste ultime, tuttavia, sono considerate dalle teorie dominanti come ostacoli alla competizione motivata dall’interesse, addirittura preferenze malevole. L’amore, inteso nell’accezione economica come reciprocità<sup>2012</sup>, regalo, sovvenzione, implica un dare libero e volontario senza ricevere, o al limite con l’aspettativa che il ricevente sarà generoso con altri in futuro. Esso costituisce, quindi, il sentimento cruciale non solo per la promozione della giustizia<sup>2013</sup>, ma anche

---

<sup>2006</sup> “Qualsiasi progresso nell’agricoltura capitalistica è un progresso nell’arte di derubare non solo il lavoratore, ma anche il suolo”. [Fonte: Karl Marx, *The Capital: A Critique of Political Economy*, Cossimo Classics, New York, 1970 (1867-1883); p. 555]

<sup>2007</sup> Cfr.: Joan Martinez-Alier e Klaus Schlupman, *Ecological Economics: Energy, Environment and Society*, Basil Blackwell, Oxford, 1987.

<sup>2008</sup> Cfr.: James Scott, *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*, Yale University Press, 1976; *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*, Yale University Press; *Two Cheers for Anarchism: Six Easy Pieces on Autonomy, Dignity and Meaningful Work and Play*, Princeton University Press; Michael Sandel, *What Money Can’t Buy: The Moral Limits of Markets*, Farrar, Strauss and Giroux, New York, 2012.

<sup>2009</sup> Kenneth Boulding, *Three Faces of Power*, Sage, London, 1989.

<sup>2010</sup> Freddy Cante e Wanda Tatiana Torres (a cura di), *Nonviolent Political Economy: theories and applications*, Routledge, New York, 2019; p. 17.

<sup>2011</sup> Kenneth Boulding, *The Economy of Love and Fear*, Wadsworth Publishing Company, New York, USA, 1973.

<sup>2012</sup> Il sociologo peruviano Anibal Quijano, tra gli iniziatori di spicco degli studi de-coloniali, ha offerto una definizione a nostro parere molto significativa di reciprocità come “uguaglianza nella diversità, con relazioni orizzontali fra varie identità, che assume una responsabilità condivisa per la nostra relazione verso il mondo e l’universo”. [Fonte: Anibal Quijano, *Solidaridad y capitalismo colonial/moderno*, Otra Economía, 2008; p. 15]

<sup>2013</sup> Cfr.: Martha Nussbaum, *Political Emotions: Why Love Matters for Justice*, Harvard University Press, 2015.

affinché processi sociali cooperativi si cementino grazie al sostegno incondizionato di donatori magnanimi e altruisti. Una postura non-violenta propone altresì l'espansione delle prospettive di scelta dei soggetti economici, non più trattati come cavie passive rispetto all'influenza di propensioni, capricci<sup>2014</sup> e incentivi selettivi, ma come attrici in grado, tanto quanto gli altri esseri viventi, di cambiare preferenze rispetto al passato, inscrivendo per di più le proprie decisioni quotidiane in valori, ideologie e progetti di vita a lungo termine<sup>2015</sup>, anche a costo di rischi e sacrifici 'anti-economici'.

In seno alle contemporanee discipline occidentali primaria importanza è conferita alla triade composta da teoria della scelta razionale, teoria dei giochi e teoria dell'azione collettiva. La prima riguarda in che modo le scelte umane individuali o collettive possono essere valutate come 'razionali'. La seconda, estesa a molti altri campi disciplinari, deriva dalla matematica e concerne in particolar modo la distinzione tra interazioni cooperative e non-cooperative. La terza, particolarmente rilevante per il paradigma non-violento, si concentra sulle condizioni che rendono possibile un accordo tra attori politici in presenza di 'free-riders', soggetti cioè intenzionati a raggiungere i propri obiettivi senza pagare il prezzo dovuto o previsto. Da quest'ultimo filone, che fa capo al lavoro di Olson<sup>2016</sup> e sviscera la relazione fra razionalità individuale e collettiva<sup>2017</sup>, l'attenzione è gradualmente slittata sull'azione collettiva emergente'. Adoperato per la prima volta nella seconda metà dell'Ottocento nell'ambito dell'ecologia, il concetto di 'emergenza' supplisce all'assenza di chiarezza nell'individuazione dell'elementare rapporto di causalità tra due o più fenomeni (una causa-un effetto; una causa-più effetti; più cause-un effetto; assenza di nesso causa-effetto). Derivante dalla teoria della complessità, ossia lo studio di sistemi e comportamenti "caratterizzati da instabilità, fluttuazioni, perturbazioni, incertezza e non-linearità"<sup>2018</sup>, aperti quindi a più esiti possibili, esso è strettamente legato al principio di adattamento progressivo. Diventa possibile, dalla prospettiva dell'azione collettiva emergente e impiegando nozioni quali 'intelligenza distribuita' e 'auto-organizzazione', immaginare strategie acefale e direzioni senza capi; essa ha innescato parimenti una trasformazione delle categorie stesse di spazio e tempo, come conseguenza soprattutto della diffusione capillare di tecnologie informatiche e digitali, ma senza sciogliere i nodi della perseveranza condivisa nella prassi collaborativa e dell'esclusione dei 'free-rider'.

Simili considerazioni si inscrivono nel fiorente panorama di idee e sperimentazioni economiche alternative e solidali, non da ultime la filosofia 'Ubuntu'<sup>2019</sup> e il variegato eco-femminismo<sup>2020</sup>. Alla

---

<sup>2014</sup> I modelli economici incentrati sulla teoria della 'mano invisibile', quale metafora del mercato, fra cui quelli elaborati da Adam Smith, David Hume e Bernard Mandeville partono dall'assunto che quella umana è una specie edonista e viziosa, talvolta anche sadica o masochista, ma sempre e solo interessata a massimizzare il piacere e minimizzare il dolore.

<sup>2015</sup> Cfr.: Tomas Sedlacek, *Economics of Good and Evil: The Quest for Economic Meaning from Gilgamesh to Wall Street*, Oxford University Press, 2013.

<sup>2016</sup> Mancur Olson, *The Logic of Collective Action*, Harvard University Press, 1965.

<sup>2017</sup> Secondo la teoria classica della scelta collettiva, la razionalità dell'individuo non è da sola sufficiente perché si generi una razionalità collettiva. Essa si sofferma su questioni quali la natura volontaria o istituzionale dello stimolo all'azione, la sua prevedibilità, l'incidenza delle dimensioni dei gruppi deliberanti, della libertà, dei bisogni, della sofferenza, la trasferibilità degli effetti benefici, il ruolo della simmetria o meno di informazioni detenute e messe in circolazione.

<sup>2018</sup> Carlos Eduardo Maldonado, *Emergent collective action: Complexifying the world*, in: Freddy Cante e Wanda Tatiana Torres (a cura di), *Nonviolent Political Economy: theories and applications*, Routledge, New York, 2019; p. 66.

<sup>2019</sup> Adoperata per la prima volta in ambito politico da Nelson Mandela nella lotta contro il regime di apartheid e per la successiva riconciliazione nazionale, l'espressione 'Ubuntu', comune a varie lingue bantu, significa letteralmente: "Io sono ciò che sono grazie a ciò che siamo tutti".

loro confluenza è emerso l'imperativo dell'efficienza ecologica, definibile come “*la restrizione volontaria dei consumi individuali motivata [...] dalla responsabilità verso il futuro dell'umanità e delle specie non-umane*”<sup>2021</sup>. L'ecologia politica, lo studio cioè dei conflitti imputati a ragioni di distribuzione ecologica, abbraccia il campo di riflessioni sulla giustizia ambientale, inerente in particolare le connessioni tra disuguaglianze di potere, dinamiche di discriminazione e degrado nel quadro della cavalcante crescita economica, nonché gli effetti di redistribuzione dei redditi e sradicamento della miseria sull'ambiente; proposte di politiche pubbliche in tal senso riguardano comunemente la sicurezza energetica e alimentare. In sintonia con simili ricerche vi è anche lo slancio normativo dei teorici della decrescita, “*decolonizzazione del dibattito pubblico dall'idioma dell'economicismo e per l'abolizione della crescita economica quale obiettivo sociale*”<sup>2022</sup>, verso un orizzonte di condivisione, semplicità, convivialità e cura. Un'economia politica non-violenta impone, inoltre, la soppressione, o quanto meno l'incisiva riduzione della pubblicità, fabbrica di desideri indotti su cui si impenna il commercio. Al fermento accademico e scientifico si sono aggregati negli ultimi decenni scritti e pratiche ispirate da svariate sorgenti di sapienza andina e amazzonica, coagulati politicamente nei vibranti movimenti di promozione del ‘buen vivir’: trasposizione in spagnolo dell'espressione quechua ‘Sumak Kawsay’ dal significato di ‘vita in pienezza’. La Natura, essere vivente, è riconosciuta come soggetto di diritto<sup>2023</sup>; autonomia locale e uso rigenerativo delle risorse diventano esclusivo appannaggio di piccole comunità locali e solidali. Motivazioni e visioni affini hanno ispirato i regnanti del Bhutan a dichiarare nel 2013 il perseguimento della felicità quale esplicito obiettivo e indicatore (‘Felicità Nazionale Lorda’) di politica pubblica, volto al soddisfacimento dei bisogni materiali e spirituali di ciascun suddito; non sorprende, quindi, che tra le due più autorevoli voci<sup>2024</sup> ad aver illustrato nell'ultimo secolo il concetto di economia buddhista vi sia proprio uno di loro. Ernst Friedrich Schumacher, economista inglese di origine tedesca, è stato autore nel 1973 del celebre ‘Piccolo è bello’<sup>2025</sup>. Dapprima consulente per vent'anni presso il National Coal Board, dopo vari viaggi in Asia, specialmente in Birmania, approfondì la sua conoscenza della dottrina gandhiana e decise di consacrarsi, da conferenziere e scrittore, alla ricerca sul rapporto tra economia e non-violenza, in chiave ecologista e pacifista. Conscio della cecità di un paradigma convenzionale, imperniato su massimizzazione del profitto, fabbricazione di desideri, apertura di mercati, strumentalizzazione del mondo ed ‘etica’ dell'interesse egoistico, individuò nel Nobile Ottuplice Sentiero e, in particolare, nel principio dei ‘retti mezzi di sussistenza’ l'asse portante di un modello economico del benessere realmente alternativo, indirizzato dall'etica buddhista. Il lavoro<sup>2026</sup>,

---

<sup>2020</sup> Un articolo molto ricco a tal riguardo si trova al seguente collegamento: <https://fr.wikipedia.org/wiki/Écoféminisme>.

<sup>2021</sup> Peter Heindl e Philipp Kanschik, *Ecological sufficiency, individual liberties and distributive justice: implications for policy-making*, *Ecological Economics*, n. 126, 2016; pp. 42-50.

<sup>2022</sup> Giorgos Kallis, Federico Demaria e Giacomo D'Alisa (a cura di), *Degrowth: A Vocabulary for a New Era*, Routledge, Abingdon, Regno Unito, 2015.

<sup>2023</sup> Cfr.: Eduardo Gudynas, *Avances y ensayos sobre el reconocimiento jurídico de una naturaleza con derechos*, *Derecho Ambiental*, anno XXV, n. 1, novembre 2018; p. 11.

<sup>2024</sup> Cfr.: Claire Brown, *Buddhist Economics: An Enlightened Approach to Dismal Science*, Bloomsbury Press, New York, 2017.

<sup>2025</sup> Ernst Friedrich Schumacher, *Piccolo è bello: uno studio di economia come se la gente contasse qualcosa*, Mursia, Milano, 2019 [1973].

<sup>2026</sup> Schumacher identifica nel lavoro tre funzioni basilari: l'opportunità per l'individuo di usare e sviluppare le proprie facoltà; la possibilità di superare l'egocentrismo, collaborando con altri per il perseguimento di obiettivi comuni; il ricavo dei beni e dei servizi necessari per la vita.

la tecnologia<sup>2027</sup>, l'occupazione<sup>2028</sup>, la gestione delle risorse naturali<sup>2029</sup> sono fra i temi da lui maggiormente esaminati: grazie alle sue chiare argomentazioni possiamo comprendere perché frugalità volontaria e spiritualità non-violenta possono contribuire fortemente alla riduzione dei consumi e alla localizzazione dei circuiti economici. Ispirandosi a Gandhi, elogiato come 'il più importante insegnante economico oggi', approvava "i macchinari se fossero stati d'aiuto al lavoro qualificato, piuttosto che rimpiazzarlo; persino l'elettricità poteva essere decentralizzata"<sup>2030</sup>.

Il Venerabile Payutto, monaco buddhista thailandese, ha pubblicato nel 1994 un'accurata disamina<sup>2031</sup> dedicata allo stesso tema. L'economia moderno-coloniale, mantenendosi pressoché estranea alla sfera etica, quindi priva di un fondamento metafisico, rischia a lungo andare di tradurre la propria ristrettezza di visione nell'incapacità di affrontare problemi sociali ed ambientali. Le attività economiche, secondo questa interpretazione del Buddhadharma, dovrebbero "avere ben poco a che fare con il consumo senza freni e la crescita economica"<sup>2032</sup>. Esse possono essere motivate o dal desiderio, impossibile da appagare, di oggetti sensoriali piacevoli, oppure dall'aspirazione positiva al benessere proprio e altrui: solo questo secondo movente può condurre al retto sforzo. L'intenzione, quindi, è il discrimine di eticità per qualsiasi decisione economica, che include una triplice responsabilità sull'individuo, sulla società e sull'ambiente: quando i tre piani sono in armonia, il principio di moderazione è rispettato e i cinque bisogni essenziali (cibo, indumenti, alloggio, salute, educazione) sono assicurati, un benessere di base può dirsi effettivamente raggiunto. Può apparire evidente, dopo questa breve esposizione, in che modo l'economia politica non-violenta intercetti l'articolato dibattito sull'etica imprenditoriale. Va da sé che economia e società siano sfere simbiotiche; è stato osservato<sup>2033</sup> che organizzazioni commerciali, industriali e finanziarie ottengono, se orientate alla cura, una ricompensa relativamente maggiore rispetto a competitori eticamente insensibili, grazie all'instaurarsi di legami di mutuo sostegno fra proprietari, amministratori,

---

<sup>2027</sup> Affinché l'umano possa estrinsecare al meglio le proprie abilità, un insieme di 'tecnologie intermedie' è caldeggiato, a metà strada fra pratiche consuetudinarie non economiche e le soluzioni 'high-tech' che offrono occupazione solo a pochi. Le raccomandazioni di Schumacher risultano, a tal proposito, tanto ambigue, quanto attuali. Sugeriva, infatti, che qualsiasi tecnologia semplice, su piccola scala, dal 'volto umano', non automatizzata e in grado di offrire un senso all'anima umana dovesse essere considerata non-violenta. L'era di 'smartphone', 'nano-tecnologie', 'social network' e 'intelligenza artificiale' non era ancora sopraggiunta sui mercati civili, ma i plurimiliardari lucranti su queste innovazioni avrebbero trovato in discorsi simili ottimi appigli propagandistici da distorcere e piegare a proprio favore. Anche la sua definizione di economia buddhista, intesa come 'studio sistematico sulle strategie per ottenere fini prestabiliti con il minimo di mezzi', potrebbe sollevare perplessità se non inducesse a riflessioni su obiettivi e strumenti.

<sup>2028</sup> Nessuno è un'isola, si afferma da tempo immemore. L'interdipendenza cosmica aiuta l'individuo a comprendere che può realizzarsi solo vivendo e lavorando armoniosamente in una comunità. La pianificazione economica ispirata dal Buddhadharma, quindi, può creare e garantire piena occupazione, diversamente dalle pratiche occidentali che generano e manipolano la disoccupazione come leva macroeconomica.

<sup>2029</sup> L'etica buddhista non è antropocentrica: verso la natura e tutti gli esseri viventi, che prima o poi in una delle infinite vite precedenti sono state 'nostre madri', è doveroso mostrare responsabilità e compassione, così da incidere anche sui comportamenti economici. Priorità sarà, pertanto, accordata all'oculato utilizzo estrattivo e produttivo di risorse quanto più rinnovabili e locali possibile, per soddisfare solo bisogni locali ed evitando il commercio su grande scala latore di dipendenza dall'estero.

<sup>2030</sup> Mark Shepard, *The Community of the Ark*, Simple Productions, Arcata, California, USA; 1990; p. 39.

<sup>2031</sup> Prayudh Payutto, *Buddhist Economics: a Middle Way for the Market Place*, Buddhadharma Foundation, Bangkok, 1994.

<sup>2032</sup> Gábor Kovács, *Buddhist principles for a non-violent economy*, in: Freddy Cante e Wanda Tatiana Torres (a cura di), *Nonviolent Political Economy: theories and applications*, Routledge, New York, 2019; p. 181.

<sup>2033</sup> Cfr.: Luk Bouckaert e Laszlo Zsolnai, *Handbook of Spirituality and Business*, Palgrave Macmillan, 2011.



impiegati, clienti e appaltatori. Anche i dirigenti di qualsiasi soggetto economico attivo sul mercato o nella cooperazione internazionale, come si sostiene sin dall'epoca di Éméric Crucé<sup>2034</sup> fino a ricerche piú recenti<sup>2035</sup>, possono favorire la pace interpersonale e mondiale se “*ascendono sulla scala dell'eccellenza morale*”<sup>2036</sup>. Conseguire un impatto benefico sull'ambiente naturale e umano in cui si opera è il nucleo della cosiddetta ‘responsabilità sociale d'impresa’, verso la quale l'ideologia dominante è maldisposta. Il ragionamento sotteso è il seguente: se proposito dell'attività economica è produrre effetti positivi sul contesto circostante e se la pace irradiata è centrale nella valutazione di impatto, scopo primario dell'impresa sarà promuovere la pace. Non occorrono astruse elucubrazioni, comunque, per capire che diplomazia e affari sono sempre stati strettamente interconnessi. In seno al trentennale dibattito sul concetto di sviluppo sostenibile, costruito sulle tre ben note coordinate (economica, sociale, ambientale), sono sorti interrogativi<sup>2037</sup> circa il ‘quarto pilastro mancante’; da taluni è identificato nella sfera culturale-estetica, da altri nell'ordinamento giuridico e in regole formali di ‘governance’, da altri ancora in una piú profonda consapevolezza morale e spirituale.

---

<sup>2034</sup> Scrittore politico francese, Éméric Crucé (1590-1648) fu tra i primi pensatori europei a concepire un'istituzione internazionale, su basi umaniste e volontarie, per la salvaguardia della pace attraverso il libero commercio.

<sup>2035</sup> Cfr.: Luk Bouckaert e M. Chatterji (a cura di), *Business, Ethics and Peace. Contributions to Conflict Management, Peace Economics and Development*, vol. 24, Emerald Group Publishing, UK, 2015.

<sup>2036</sup> Tilman Bauer, *Holistic peace: A new paradigm for business*, in: Freddy Cante e Wanda Tatiana Torres (a cura di), *Nonviolent Political Economy: theories and applications*, Routledge, New York, 2019; p. 137.

<sup>2037</sup> Cfr.: AA.VV., *Bringing the 'Missing Pillar' into Sustainable Development Goals: Towards Intersubjective Value-Based Indicators*, in: *Sustainability*, vol. 5, n. 7, 2013; pp. 3035-3059.

## APPENDICE IV

### La non-violenza secondo Satish Kumar

*“Non sono un essere separato, isolato, individuale. Sono indivisibile, un essere che interagisce con tutto e tutti. I pensieri, gli ideali, le visioni e gli atteggiamenti che incarnano provengono da una moltitudine di fonti. [...] I pensieri non sono nella nostra testa, i pensieri sono tutt’attorno a noi, noi viviamo nei pensieri. Non c’è nulla di nuovo sotto il sole: non sto cercando un pensiero originale. Nulla può emergere dal nulla, e qualcosa non può sparire nel nulla. Materia e spirito sono in continuo movimento di cambiamento, di trasformazione e di riciclo. Sono parte di quella ruota della vita che continuamente gira e rigira”<sup>2038</sup>.*

La vita straordinariamente avventurosa e stimolante di Satish Kumar è narrata nella sua splendida autobiografia, intitolata ‘No Destination’. Come leggeremo nell’intervista che ci ha gentilmente concesso, Lanza del Vasto poté incontrarlo varie volte tra gli anni ’60 e ’70, manifestando sempre nei confronti del suo giovane condiscipolo, attualmente il più anziano e autorevole attivista gandhiano in Occidente, un sentimento di profonda fratellanza spirituale; gli dedicò persino un articolo<sup>2039</sup>, apparso su ‘Nouvelles de l’Arche’ nel pieno dei moti del ’68, quasi a raccomandarne il ridirezionamento verso una strada a suo avviso più auspicabile per le masse in rivolta. In Italia, la rivista Azione Nonviolenta aveva pubblicato<sup>2040</sup> la traduzione di una conversazione, apparsa su ‘Peace News’ il 26 gennaio precedente, con due giornalisti inglesi durante un giro di visite europeo di promozione del Centenario della nascita di Gandhi.

Possiamo, quindi, desumere l’interpretazione che Satish Kumar ha offerto e continua a incarnare della non-violenza a partire dai suoi scritti, in particolare da una significativa intervista<sup>2041</sup> risalente al 1969. Rivoluzione non-violenta, innanzitutto, significa un mutamento radicale di pensiero e azione del soggetto, dei valori sociali e delle condizioni economiche e politiche, un continuo e permanente processo inestinguibile di vita. Chiunque vi si opponga, con tradizionalismi colmi di pregiudizi, è un reazionario. La fiducia e l’appoggio concreto di masse, che rifiutino di ottemperare alla strategia delle élites dominanti, è a tal fine cruciale. Creando le condizioni perché sia impossibile usare le armi, l’avversario potente precipita. Prima di qualsiasi confronto diretto, quindi, occorre una campagna estensiva di educazione delle masse alle tecniche, all’ideologia e alla prassi della non-violenza: i mutamenti perseguiti con la violenza possono mantenersi solo perpetuando la violenza. Responsabile, ragionevole e costruttiva, la lotta non-violenta esamina la struttura della società belligera; se non è possibile resistere al male senza alcuna violenza, si ricorra pure ad essa con la risoluzione e il coraggio di rifiutare la sottomissione, purché non vi sia odio. La capitolazione è una violenza maggiore della violenza stessa, perché asservisce. La non-violenza, tuttavia, resta moralmente superiore a entrambe. Il successo di una mobilitazione è l’espansione di una coscienza dei diritti e dei doveri civici. Nessun governo, per quanto tirannico, è invincibile. L’impegno rivoluzionario non-violento nutre fiducia nella perfettibilità umana e aspira alla coesione del mondo sulla base di un pensiero al contempo scientifico e spirituale. Nella società tecnicizzata le libere

---

<sup>2038</sup> Satish Kumar, *Il Cammino è la Meta*, Fiori Gialli, Velletri, 2006 [1978]; p. 343.

<sup>2039</sup> Vedi allegato n.1.

<sup>2040</sup> Satish Kumar, *Gandhi e il momento attuale*, Azione Nonviolenta, anno V, n. 1-2, gennaio-febbraio 1968; pp. 10-11.

<sup>2041</sup> Satish Kumar, *Non-violenza o non-esistenza*, Città Nuova Editrice, Roma, 1970.

istituzioni democratiche mortificano l'individuo e camuffano lo sfruttamento, manipolando i bisogni. Cambiamenti radicali difficilmente proverranno dalla dinamica parlamentare: *“una società non-violenta eviterà la centralizzazione e la concentrazione del potere nelle mani di quei pochi che si lasciano definire ‘il Governò e vi sostituirà il governo del popolo (‘Lok Niti). È un processo di dissoluzione del potere”*<sup>2042</sup>. Le persone sono state esautorate dalle partecipazione diretta alle decisioni da cui dipende la loro vita; l'implementazione dell'autogoverno, lo 'swaraj', dovrebbe essere contenuta entro le mille famiglie al massimo. Il capitalismo è contro la società, tanto quanto il socialismo di stato è contro l'individuo: la società non-violenta sarà una nuova sintesi cooperativa fra individuo e società, possibile solo se quest'ultima è organizzata su una scala minuscola. Il rischio maggiore dell'industrializzazione, della tecnocrazia e della produzione di massa è la distruzione della personalità creativa, che *“poggia sull'ispirazione, sullo spirito di iniziativa e sull'originalità”*<sup>2043</sup>. La macchina riduce la persona umana ad uno zero. Eliminare il lavoro fisico, magari anche faticoso, è del tutto innaturale. La proprietà non sarà né pubblica, né privata, ma gestita da piccole associazioni volontarie votate all'amore: dove c'è amore, ci sono vita e luce, insegnava Gandhi. L'economia sarà imperniata sul servizio, e non sul profitto, dando la massima priorità alle persone più vulnerabili e marginalizzate. La non-violenza, che non si riduce a codice personale, ma affronta i conflitti e i problemi sociali, è incompatibile con il sessismo, il classismo, l'intolleranza religiosa e qualsiasi forma di discriminazione. Essa ambisce ad una decentralizzazione assembleare del potere, ad una coesistenza di liberalismo e socialismo senza fazioni, né partiti, alla riduzione del saccheggio di risorse da parte di imprese nazionali e straniere.

## Lo Schumacher College

*“Come sarebbe bella una scuola che parlasse il lessico della generatività e della creatività, della festa, dell'invenzione del futuro invece che della triste produttività economicista fatta di obiettivi, competenze e valutazioni!”*<sup>2044</sup>

Sulle sponde di un placido fiume di nome Dart ('dardo'), nella regione sudoccidentale del Devon in Inghilterra, si estende la tenuta di Dartington, acquistata nel 1925 dai coniugi Dorothy (1887-1968) e Leonard Elmhirst (1893-1974). Costoro, lei ricca vedova ed ereditiera statunitense, attiva con le suffragette e influenzata dalle idee di John Dewey, lui ex-scout, agronomo e già collaboratore di Tagore nel primo dopoguerra, erano motivati dall'intento di realizzare un'esperienza di rigenerazione rurale. Oltre ad antichi edifici del quindicesimo secolo, essa si estende su vasti pascoli e boschi, teatro di spopolamento e scarsa produttività sin dalla crisi agricola che attraversava l'intero paese già da un secolo. In sintonia con il 'genius loci', furono create opportunità di lavoro per contadini, costruttori, artigiani, giardinieri, forestali, amministratori, mentre si incentivava la diffusione delle ricerche svolte sul posto. Si tastava sia nel governo, sia nella metodologia della scuola privata locale, l'equilibrio tra partecipazione democratica ed autocrazia. Tra i primi dirigenti, nonché portavoce dell'educazione progressiva, vi fu nel 1931 Bill Curry, uno degli ispiratori anche del federalismo europeo: *“i suoi collaboratori erano politicamente di sinistra, pacifisti, agnostici e liberi pensatori,*

---

<sup>2042</sup> Satish Kumar, *Non-violenza o non-esistenza*, Città Nuova Editrice, Roma, 1970; p. 31.

<sup>2043</sup> Ibidem, p. 62.

<sup>2044</sup> Gabriella Falcicchio, *Profeti scomodi, cattivi maestri: Imparare a educare con e per la nonviolenza*, Ed. La Meridiana, Molfetta, 2018; p. 67.

*fortemente individualisti*<sup>2045</sup>. La didattica prevedeva progetti artistici e di autogoverno, nonché svariate materie non accademiche insegnate in maniera itinerante. Dal 1964 e per tutti gli anni '80, in una decelerazione dei corsi dovuta ai costi eccessivi, fu inaugurato da alcuni fiduciari un lungo ciclo di conferenze tese ad attirare nuove idee<sup>2046</sup>, ispirate dai seguenti valori: riqualificazione delle campagne, libertà di pensiero, eccellenza tecnica, educazione spregiudicata e non convenzionale, valorizzazione delle arti nel quotidiano, bisogno di un'amministrazione illuminata ed altruistica. Ad alcune di quelle conferenze fu invitato anche Satish Kumar.

Negli anni '80 il Dartington Hall Trust era noto già da decenni per le sperimentazioni educative. La proposta di creare un'università "*totalmente dedicata a una visione ecologica universale per un'economia, un'agricoltura e un'industria sostenibili*"<sup>2047</sup>, giunse in quel frangente proprio da Satish Kumar, di ritorno da un viaggio in Giappone sulle tracce di Masanobu Fukuoka<sup>2048</sup>. Dopo un'estenuante attesa, l'idea fu accolta favorevolmente dal consiglio dei fiduciari, che promisero l'esonero delle spese di affitto per i primi cinque anni. Dopo la chiusura della scuola d'arti, il nuovo College avrebbe anche risollevato l'istituto dall'instabilità seguita alla morte dei fondatori. Anche il clima intellettuale era altamente propizio, influenzato dall'onda lunga delle controculture emerse negli anni '60, dalle teorie su caos e complessità, dal pensiero di Gandhi e Tagore, dall'ecologia profonda. Un nuovo paradigma 'spirituale ed ecologico', spiccatamente non-materialista, acquistava slancio dappertutto, sotto gli astri della bellezza, della compassione, dell'etica, dell'unità di vita.

Satish Kumar aveva incontrato Ernst Schumacher per la prima volta nel 1968, poi nel 1972, quando l'economista era già redattore associato della rivista 'Resurgence', co-fondata nel '66 dal pacifista libertario John Papworth (1921-2020). Poiché questi era momentaneamente in Africa, la redazione era in cerca di un nuovo collaboratore. Tornato solo per un breve periodo a Londra, Satish voleva rientrare in India, dove per anni aveva servito come giornalista, per aggregarsi al movimento gandhiano in difficoltà. Fu Schumacher, tuttavia, ad insistere, pregandolo di restare affinché anche in Gran Bretagna operasse un gandhiano come lui. Satish rifletté e decise di non partire, accettando intanto la proposta editoriale. L'amico economista si impegnò a contribuire con un articolo per ciascun numero del periodico, restando ligio alla promessa fino alla morte nel 1977. Furono così ideate e inaugurate, su iniziativa della redazione e della Schumacher Foundation, delle periodiche 'Schumacher Lectures' a Bristol in suo onore.

Nel 1990 fu, quindi, nominato primo direttore della nascente nuova scuola, con il compito di coordinare la pianificazione collegiale di un curriculum. La scelta<sup>2049</sup> definitiva del nome 'Schumacher College', coincisa con l'avvio ufficiale il 13 gennaio 1991, segnò "*una sfida*

---

<sup>2045</sup> Anne Philips, *Holistic Education: Learning from Schumacher College*, Green Books, Totnes, 2008; p. 134.

<sup>2046</sup> I titoli, tradotti dall'inglese, di alcune di queste conferenze, che videro lo stesso Satish Kumar intervenire come relatore, rendono l'idea della ricchezza di contributi accolti presso il Dartington Hall Trust nei tre decenni che precedettero la fondazione dello Schumacher College: 'Alternative per l'Umanità' (1977), 'Immagini del Futuro' (1978), 'Pensiero, Sentimento, Intuizione' (1979), 'Retti Mezzi di Sussistenza' (1981), 'Immaginazione e Realtà' (1983), 'Forma e Libertà' (1984), 'Il Significato della Malattia' (1985), 'Arte al Servizio del Sacro' (1987).

<sup>2047</sup> Satish Kumar, *Il Cammino è la Meta*, Fiori Gialli, Velletri, 2006 [1978]; p. 328.

<sup>2048</sup> Contadino, agronomo e filosofo giapponese, Masanobu Fukuoka (1913-2008) è stato sin dagli anni '70 un pioniere dell'odierna agricoltura naturale, senza aratura, fertilizzanti o pesticidi, nonché della riforestazione di aree desertiche. È autore del celeberrimo testo 'La rivoluzione del filo di paglia' (1975).

<sup>2049</sup> Non fu Satish Kumar a proporre il nome 'Schumacher College' per il nascente istituto educativo, bensì il fiduciario Maurice Ash (1917-2003), ex-direttore di Dartington Hall Trust tra il 1972 e il 1984, associato tra l'altro al 'think tank' britannico 'Green Alliance'.

*fondamentale al pensiero dominante*”<sup>2050</sup>, poco prima della guerra del Golfo e dell’annuncio del ‘nuovo ordine mondiale’. Tra i primi studiosi coinvolti vi furono James Lovelock (1919-2022), Fritjof Capra (1939), Rupert Sheldrake (1942), Wendell Berry (1934), Humberto Maturana (1928-2021), Vandana Shiva (1952); da allora centinaia di autorevoli personalità fra scienziati, economisti, filosofi, pedagogisti, artisti e attivisti sarebbero giunti a Dartington da ogni continente.

Diretrice dal 1993 al 2006, periodo in cui sorse, si espanse e rafforzò una coalizione globale di O.N.G. impegnate per l’ambiente, la giustizia e la dignità umana, Anne Philips ha esposto l’approccio educativo, transdisciplinare e pluralista, adottato e ricalibrato allo Schumacher College sin dagli inizi, slegato sia da istituzioni e tipici metodi accademici, da imprese e agenzie governative, sia dall’eurocentrismo dilagante. Le giornate sono state da allora delineate in modo tale che studenti, docenti e volontari possano socializzare e conversare, mentre condividono esperienze di lavoro, anche pesante, all’aperto (es. orticoltura, giardinaggio), mansioni più leggere (es. pulizie, assistenza in cucina), studio, riflessione, esplorazione e svago. Co-responsabilità, creatività, semplicità e fiducia impregnano la convivialità rispettosa dello Schumacher College, in un contesto intellettualmente stimolante, emotivamente sicuro e rivolto al miglioramento. I relatori selezionati devono dimostrare padronanza sui temi affrontati, pubblicazioni, persuasività, coerenza tra ‘predica’ e pratica, impegno sociale, rivelandosi così fonti d’ispirazione e scoperta per gli studenti. Di converso, l’ammissione di questi ultimi non ha mai previsto discriminazioni. La vita insieme è per gli alunni una componente cruciale dell’apprendimento, tanto quanto l’interazione con lo splendido ambiente naturale circostante. Ritmo delle lezioni e rituali, silenzio e meditazione, lavoro ed esercizi, discussioni, celebrazioni e tempo libero scandiscono la routine delle piccole comunità interculturali che si avvicinano anno dopo anno; per periodi che variano in base ai corsi prescelti da pochi giorni a nove mesi, i supervisori considerano importante che si coagulino, per quanto in modo temporaneo, le identità e l’integrità dei singoli gruppi. Solo alcune regole sono negoziabili, mentre le decisioni unilaterali di impiegati, insegnanti e volontari, introdotti per supportare e agevolare le relazioni con e tra gli studenti, sono altamente sconsigliate; solitamente si svolgono riunioni tra pari per decisioni e comunicazioni. Il metodo educativo è stato da sempre imperniato sul processo, piuttosto che sul risultato. Secondo Satish Kumar, la visione dello Schumacher College è incardinata su una pedagogia della pienezza e dell’integralità, orbitante attorno agli assi di interconnessione e relazionalità fra conoscenza ed esperienza. L’educazione serve a ‘tirare fuori’ le qualità già presenti nel discente, affinché apprenda per tutta la vita in vista della liberazione, diversamente dal sistema d’istruzione dominante basato sulla paura e sul sospetto. La svolta verso un “*apprendimento trasformativo, orientato alla comunità e localizzato*”<sup>2051</sup>, considerava la divisione ‘soggetto-oggetto’ causa primaria della crisi ecologica e spirituale attraversata dal mondo globalizzato: non era più ritenuto credibile risolvere un problema con la stessa ‘forma mentis’ che lo aveva prodotto. L’educazione specializzata e compartimentalizzata avrebbe finito per esacerbare l’insostenibile situazione economico-politica, la frammentazione sociale, la distruzione della biosfera. Era cruciale, pertanto, proporre un apprendimento olistico, che coniugasse ecologia, spiritualità, scienze naturali e sociali, psicologia, economia; si ritenne, in particolare, insensata la volontà di gestire la casa comune (significato letterale di ‘economia’) senza un’adeguata conoscenza previa. Ispirato anche da Gregory Bateson (1904-1980), l’indirizzo iniziale individuava sette errori basilari nell’epistemologia occidentale: l’opposizione umanità/natura; i dissidi tra gruppi umani; il primato dell’individuo; il desiderio di controllo unilaterale sull’ambiente; l’idea di una frontiera in costante espansione; il determinismo

<sup>2050</sup> Anne Philips, *Holistic Education: Learning from Schumacher College*, Green Books, Totnes, 2008; p. 37.

<sup>2051</sup> Fritjof Capra, *A Unique Learning Experience*, in: Satish Kumar e Pavel Cenkl (a cura di), *Transformative Learning: Reflections on 30 Years of Head, Heart and Hands at Schumacher College*, New Society Publishers, Canada, 2021; p. 10.

economico; la tendenziale delega alla tecnologia. Gli studenti non dovevano essere considerati recipienti vuoti da riempire, ma soggetti con cui instaurare un dialogo creativo. Lo stesso atto di cucinare, se trasposto sul piano dell'apprendimento comunitario, è diventata una 'alchimia d'amore': *"esprimi il tuo amore attraverso il cibo. Devi preparare da mangiare per la comunità e i sentimenti che nutri per la comunità vanno nel cibo. Se il tuo cuore non è lì, se senti che è un dovere e la tua mente è altrove, il cibo non sarà nutriente"*<sup>2052</sup>. Nel 1998 fu dato avvio anche al primo 'Master in Scienza Olistica', accreditato dalla vicina università di Plymouth. Prendendo spunto dalla raccomandazione gandhiana di sviluppare la non-violenza simultaneamente verso la natura, se stessi e gli altri, Satish avrebbe introdotto l'idea di una 'nuova trinità' di suolo, anima e società, per abbracciare al tempo stesso la sfera ecologica, spirituale e sociale.

Dartington Hall Trust si presenta oggi ufficialmente come una 'charity', ente di beneficenza senza scopi di lucro; quella che ho conosciuto, durante i tre mesi trascorsi come volontario residenziale, da dicembre 2021 a marzo 2022, sia per lo Schumacher College, sia per la Scuola di Arti, è un'impresa sociale e culturale attiva sul mercato internazionale di esperienze formative alternative. Il valore aggiunto è assicurato dall'elevata qualità degli insegnamenti, alcuni dei quali visionari. Il bilancio si regge sull'afflusso di studenti da tutto il mondo. In termini di equilibri decisionali, il Trust elabora, adatta e applica la 'governance' nei vari settori, mentre il College aderisce alla politica stabilita dall'istanza sovraordinata: *"questioni di autorità, assunzione di decisioni e responsabilità hanno interpellato regolarmente lavoratori e studenti, e non sono mancati quanti hanno risentito del livello di 'interferenza' [...] da parte del Trust negli affari del College"*<sup>2053</sup>. Il controllo dei vertici su dipendenti e collaboratori è palpabile. Ciascuno di noi aveva un braccialetto giallo al polso, che fungeva da chiave elettronica, anche se era probabile fosse anche un registratore vocale e un geolocalizzatore. La gerarchia interna non era stata così accentuata prima della crisi sanitaria. Come da manuale di 'shock economy', il Trust aveva colto l'occasione per far abbattere anche sul College la mannaia emergenziale. Mi è stato raccontato che docenti, aiutanti e studenti erano intenti a cucinare, come di consueto, presso l'Old Postern, antico edificio medievale (dove nel XVI secolo il reverendo Keble Martin aveva composto il libro sulla flora nelle isole britanniche), epicentro delle attività didattiche sin dalla fondazione, quando alcuni 'tecnici' esterni, inviati dal Trust, irrupero bruscamente, intimando l'evacuazione immediata a causa del tetto pericolante. Alcune persone protagoniste di quel traumatico evento, non avrebbero mai più ritrovato gli effetti personali e i documenti di lavoro che erano stati costretti a lasciare al momento della fuga, requisiti e conservati in un deposito sottochiave con il pretesto della sicurezza. Se non fosse stato Satish Kumar ad ottenere il sostegno finanziario di un benefattore, i lavori di ristrutturazione non sarebbero mai stati avviati. Questo evento, sintomatico di una ristrutturazione di potere dall'alto, ha costituito, a detta di alcuni interlocutori, un vero e proprio colpo di scure per l'autonomia, non solo organizzativa, ma legata soprattutto ai contenuti degli insegnamenti, di cui aveva goduto il College fino ad allora. La stessa cucina, da sempre vegetariana, biologica, stagionale e locale, è stata incorporata nel sistema centralizzato di più ampia ristorazione onnivora gestito dal Trust.

Nonostante contraddizioni e criticità, vivere allo Schumacher College è stata un'esperienza meravigliosa. Ho potuto constatare come esso sia un ineguagliabile incubatore di idee, progetti, relazioni umane e professionali, alveo di pratiche non-conformiste, fiducioso rispetto alla moltiplicazione dei suoi approcci a realtà educative strutturate o meno in maniera diversa.

---

<sup>2052</sup> *The emergence of creativity at Schumacher College: A conversation between Fritjof Capra and Satish Kumar*, in: Anne Philips, *Holistic Education: Learning from Schumacher College*, Green Books, Totnes, 2008; p. 118.

<sup>2053</sup> *Ibidem*, p. 103.

## Incontri e intervista

Sono le 16:30 del 13 gennaio 2022, poche settimane prima dell'inizio ufficiale<sup>2054</sup> della lotta di liberazione avviata da Gandhi cent'anni prima in India. Attendo l'ora prestabilita, seduto su una panca, sorseggiando un infuso di frutti di bosco. Gli studenti dello Schumacher College hanno appena finito di ascoltare i suoi insegnamenti, si raggruppano fuori l'edificio della 'Rivoluzione Artigiana', poi pian piano si dirigono verso il refettorio, a un paio di chilometri di distanza, oltre la cresta della collina, dove di lì a qualche ora sarà servita la cena. Il sole volge al tramonto e il mio cuore pulsa d'emozione. Indosso la giacca color marrone-arancio che anni addietro avevo comperato al mercato di Isernia. L'anziano maestro si affaccia dall'uscio, chiede "Sei Alessandro?" e mi invita ad entrare. Lo seguo al piano superiore, sotto il tetto spiovente d'amianto, dove un mese prima era stato letto l'intero testo dello Śrīmad Bhagavad Gītā nella traduzione inglese di Śrī Aurobindo. Percorriamo i gradini insieme, togliamo le scarpe in silenzio, quindi mi invita a sedere. Copre le cosce con una coperta di lana, i piedi con il giaccone arrotolato. Ha il portamento fiero di uno stelo di segale ricurvo sotto il peso dei chicchi maturi. Il suo sorriso e i suoi occhi neri luccicanti sono a dir poco incantevoli.

Mi chiede dell'Ashram di Parthenope in Napoli; in breve gli racconto dell'incontro, degli anni di formazione, dei temi studiati, dei progetti realizzati, dei lignaggi custoditi. Consegno allora il messaggio del mio maestro spirituale, tradotto e stampato per l'occasione. Legge ad alta voce il passo sui profughi greci fondatori della città e si rammarica per non aver saputo dello Shri Vaishnava Ashrama quando dieci anni prima la visitò. Mi chiede se sono mai stato in India, gli confido l'intenzione di recarmi in viaggio il prossimo anno e si prodiga in svariati entusiasmi suggerimenti. Afferma che il messaggio centrale del Gītā è l'invito a sviluppare equanimità dinnanzi a qualunque circostanza della vita: "*noi siamo Pura Coscienza*", riassume. È pur vero che al termine del Sacro Dialogo il Signore Krishna esorta Arjuna ad abbandonare qualsiasi altro dharma, intraprendendo così integralmente la via del Bhakti Yoga, ma, precisa, diversi altri cammini nella sacra scienza dello Yoga erano stati parallelamente esposti, in una sequenza graduale e progressiva. "*Ciascuno ha il proprio 'swadharma' da seguire*", riconoscibile dall'amore che impregna e dalla perseveranza che sostiene la dedizione al proposito. Purtroppo, mi consola, "*poche persone sono venute ad ascoltare la tua lettura del Bhagavad Gītā a causa delle incessanti distrazioni derivanti da materialismo e consumismo*". Il guru, continua, "*può aiutare a identificare il proprio 'swadharma', può indicare il cammino, ma non può percorrerlo per noi*". Chiede cosa abbia mai intenzione di fare una volta tornato in Italia e concluso il dottorato. Rispondo senza esitazioni che vorrei aprire un piccolo centro e a quel punto il suo sguardo si illumina: "*Puoi fondare uno Schumacher College in Italia e Napoli sarebbe un ottimo luogo. Insieme ad un piccolo gruppo di persone puoi cercare un terreno, con uno spazio abitabile, cominciare a coltivare, a vivere insieme, a studiare le Sacre Scritture come il Bhagavad Gītā e non solo. Così iniziò lo stesso Lanza del Vasto, d'altronde. Hai la mia benedizione*". Accenno alla disponibilità di future collaborazioni con lo Schumacher College, ma non sembra molto entusiasta al riguardo: "*il College è incentrato principalmente sull'ecologia, ma non aderisce ad alcuna precisa disciplina spirituale*". Consiglia, però, di non escludere il master

---

<sup>2054</sup> Dopo le prime manifestazioni di non-collaborazione, con le dimissioni di migliaia di funzionari pubblici indiani, e l'entrata in vigore della nuova costituzione coloniale che assegnava al nuovo viceré Lord Reading pieni poteri su polizia ed esercito, il Congresso Nazionale Indiano investì Gandhi dell'incarico di condurre la lotta. Questi, pur avendo la possibilità di avviare un'insurrezione armata, decise di intraprendere una campagna di disobbedienza civile che paralizzasse progressivamente l'intera amministrazione britannica. Il 5 febbraio 1922, tuttavia, occorre nella località di Chauri Chaura il massacro di alcuni poliziotti da parte di una folla inferocita per essere stata da essi schernita: il Mahatma avrebbe ricordato quella vicenda come il suo più grande 'errore himalayano', dovuto all'ingenua convinzione che la popolazione fosse pronta per la lotta non-violenta. Arrestato, Gandhi fu sottoposto ad un memorabile processo, tenutosi il 18 marzo, durante il quale chiese al giudice, che lo teneva in alta stima, di comminare la pena più severa nel caso in cui l'altro avesse considerato legittimo l'ordinamento imperiale che serviva. Fu condannato a sei anni di reclusione.

semestrale in ‘Agricoltura Rigenerativa’ organizzato di solito da aprile a settembre. Swami Sarvapriyananda e Swami Chinmayananda sono alcuni dei suoi mentori di riferimento; puntualizza, inoltre, che mentre il Buddha rifiutò a sua madre di aderire all’ordine rinunciante perché donna, il Signore Mahavira accompagnò la venerabile Chandanbala sin dall’inizio della tradizione Jaina. Menziona, infine, quel testo delle ‘smriti’ noto come Ashtavakra Gītā (o Ashtavakra Samhita), antico dialogo tra il giovane saggio veggente Ashtavakra e Raja Janaka, sovrano di Mithila.

Il 10 febbraio 2022 alle 18:00 ritrovo Satish, come preferisce farsi chiamare, nella chiesa della Santa Vergine Maria al centro di Totnes, vibrante cittadina a pochi chilometri dalla tenuta di Dartington. È stato invitato come relatore nell’ambito di una rassegna di incontri promossi dalla parrocchia locale, intitolata ‘Unity in Diversity’. Una sacerdotessa suona una piccola chitarra e intona canti vedici e sufi, nel cerchio di sedie dove attendiamo l’ospite. Abbracciare l’unità e celebrare la diversità significa realizzare che le differenze *“restano in ogni caso esterne, ambientali, storiche, ma non biologiche, esistenziali, spirituali”*<sup>2055</sup>; rendendo grazie anche per difficoltà e sciagure, siamo invitati ad amare anche quanti compiono il male, praticando la religione dell’amore e riconoscendo nella natura la nostra unica nazione: fu questo in sintesi il messaggio rivolto quella sera. *“Non dobbiamo ricercare la via più agevole: non esiste comodità o sotterfugio nel percorso spirituale”*: risponde così alla domanda di un astante su come affrontare la rabbia verso le ingiustizie, sottolineando con un sorriso che *“la vita non è mai facile”*. Esistono tante esperienze e concezioni di amore, verità, religione, per quanti individui vivono sullo stesso pianeta, dove l’umanità condivide gli stessi sette elementi (terra, acqua, fuoco, aria, spazio, tempo, coscienza) insieme a tutti gli altri esseri. Confida che la sua pratica spirituale personale ha inizio presto al mattino con esercizi di Yoga, meditazione seduta o camminata, letture spirituali, inclusi autori come Blake e Shakespeare, per poi affrontare con gioia e amore ogni singolo momento della giornata. Il suo matrimonio dura da cinquant’anni e si nutre di molte attività quotidiane svolte insieme alla sua consorte: giardinaggio, orticoltura, cucina, revisione di libri, discussioni. Pochi giorni dopo avrebbe tenuto, a tal proposito, a Dartington un seminario dal titolo eloquente: ‘The Power of Love’. Risiede nel Devon settentrionale, in un’area nota come ‘Hartland’, la terra dei cervi. Sarebbe bastata una piccola ‘e’ per giungere al ‘cuore’ della sua straordinaria parabola di vita; *“nessuno di noi può essere perfetto”* rammenta, tuttavia, con fervore, per poi concludere: *“dobbiamo essere attivisti felici, non dei miserabili”*. Altrove lo avrei sentito dire: *“per essere degli attivisti bisogna essere ottimisti; se siamo pessimisti, invece, possiamo fare i giornalisti”*.

Sono le 11:00 dell’11 febbraio 2022 e lascio la camera dopo una notte quasi insonne. Satish giunge nel refettorio per colazione, solare come sempre, saluta gli studenti e siede a mangiare insieme a noi. Conduco il rituale incontro mattutino ed apro a caso la raccolta di insegnamenti dai mistici cristiani: quel che leggo è un passo intitolato ‘Cristo nostra madre’, tratto dagli scritti di Giuliana da Norwich. Alcune ore dopo, durante il pranzo seguito all’intervista, mi sarei seduto a conversare con un’anziana donna di nome Caroline. Direttrice ed insegnante per decenni presso la scuola fondata e retta da Satish nel Devon, ammiratrice della militante anarchica cattolica statunitense Dorothy Day, nonché devota discepola di padre Bede Griffiths, suggellò l’incontro con una donna straordinaria.

D - Che differenza ritiene ci sia tra i termini ‘risorgenza’ e ‘risurrezione’? Cosa stava risorgendo quando la rivista fu fondata?

---

<sup>2055</sup> Grazia Marchianó, Prefazione a: Satish Kumar, *Non-violenza o non-esistenza*, Città Nuova Editrice, Roma, 1970; p. 8.



R – I concetti sono simili, ma ‘risurrezione’ rimanda maggiormente alla tradizione cristiana. ‘Risorgenza’ ha un significato più ampio: può riferirsi alla rinnovata diffusione della Filosofia Perenne, dell’azione dello Spirito, di un pensiero rinnovato, di idee e forme nuove. La risurrezione, per come la concepiamo generalmente, è associata al Cristo. Volevamo includere al contempo sia il senso di risurrezione, sia quello di risorgenza, perché la saggezza di cui vogliamo essere veicoli era ed è presente, ma dormiente. Si tratta di un potenziale. La suprema conoscenza spirituale è presente da sempre, è appunto perenne: la ritroviamo nei Veda, nelle Upaniṣad, nel Bhagavad Gītā, nella Bibbia, nel Corano, in Dante. Essa è lì, ma dobbiamo rinnovarla costantemente, agevolarne la rinascita come coscienza: rinascita di idee salvifiche dimenticate, che sembrano scomparse, ma ritornano. È questa è la ragione per cui abbiamo chiamato la nostra rivista ‘Resurgence’: risorgenza dello spirito umano, della saggezza perenne, dell’unità di vita, di tutti i valori da sempre presenti.

D – Il cognome Kumar ha qualche connessione con Skanda, Muruga, Kartikeya, il dio della guerra?

R – Vi è, in effetti, una connessione. Kartikeya era il giovane figlio di Shiva, ragion per cui il nome Kumar è associato al concetto di ‘figlio’. Gesù Cristo è Figlio di Dio, perciò anch’egli potrebbe essere chiamato Kumar; allo stesso modo, Skanda o Muruga può essere chiamato Kumar perché nomi del figlio del Signore Shiva. Tutti noi, d’altronde, siamo Kumar, figli del Divino Spirito.

D – L’educazione si propone secondo lei di nutrire la testa, le mani e il cuore. Cosa ne è del ventre, dei nostri istinti inferiori?

R – Le mani rappresentano l’intero corpo, inclusi il ventre, gli occhi e le gambe. L’espressione ‘testa, cuore e mani’ è una sorta di breve metafora, che consente di non menzionare una per una tutte le parti della struttura umana, il che sarebbe eccessivo. Il cuore, tuttavia, non rappresenta solo l’organo fisico, ma anche lo spirito e l’anima con tutte le qualità di compassione e gentilezza. La testa, dal canto suo, non si riduce al pensiero, bensì si riferisce in generale a tutte le facoltà della mente. I tre concetti rimandano perciò ad un’immagine più ampia: educare testa, cuore e mani vuol dire educare l’intero corpo, l’intera persona, l’intero essere. Oggigiorno la nostra educazione è estremamente limitata. Quando va all’università, l’insegnante guarda lo studente e pensa che non ha un corpo, né è uno spirito, ma che ha solo metà cervello, l’emisfero sinistro, scientifico, razionale, matematico, calcolatore. Eppure è l’emisfero destro preposto all’intuizione, all’introspezione, all’immaginazione. Allo Schumacher College educiamo, pertanto, l’intera persona, spiritualmente, fisicamente, intellettualmente: la formula viene così a simboleggiare l’interezza della persona<sup>2056</sup>.

D – È possibile concepire una ‘spiritualità senza Dio’, trascendente, individualizzato o immanente che sia, priva di allusioni ad esseri sovra-umani, all’imprescindibilità di una guida? Non intravede un rischio di ‘spiritual washing’ nelle odierne società occidentali?

R – La spiritualità è un concetto decisamente inclusivo. Comprende la trascendenza di ogni dualità, buono/cattivo, dolore/piacere, guadagno/perdita, aldilà del piano degli attaccamenti materiali, delle paure, dei desideri. Non vi è spiritualità senza trascendenza; al tempo stesso il termine indica anche

---

<sup>2056</sup> Gandhi stesso aveva definito l’educazione scolastica e accademica, slegata da qualsiasi lavoro fisico, come ‘dissipazione intellettuale’.

tutto ciò che non è fisico, che non è materia misurabile; spirituale è, quindi, sinonimo di ciò che è metafisico e incommensurabile. Il significato è spirituale, la misura è scientifica, materiale.

D – Sin dalla fondazione, lo Schumacher College ha condiviso valori non materialistici, senza però alcuna affiliazione esplicita ad un sistema di credenze specifico. Nondimeno, la dedica del nome all'ispiratore dell'economia buddhista non esprime forse già di per sé la preferenza per una certa prospettiva spirituale?

R – La ragione per cui fu scelto questo nome è perché Schumacher fu il primo economista in Occidente a mettere in relazione economia e spiritualità, parlando appunto di 'economia buddhista'. Non volemmo definirci 'buddhisti' per evitare qualsiasi etichetta e restare inclusivi verso tutte le altre tradizioni. La scelta del nome, quindi, denota un'implicita preferenza, ma esplicitamente non abbiamo mai voluto essere associati ad una sola dottrina, men che meno ad una qualunque istituzione religiosa. Quando, ad esempio, diciamo 'acqua', subito la associamo allo spirito, parimenti universale, oltre gli specifici nomi dei fiumi e dei mari. Analogamente, qualunque fede professiamo, la spiritualità è il massimo comun denominatore. La nostra religione è l'amore, il cosmo è il nostro paese, l'intero pianeta è la nostra casa. Con una visione così ampia, qualsiasi grande maestra o maestro, sia hindu, sufi o altro, è per noi la benvenuta. Non vogliamo apporre etichette o nomi, ma rispettiamo chi li adopera, come nel caso del Vedanta o di ogni altra buona tradizione. Insieme al lemma 'economia buddhista', Schumacher coniò anche la frase 'Piccolo è bello'. Riprendendola, quindi, abbiamo sempre voluto enfatizzare l'importanza cruciale di attività decentralizzate e partecipative su piccola scala, piuttosto che il controllo accentrato. Questo è un fondamentale principio gandhiano che abbraccio da sempre. Ernst Schumacher fu anche un mio grande amico, ragion per cui alla sua morte ho voluto rendergli omaggio. Come avrai compreso, comunque, non è tanto importante il nome, quanto piuttosto ciò che si insegna allo Schumacher College, attento a testa, cuore e mani di ognuno.

D – Nella varietà di prospettive decoloniali, la matrice moderno-coloniale di potere è considerata 'patriarcale'. Perché secondo lei 'decoloniale' è diventato sinonimo di 'anti-patriarcale'?

R – Colonialismo, patriarcato, razzismo, sessismo, 'ageismo', industrialismo capitalista e socialista, modernismo sono tutti sistemi gerarchici interconnessi. Ciò che invece noi vogliamo mettere in risalto è l'unità nella diversità: lo Schumacher College è relativamente più orizzontale, meno strutturato verticalmente. Patriarcato significa dominazione maschile, in cui si ignora o invisibilizza la donna, il ruolo materno, tanto importante quanto quello paterno. Perché dobbiamo avere una 'patria' e non una 'terra madre'? Anche la modernità si è rivelata separativa, non unificante: ha scisso, ad esempio, l'umanità dalla natura, a discapito della quale avanza il cosiddetto 'progresso', non solo economico. In questo paradigma dominante si pensa che l'umano maschile sia superiore, mentre l'ambiente naturale sarebbe inferiore, utilizzabile come risorsa a proprio piacimento. Sbarazziamoci perciò di tutti questi 'ismi', che generano solo divisione. Noi siamo esseri relazionali: umano e natura non sono separati, né tanto meno madre e padre. Sono due aspetti di un'unica realtà. Il Signore Shiva è per metà maschio e per metà femmina, senza alcuna dominazione o superiorità né dal lato maschile, né da quello femminile; lo stesso patriarcato assoluto non sarebbe benefico. Yin e Yang sono sempre insieme. L'unità di vita è il nostro proposito.

D – Scienza e spiritualità, come lei insegna da tempo, hanno bisogno l'una dell'altra. Tuttavia, può anche la scienza occidentale risultare dogmatica?

R – La scienza occidentale è diventata dogmatica, una sorta di religione, un sistema di credenze. Ciò significa che essa non è più scientifica; la scienza richiede una mente sempre aperta a nuove conoscenze, informazioni, scoperte, apprezzamenti. Gli scienziati, invece, sono diventati chiusi, presumendo di essere i soli detentori della verità: *“l'evoluzione, la fisica sono la verità ultima”* dicono alcuni. Quando incappiamo in un sistema di credenze che si presenta come verità unica, squalificando qualunque altra affermazione contrastante, questo genere di esclusività è una forma di dogmatismo. Quando sostengo che la scienza ha bisogno della spiritualità e viceversa, sto precisamente chiedendo agli scienziati di non essere dogmatici, sto dicendo loro che senza spiritualità la scienza può essere pericolosa, producendo armi nucleari, surriscaldamento globale, sfruttamento della natura, rifiuti, inquinamento. La scienza non è pura; proprio per questo, al fine di purificare la scienza da ogni dogmatismo, abbiamo bisogno di valori etici e spirituali, così che gli umani, la terra e tutti gli esseri siano rispettati. Anche la spiritualità, tuttavia, può mostrarsi dogmatica, con conflitti e imposizioni tra religioni e credenze. Il dogmatismo religioso può essere estremamente pericoloso, si può scatenare una guerra in suo nome. Perciò anche la spiritualità ha bisogno della scienza per conservare la mente aperta a scoperte sempre nuove: la saggezza perenne deve risorgere ogni nuovo giorno nella nostra esistenza. Noi stessi rinasciamo ogni giorno, per cui dobbiamo nutrire pensieri e idee fresche ogni giorno, come le foglie che cadono d'inverno e spuntano nuovamente in primavera. Tanto la scienza, quanto la spiritualità, quindi, devono sempre incessantemente rinascere, risorgere nel nuovo.

D – In alcune fonti riguardanti l'Acharya Vinôbâ Bhave, ho ritrovato il riferimento ad un ashram da lui fondato nell'India meridionale, sulle montagne Nil Giri, insieme a diversi intellettuali occidentali, chiamato 'Il Nido degli Uccelli del Mondo'. Cosa può raccontarci a tal proposito?

R – Il nome dell'ashram a cui fai riferimento è 'Vishwa Needam', il 'Nido del mondo', fondato nei pressi di Bangalore. Quando decisi di intraprendere il viaggio attorno al mondo, la marcia per la pace, era proprio lì che vivevo. Vinôbâ aveva fondato quell'ashram perché voleva vedessimo il mondo intero come nostro nido; siamo tutti uccelli che nascono e muoiono, vengono al mondo e vanno via. Dovremmo perciò guardare al mondo come a un nido. Anche quando nella vita riposiamo, non dovremmo essere attaccati, ma capaci di volare via dal nido; allo stesso modo, dobbiamo essere in grado di lasciare il mondo con leggerezza, spiccando il volo come un uccello che spiega le ali. È un po' come vivere in un fiore di loto, che è sull'acqua, ma non si immerge. Ciò significa non essere assorbiti, trascinati nel mondo, ma restare distaccati, leggeri, come se si volasse, sempre liberi.

D – Come commenterebbe il seguente brano tratto dal Bhagavad Gītā X-36: *“Sono l'astuzia dello scaltro e lo splendore dello splendido. Sono la vittoria del vittorioso, la determinazione del risoluto e la virtù del virtuoso”*. Può questa rivelazione essere interpretata come un riferimento ai 'Jaina', ai vittoriosi Tirthankara?

R – Certamente. La tradizione primordiale impregna le quattro principali religioni indiane, che hanno moltissimo in comune: quella comunemente, ma erroneamente chiamata 'hindu', propriamente detta 'Sanatan Dharma'; il Buddhaddharma; la tradizione Jaina, la tradizione Sikh. L'insegnamento del Bhagavad Gītā in merito all'essere vittoriosi si riferisce senz'altro al Signore Mahavira, il 'Grande

Eroe'. Krishna è un 'avatar', proprio come Mahavira; tutto ciò che Krishna dice di sé nel Gītā, tutte le qualità enunciate, sono applicabili anche ai ventiquattro Tirthankara, l'ultimo e più importante dei quali fu Mahavira. Dicasi lo stesso per il Buddha. Rappresentano l'essenza, l'anima, lo spirito del mondo, della manifestazione cosmica. Il riferimento, quindi, non è ad una sola persona, ma a tutti gli avatar.

D – Possiamo considerare la sua esperienza come membro dello 'Shanti Sena' una prova della vocazione come guerriero non-violento?

R – Assolutamente sì. Dobbiamo porre la nostra vita in prima linea, se vogliamo essere attivisti per la pace. Questo è il significato di 'Shanti Sena'. Quando ho camminato per ottomila miglia dall'India agli Stati Uniti d'America non avevo neanche un soldo in tasca ed ero totalmente dipendente dall'ospitalità e dalla generosità altrui. Attraversai paesi musulmani, cristiani, capitalisti, comunisti, poveri e ricchi, montagne, deserti, nevi, senza denaro. Avevo deciso di mettere la mia vita in gioco. Dobbiamo essere preparati a sacrificarci per portare pace, armonia, non-violenza, riconciliazione fra gli esseri umani. Piuttosto che alla vittoria attraverso la guerra o l'assassinio reciproco, dedichiamo le nostre energie a riconciliare nella pace. Sono stato e sono ancora oggi uno 'shanti sainik' e tale resterò per tutta la vita; preferisco tradurre l'espressione come 'soldato di pace' o 'attivista per la pace'. Per essere attivisti, bisogna essere ottimisti, non pessimisti o rassegnati. Con ottimismo possiamo annunciare che faremo del nostro meglio, poi la potenza divina e universale ci assisterà nel mutamento auspicato. Così facendo, io non mi identifico con l'agente, ma resto un puro strumento, testimone della trasformazione. Tuttavia, per testimoniare devo essere presente, pienamente impegnato nel mondo, pronto a donarmi al servizio dell'umanità, del pianeta terra, dell'universo, senza attaccamenti, senza alcun desiderio per risultati o conseguimenti. Solo allora il Divino interverrà e le sue infinite forze convergeranno. Vinôbâ, ad esempio, offrì la sua vita senza alcun desiderio di realizzazione, senza intromissioni dell'ego, in un candido servizio disinteressato. La qualità fondamentale dello 'shanti sainik', quindi, è essere liberi dall'ego.

D – Potrebbe raccontare qualcosa in merito alla sua visita presso la Comunità dell'Arca nel 1963 e alla collaborazione con Lanza del Vasto negli anni '70?

R – Lanza del Vasto fu uno mio eroe. Lessi il meraviglioso libro in cui narra del suo primo viaggio in India, 'Pellegrinaggio alle sorgenti'. Compresi molto bene l'India e Gandhi, il Sanatan Dharma e poi Vinôbâ, diversamente dalla maggior parte dei viaggiatori occidentali recatisi in India da fine anni '30. Il suo pellegrinaggio risale al 1936, lo stesso anno in cui sono nato. Quando giunsi in Francia nel 1963 avevo l'intenso desiderio di conoscere Lanza del Vasto. Per mia fortuna, egli era in quel frangente a Parigi, dove ci incontrammo. Disse allora: "*Vieni a visitare la nostra comunità!*". Accettai e scoprii un vero e proprio ashram; posso anzi dire che la 'Communauté de l'Arche' era molto più impegnata e integrata di qualsiasi altro ashram indiano avessi mai visto, un esempio magnifico di ashram gandhiano in Francia. Fui sommamente ispirato da quella esperienza. Poi nuovamente negli anni '70 volli che Lanza del Vasto incontrasse il mio amico Ernst Schumacher, così come Tich Nath Hanh e altri; organizzai così un evento, la Conferenza Sarvodaya nel 1975, durante la quale quei tre miei grandi mentori furono presenti, intervennero e confermarono che 'Sarvodaya' era la soluzione.

D – Perché a suo avviso una comunità dell'Arca non è mai stata fondata nel Regno Unito? Il suo esempio troverebbe terreno fertile in questo paese?

R – Per creare una comunità occorre una persona dedita, in grado di porre la sua vita, il suo pensiero, il suo sentire e il suo tempo al servizio della comunità stessa. Lanza del Vasto poté dedicarsi totalmente, come Gandhi si era prodigato per la creazione di Sevagram o Vinôbâ del Brahmavidya Mandir a Pavnar. Una 'Communauté de l'Arche' potrebbe essere fondata ovunque, in Inghilterra, Africa, Germania, America, ma è necessario vi sia qualcuno che prenda in mano il timone: lo Spirito Divino, infatti, discende attraverso una persona umana che Lo manifesti. Lanza del Vasto fu capace di esprimere lo spirito dell'ashram gandhiano. Dopo la sua morte l'ordine e il movimento continuarono ad esistere, ma la qualità unica legata al fondatore non fu più presente. L'ashram di Vinôbâ a Pavnar è ancora attivo grazie alle donne che vi risiedono, le quali vi si dedicano completamente. Occorrono perciò dedizione, sacrificio, impegno; sacrificio non vuol dire sacrificare esseri umani, ma che gli esseri umani sacrificino il proprio ego. Con un atteggiamento egoistico, non è possibile avviare alcun ashram, di qualsiasi orientamento esso sia. Bisogna essere liberi dall'ego e l'iniziativa deve venire dal cuore: se ciò non avviene o resta eterodiretto, allora qualcosa di diverso emergerà.

D – Ha manifestato l'opinione per cui qualunque tipo di lavoro può diventare un'opera d'arte, se fatto con amore. Tuttavia, non crede esistano professioni intrinsecamente violente?

R – Certamente. Pur tuttavia, se consideriamo la filosofia hindu, Krishna stesso suggerisce che persino la guerra può costituire uno 'swadharma' se praticata con amore, senza desiderio di vittoria o sconfitta, senza attaccamento. Persino la guerra, a queste condizioni, può diventare un atto di servizio. È un'idea molto difficile da comprendere. Nella stessa tradizione hindu vi sono storie di macellai che coltivano la spiritualità, individui umili che chiedono perdono agli animali che uccidono per sfamare altri esseri umani. Si tratta però di storie assolutamente eccezionali, straordinarie, inappropriate per la vita quotidiana della gente comune odierna; esse riguardano persone con livelli di coscienza spirituale molto elevata. Direi, quindi, che in circostanze normali è difficile, se non impossibile, arruolarsi in un esercito ed essere amorevoli, così come lavorare nell'agricoltura industriale o nella produzione di automobili; ribadisco l'importanza di trovare retti mezzi di sussistenza, mestieri attraverso cui si danneggia il meno possibile la natura e se stessi. Si dovrebbero poi praticare arti e artigianato, giardinaggio, orticoltura, senza inquinamento da pesticidi o fertilizzanti chimici. Operando con amore qualsiasi lavoro può essere trasformato, fintantoché resta un retto mezzo di sussistenza, innocuo verso la natura e le altre persone. Si può essere un medico spirituale, un ragioniere spirituale, un politico spirituale, come il Mahatma Gandhi, un economista spirituale, uno scienziato spirituale, un insegnante spirituale, un contadino spirituale, proprio integrando l'insegnamento buddhista di retti mezzi di sussistenza. Qualunque cosa facciamo, il primo comandamento è 'non nuocere', dopo di che si è liberi di fare qualsiasi cosa con amore, come un servizio, senza mire di guadagno.

D – Perché nella sua 'Nuova Trinità' si parla di 'società' e non di 'comunità'?

R – Utilizzando il termine 'società', ho inteso riferirmi all'intera comunità umana. A volte ci serviamo del linguaggio per ottenere determinati obiettivi. 'Soil, soul, society' (suolo, anima, società) presenta anche un'allitterazione, che suona piacevole in lingua inglese. Si tratta perciò di una scelta

lessicale, non tanto concettuale. Nel libro a cui accenni, affermo che siamo un'unica comunità umana, all'interno della quale vivono comunità più piccole, e così via come le bambole russe. Il nostro stesso corpo, elemento minore di una più ampia serie di appartenenze concentriche, è a sua volta una comunità di componenti più piccole, un organismo, proprio come la società e la terra. Allo stesso modo, la parola 'suolo' si riferisce all'intera natura, alla comunità terrestre, laddove l'anima rimanda alla comunità spirituale. I tre termini sono simbolici, ma i rispettivi significati sono molto profondi.

D – Se 'Piccolo è bello', perché abbiamo ancora bisogno dello stato-nazione?

R – Non abbiamo bisogno dello stato-nazione<sup>2057</sup>. Dobbiamo invece riconoscere i limiti geografici, le 'bioregioni'. Lo stato-nazione non è necessario. Io non sono un nazionalista. Dovremmo intendere l'Italia, così come qualsiasi altro paese, come una comunità, un organismo composto da parti decentrate, autonome, in mutua cooperazione. Non è possibile collaborare concretamente con il mondo intero, perciò restiamo entro certi limiti. Il pensiero globale può essere un modo appropriato di collaborare con il mondo intero. La tua coscienza è universale, il tuo amore è universale. Possiamo comunicare a livello planetario per mezzo di idee, della musica, della cultura, attraverso strumenti immateriali che non richiedono l'impiego di combustibili fossili o veicoli. L'azione comincia localmente, ma la spiritualità può essere universale. Nella visione gandhiana, i governi dovrebbero essere piccoli; il potere dovrebbe essere devoluto maggiormente alle comunità bio-regionali e concentrato il meno possibile nelle capitali. Come in una piramide, il potere locale è l'antidoto contro lo stato-nazione. Questo è in parte il significato di 'Swaraj'.

D – La risposta istituzionale alla presunta emergenza pandemica ha generato una 'pulizia profonda' attraverso tamponi, aghi, vaccini, ecc... In italiano abbiamo un'interessante assonanza tra 'pulizia' e 'polizia'. Cosa pensa di questa iper-sanitarizzazione globale?

R – Mi preme dire due cose a tal riguardo. Innanzitutto, è stata l'umanità stessa a far abbattere questa pandemia da coronavirus su di sé: si tratta, in altri termini, del risultato della nostra intrusione e intromissione nella vita selvatica, soprattutto rispetto agli animali, al modo in cui li cacciamo, li uccidiamo. Tutti i virus selvatici possono così entrare nella catena alimentare. Dobbiamo analizzare le cause della pandemia, ma la vaccinazione agisce solo sul sintomo. Non esiste alcun vaccino contro il surriscaldamento globale, il cambiamento climatico, l'inquinamento degli oceani, la riduzione di biodiversità.

In secondo luogo, la pandemia è stata usata per l'accumulazione di profitto delle grandi aziende farmaceutiche, le quali fanno pressione sulle organizzazioni internazionali e sui governi affinché l'intera umanità sia vaccinata, così che pochi possano ricevere vertiginosi guadagni, proprio come le imprese estrattive o di raffinazione del petrolio si arricchiscono in virtù del bisogno di mobilità. La pandemia e i vaccini non dovrebbero essere sfruttati per speculare sulle spalle delle malattie e delle vulnerabilità umane. Ancora una volta i bisogni umani sono stati usati per accrescere le ricchezze. In tutto ciò, eclatanti fenomeni di nepotismo si sono verificati, con i governanti pronti a concedere appalti e forniture ai loro familiari. Sostengo, pertanto, che gli individui dovrebbero essere lasciati completamente liberi di decidere se vaccinarsi o meno. Talvolta si può accettare la vaccinazione più

---

<sup>2057</sup> A riprova della sua sensibilità velatamente social-libertaria, Satish Kumar menzionava, nel corso di una video-intervista incentrata sulla 'Teoria Gaia' di James Lovelock, lo stesso Kropotkin in merito al mutuo sostegno inter e intra-specie come volano di evoluzione, opposto alla visione darwiniana improntata invece alla competizione: <https://vimeo.com/showcase/7213364?page=2>.

per il desiderio di viaggiare, che per la paura di contrarre malattie altrui; nel breve periodo il singolo può decidere di assumere il vaccino, ma non dovrebbe mai essere obbligatorio o coatto. In conclusione, due perplessità restano: i vaccini influiscono solo sui sintomi, non sulle cause; essi, inoltre, non dovrebbero essere mai usati come pretesto per immense operazioni a fini di lucro, per l'autoritarismo e il controllo capillare che sfociano in 'stati di polizia'.

D – Quali analogie e divergenze rintraccia fra lo Schumacher College e gli ecovillaggi?

R – Direi che, in linea di principio, lo Schumacher College rientra nel novero degli ecovillaggi, in quanto ne condivide molte caratteristiche: la filosofia di fondo, il senso di comunità, la 'permacultura', la presenza di studenti che apprendono come vivere insieme in semplicità. Come il movimento degli ecovillaggi, che su scala globale connette tutte le sperimentazioni che contribuiscono a ristabilire l'equilibrio ecologico nel mondo, l'armonia sociale, l'autorealizzazione umana, così lo Schumacher College dà il suo contributo sul piano locale, ispirando stili di vita più frugali, con meno desideri e maggiore rispetto verso la natura. L'auspicio è, quindi, che tra lo Schumacher College e la rete globale degli ecovillaggi la sinergia continui e si rafforzi sempre più.

### Scienza e spiritualità<sup>2058</sup>: 'fire-side chat' del 15 gennaio 2022

Ho avuto di recente il privilegio di essere invitato da Papa Francesco per partecipare ad una conferenza incentrata sulle relazioni tra fede e scienza. Qui oggi parliamo di spiritualità e fede, benché si tratti in fondo del medesimo tema. Gli scienziati pensano che la spiritualità sia solo un guazzabuglio di chiacchiere prive di senso, inaffidabili, irrazionali. Ciò che non puoi misurare non esiste: accettano e riconoscono soltanto quel che può essere misurato, solo ciò che è esteriore, fisico, materiale. Ma è mai possibile misurare l'amore? Possiamo affermare che l'amore non esiste? Possiamo misurare l'amicizia? Facciamo esperienza dell'amicizia, abbiamo amici, ma possiamo misurarla? Amore materno, fraterno, per la natura, sentimenti, non possono essere misurati. L'idea, quindi, secondo cui ciò che non può essere misurato non esiste, non è molto razionale. Nondimeno gli scienziati si definiscono razionali. Se la scienza non accoglie la spiritualità, se non lascia spazio ai valori etici, essa diventerà come le merci sfuse di un negozio cinese. Molti dei problemi che affrontiamo oggi nel mondo sono stati provocati proprio da scienza e tecnologia insieme. Armi nucleari, ingegneria genetica, industrializzazione stanno provocando immani disastri. Tutti questi problemi che affrontiamo oggi nel mondo sono provocati da una scienza avulsa da valori spirituali ed etici. Senza spiritualità, senza principi non materialistici, quali ad esempio compassione e gentilezza, la scienza può essere pericolosa. È ormai evidente che la scienza sta diventando pericolosa, perché non prende più in considerazione il comandamento di "non nuocere". Quando i medici si laureano, prima di cominciare la loro pratica, pronunciano il giuramento ippocratico, sintetizzabile in una riga molto semplice: "per prima cosa, non nuocere". Non nuocere a te stesso, ad altre persone e alla natura. Questo giuramento ippocratico, che considero altamente spirituale, è un giuramento di non-

---

<sup>2058</sup> Condividiamo, a tal riguardo, la trascrizione della delicata meditazione di gruppo condotta da Satish Kumar, a cui abbiamo avuto la fortuna di partecipare in più occasioni: "Nella tradizione indiana la mano destra rappresenta il sé, mentre la mano sinistra rappresenta il mondo: quando le congiungiamo stiamo unendo il sé al mondo. Ci inchiniamo alla natura, alla vita, all'universo, al cosmo. Tutto è sacro, tutto è santo. Sentiamo la connessione con tutti gli esseri viventi, l'intero universo è in noi e noi siamo nell'intero universo. Vedete il vostro sé in tutti gli altri esseri viventi e tutti gli altri esseri viventi nel vostro stesso sé. Il cosmo è il nostro paese, il pianeta terra è la nostra casa comune, la natura è la nostra nazionalità, l'amore è la nostra religione, siamo tutti interconnessi, interdipendenti, siamo inter-esseri. Tutte le nostre sofferenze, gioie, felicità sono reciproche. Con quel senso di unità della vita e diversità delle forme ci inchiniamo nuovamente alla sacra vita, alla sacra terra, al sacro universo. Inspirate, espirate, sorridete, rilassatevi, lasciate andare. Lasciate andare tutte le aspettative, le preoccupazioni, tutte le paure, le ansie, lasciate andare l'ego. Inspirate, espirate, sorridete, rilassatevi, lasciate andare. Siamo a casa, nel nostro corpo, nel nostro posto, sulla terra, nel cosmo. Grazie".

violenza: violare è sempre sbagliato, si tratti di frontiere naturali, dell'umana dignità, della propria pace mentale. Tutto ciò è violenza. Non solo i medici dovrebbero pronunciare il voto di non-violenza, ma anche tutti gli scienziati, per qualsiasi professione: economisti, donne e uomini d'affari, politici. Chiunque tu sia, *“per prima cosa, non nuocere”*.

La scienza senza spiritualità, senza valori etici, senza valori non materialistici, come generosità, amore, spirito di servizio, cura, condivisione. Parlando con alcuni di voi durante il corso di 'Regenerative Food, Farming and Enterprise', ho chiesto: *“Cos'è la spiritualità?”*. Spiritualità non è una particolare teologia, né una particolare religione (cristianità, Islam, buddhismo, ecc...); queste sono forme, espressioni di spiritualità, ma talvolta diventano dogmatiche, ottuse, perdendo così qualsiasi peculiarità spirituale. Anche la religione, dunque, ha bisogno della scienza. La vera scienza è apertura mentale, un anelito all'investigazione, l'ispirazione ad interrogarsi, Senza una mente simile si finisce per credere di possedere la verità, che la propria verità sia migliore di quella altrui, fino ad essere disposti ad uccidere chi non crede nella propria verità. Questo è il volto che talvolta emerge nel nome della cristianità, dell'Islam e di molte altre tradizioni: guerre su guerre sono state così combattute. La scienza, quindi, aiuta la fede ad essere razionale, aperta, inclusiva. In altri termini, persino la religione può essere pericolosa senza una mente scientifica. Specularmente, senza valori spirituali, etici, ecologici, umani, la scienza diventa nefasta.

Come superare il reciproco disprezzo così comune tra scienziati e spiritualisti? Abbiamo bisogno di una mente aperta, investigativa che sia accompagnata da profondi, eterni, 'perenni' valori spirituali di fondo, riassumibili nell'amore in ogni sua accezione ed espressione. La saggezza dell'amore, della compassione, della gentilezza, della generosità, dell'aiuto e del rispetto reciproco non è nuova, ma accompagna l'umanità da sempre: pensiamo a tutte le grandi dottrine antiche, come il taoismo in Cina, il buddhismo, il Vedanta, le saggezze autoctone. Con grande gioia ho visitato una meravigliosa esposizione, patrocinata per altro dallo stesso governo australiano, ospitata nella città di Plymouth, non lontano da Dartington, intitolata 'Songlines', incentrata sull'arte scultorea e sull'artigianato degli aborigeni: vi si narra il mito di sette sorelle perseguitate da un uomo, le quali conoscono le linee del paesaggio da percorrere per sfuggirgli. Tutti i popoli aborigeni custodiscono l'imperativo di non nuocere alla natura, anzi di riverenza e celebrazione. I loro dipinti colorati sono a dir poco splendidi. Una volta mi trovavo in Australia; essendo interessato proprio alle culture indigene, stavo visitando un villaggio e chiesi *“siete una bellissima comunità, come vi guadagnate da vivere?”*. La loro risposta fu: *“noi siamo tutti artisti”*. Non è straordinario? Dove possiamo trovare anche un solo villaggio in Europa, in India, in Cina, dove tutti siano artisti? L'arte è decisamente una dimensione immaginativa spirituale. Per me arte e spiritualità camminano insieme. L'arte è una tipologia di immaginazione che sgorga dal cuore: se non amiamo qualcosa, non possiamo essere artisti. Se non ami danzare, non potrai mai essere un ballerino; se non ami comporre, non potrai mai essere un poeta; se non ami dipingere, non potrai mai essere un pittore e così via. Oggigiorno molti hanno separato anche arte e spiritualità, pensando che la prima debba essere riservata solo agli artisti. Invece, nelle tradizioni aborigene, come in questo villaggio, tutti sono artisti. Il celebre filosofo e artista indiano Coomaraswamy affermava: *“l'artista non è un tipo speciale di persona, ma ogni persona è un tipo speciale di artista”* ('The artist is not a special kind of person, but every person is a special kind of artist'). Perciò siamo tutti artisti, non è così? Cosa ci consentirà di diventare artisti? Aspiriamo a creare una società di artisti. Per me la spiritualità trova espressione innanzitutto nell'arte. Tutta la musica, tutti i grandi dipinti, tutte le cattedrali, le vetrate, gli affreschi, le raffigurazioni religiose in India, in Cina, ovunque: possiamo vedere l'espressione del cuore, dei sentimenti, dello spirito tradotto in musica, in dipinti. Il Bhagavad Gītā è un poema: 'gītā' significa canto, il 'Canto del Beato Signore'. Possiamo tutti diventare artisti. Qualunque cosa facciamo può diventare arte. L'arte non si trova solo nei musei, nelle gallerie, non è appannaggio di ristrette cerchie



di 'artisti di professione', separati da noi altri, nullità. Noi tutti dobbiamo imparare ad essere artisti. Cosa può rendervi artisti? L'amore per qualcosa. Se ami curare un orto, questo sarà un capolavoro; se ami cucinare, le pietanze saranno opere d'arte; qualunque cosa tu faccia, può diventare un'opera d'arte se fatta con quell'amore, quella dedizione nel cuore. Se lo fai per denaro, per il "*mio libro*" o la "*mia opinione*", non è arte. L'arte sgorga dal cuore, dall'anima profonda, dallo spirito, dall'amore. Qualsiasi cosa tu faccia nella vita può, pertanto, essere un'arte di vivere. Oggi l'arte specializzata è relegata alle sale dei concerti, ai musei, alle gallerie, ai teatri, ai cinema: andiamo e le guardiamo o le ascoltiamo come consumatori. Non siamo partecipanti nel processo artistico, ma solo consumatori, collezionisti, acquirenti. Spiritualità significa essere artisti, artigiani. Creare qualcosa è arte. Questa sala è un'opera d'arte: la maniera in cui è stato costruito il tetto o sono state innalzate le pareti è arte. L'arte è tutto nella vita e lo stesso vale per la spiritualità. La spiritualità non si trova nei libri, siano essi la Bibbia, il Corano, il Bhagavad Gītā, il Dao de Ching, né nelle chiese, nelle moschee, nei templi o nelle sinagoghe. La spiritualità dimora nell'anima, nello spirito che sono, nel nostro cuore. Personalmente quando visito la riserva di Dartmore, quando sono immerso nella natura passeggiando lungo il fiume Dart, mi sento in una cattedrale. È questo il senso di ciò che spesso ripeto: la natura è la mia nazionalità. Prima di essere europei, indiani, cinesi, americani, siamo umani; prima di essere umani, siamo natura. La natura è la nostra identità. Quando parlavo con il vostro gruppo riguardo al suolo questo pomeriggio, ricordo di aver detto: "*coltivare, curare un orto può essere spirituale*". Se per esempio amate cantare, costruire mobili, lavorare con l'uncinetto, l'amore trasformerà quella stessa azione in un'opera d'arte. Lo stesso vale per la spiritualità: l'amore rende l'azione spirituale. Si tratta semplicemente della motivazione che custodite nel cuore.

Mahatma Gandhi è stato un mio grande maestro. Entrai in un ordine monastico all'età di nove anni. Ma quante persone possono diventare monache o sacerdoti? L'1%, lo 0,5% o forse lo 0,25% della popolazione mondiale. La spiritualità, intesa in questo modo, diventa esclusiva. Dobbiamo perciò liberarla dalle prigioni delle chiese, degli edifici di culto, dei libri, per introdurla nella vita quotidiana. Potete rendere qualsiasi vostra azione spirituale, trasformando la vostra coscienza, la vostra intenzione. Non solo coltivare, ma persino la politica, gli affari, la cucina può essere spirituale, se la motivazione è amore per l'azione in sé. Se volete agire mossi da qualche desiderio, per guadagnare denaro, per diventare ricchi o famosi, per acquistare prestigio, potere, controllo, resterete intrappolati nelle motivazioni egotiche: l'azione, in tal caso, non sarà né arte, né spirituale. Quando invece la motivazione è la bellezza dell'azione in sé, agire per agire, sarà molto diverso. In questo momento, mentre vi parlo per esempio, qual è la mia motivazione? Non ho altra motivazione se non che vi amo, amo queste idee, amo la comunicazione, lo faccio per l'azione in sé: non ho nessuna altra motivazione, non voglio ottenere nulla, non ho desiderio di alcun risultato, non sto minimamente cercando di convertirvi alle mie idee o indurvi a fare alcunché contro la vostra volontà. La mia azione è pura, così come un artista dipinge, un cantante canta o un musicista compone. Per me la motivazione è libera dall'ego; non a caso nelle meditazioni invito a slittare dall'ego all'eco, dalla separazione alla connessione. Nel momento in cui scegliamo la luce della relazione, entriamo nella spiritualità. La stessa parola 'spirito' proviene da 'respiro': in-spiriamo, quindi e-spiriamo, poi quando non respiriamo più siamo 'ex-pired' (scaduti). Condividiamo tutti lo stesso respiro, 'bianchi' o 'neri', poveri o ricchi, donne, uomini o bambini, alberi, umani, animali, piante, venti, farfalle: chiunque siamo, condividiamo lo stesso soffio di vita. Compassione vuol dire relazionarsi, così come il senso di servizio, prendersi cura e condividere: qualunque rigoglio o fioritura è reciproco, la spiritualità è reciproca. Grazie a questa interconnessione, a questo 'essere insieme', siamo tutti 'interessati'. Non c'è conflitto in questo genere di spiritualità, che non ha nulla di settario, dogmatico o ottuso. Spiritualità vuol dire cuore aperto, mente aperta, coscienza aperta. Non c'è alcuna contraddizione fra questa visione di spiritualità e la scienza. Qual è il proposito della scienza?

Prendersi cura degli altri, non di certo portare avanti ricerche per conseguire il premio Nobel o qualche altra ricompensa. Ad ispirare l'opera scientifica è il senso di umanità, di innovazione, di scoperta al servizio della Terra; se questa è la motivazione, saranno realizzate solo ricerche scientifiche che siano di beneficio al pianeta e all'umanità, senza nuocere, inquinare, danneggiare, né sprecare. Ecco la buona scienza. Abbiamo bisogno di essa, tanto quanto della spiritualità. Purtroppo, quest'ultima è stata dirottata da alcuni gruppi religiosi dogmatici e ottusi. Se vogliamo liberarci da tale visione, così come dalla scienza e dalla tecnologia mortifera, dobbiamo cominciare a congiungere questi due aspetti virtuosi e riemergere dal pensiero ristretto, riguardi esso la nazionalità, la politica, la religione o qualsiasi altro pensiero egotico. Quando ci eleveremo al di sopra di queste dispute, contempleremo le meraviglie del paradiso che esiste sulla terra. Non c'è alcun paradiso in cielo, oltre le nuvole, dove andremo dopo la morte; il paradiso è qui, nella vostra stessa coscienza. Ricordo una bellissima storia giapponese su paradiso e inferno, molto rilevante per i dibattiti sulla spiritualità. Un samurai si reca da un maestro zen e gli chiede: *“ho sentito parlare di queste idee su inferno e paradiso; per favore, dimmi dove si trovano?”* Sapete bene che i maestri zen rispondono sempre in modi molto interessanti, per indovinelli. *“Chi sei tu che poni questa domanda?”* ribatté il maestro zen, al che l'altro esclamò: *“maestro, non mi riconosci? Sono il governatore di queste terre. Dovresti conoscermi, sono venuto per ricevere insegnamenti spirituali”*. *“Ma il tuo volto sembra quello di un mendicante”*. *“Cosa? Stai insultando un samurai?”*, chiede in procinto di sguainare la spada, che gli pende da un lato. *“Nessuno insulta un samurai, mentre qui e ora un semplice monaco mi sta insultando”*. Mentre estrae la spada, il maestro zen comincia a ridere e gli dice: *“Ecco, signor samurai, ora ti trovi all'inferno”*. *“Oh maestro perdonami, stavi cercando di insegnarmi qualcosa”*, riconosce pentito l'altro, scusandosi e riponendo la spada nel fodero; al che il maestro zen finalmente annuncia *“Signore, benvenuto in paradiso”*. Inferno e paradiso non sono lontani da qualche parte. Quando ho parlato in Vaticano, ho detto che l'umanità ha creato l'inferno sulla terra. Tutta l'energia che consumiamo attraverso i combustibili fossili, in particolare carbone, petrolio, gas, sapete da dove proviene? Viene dagli inferi; conosciamo bene le condizioni delle persone che scavano nelle viscere della terra, soprattutto nelle miniere di carbone. Le loro condizioni di lavoro sono a dir poco infernali. Quando estraiamo energia oscura dal sottosuolo, dagli inferi, creiamo allora l'inferno sulla superficie della terra. Ciò a cui assistiamo, cambiamenti climatici, surriscaldamento globale, inquinamento degli oceani, avvelenamento dei suoli, è l'inferno sulla terra. L'energia della luce, invece, che proviene dal sole, dalla pioggia, dal vento è un dono del paradiso; usando questo genere di energia, creiamo il paradiso sulla terra. Solo la nostra coscienza, il nostro modo di pensare, la nostra motivazione e intenzione, la nostra predisposizione mentale possono permetterci di oltrepassare la soglia.

Insomma, sto cercando di dire che tutto è interconnesso, tutto ha una sua collocazione. Abbiamo bisogno di una scienza che resti al suo posto, così come di una spiritualità che fornisca motivazione, intenzione, valori. L'arte e lo spirito sono in connessione. Perciò, quando viviamo leggeri su questa terra e adoperiamo ciò che la terra ci dona come se fosse un regalo dall'alto, ad esempio i frutti, e dal suolo, quando impareremo a vivere seguendo l'energia e i cicli del sole, della pioggia, dei venti, consumando cibo direttamente dal suolo, avremo scoperto il paradiso in terra. Non avremo bisogno di nient'altro. L'impatto dell'umanità sulla terra a causa dell'utilizzo di questi combustibili fossili infernali, creando il cambiamento climatico negli oceani, nei fiumi, nei suoli è nefasto. Dobbiamo, pertanto, trasformare la nostra mente, risiedendo in quell'importante valore spirituale che è il senso di appagamento, di elegante semplicità, in bellezza, comodità, felicità. In natura esiste l'abbondanza. Non vi sto dicendo nulla di nuovo, ma il mondo lo ha dimenticato. Avremo così abbastanza nel mondo per soddisfare i bisogni di tutti, ma mai abbastanza per l'avidità di ciascuno, né abbastanza

spazio per i rifiuti o l'inquinamento di tutti. È una saggezza semplice quella di cui abbiamo bisogno, che ho condiviso con voi stasera. Molte grazie.

### **Educazione: 'fire-side chat' del 3 marzo 2022**

Questa sera parleremo un po' di educazione. Si tratta di un tema che mi sta molto a cuore, benché formalmente io non sia istruito. Non ho frequentato alcuna scuola, college o università e per questo decisi di fondarne. Pur non essendo stato uno scolaro, tuttavia, penso di essermi educato molto meglio che se lo fossi stato, La parola 'educazione' significa in latino 'portare fuori' ciò che è già presente, come un seme che contiene già un albero al suo interno. Un bambino, nel vero senso della parola 'educazione', non è un recipiente vuoto, da colmare con nozioni e informazioni. Proposito dell'educazione è lasciare che quel potenziale si esprima, come un giardiniere lascia apparire il potenziale del seme per mezzo dell'irrigazione, del compost, di piccoli bastoncini posti a sostegno, di recinzioni. Questo è il fine, la funzione e la responsabilità di un insegnante: essere un giardiniere del potenziale umano. Purtroppo è una parola che abbiamo misconosciuto e interpretato male, pensando di riempire i bambini come vasi con le varie materie. Non ho imparato nulla di tutto ciò a scuola, ma per esempio ho imparato la geografia camminando in giro per il mondo. Si può imparare qualunque cosa attraverso un'esperienza di vita. Chiunque di noi ha il suo unico potenziale nell'unità della vita, ciascuno di noi è un essere unico e speciale. Come i nostri tratti esteriori, così anche la nostra anima, il nostro spirito, il nostro intelletto, la nostra immaginazione, la nostra creatività sono unici in ciascuno di noi: tra gli otto miliardi di abitanti del pianeta non c'è nessun altro come chiunque di noi. Come mantenere, quindi, questa unità e diversità, che danzano insieme? Il nostro sistema educativo sta distruggendo questa diversità, creando il contrario dell'unità, cioè l'uniformità: tutto è standardizzato. Io vorrei cambiare questo sistema. Prima di inaugurare lo Schumacher College nel 1991, fondai la 'Small School' che faceva parte dello 'Human Skills Education Movement'. Una delle caratteristiche principali di quella sperimentazione pedagogica prevedeva che i bambini cucinassero i loro pasti. Il primissimo giorno di scuola nel settembre 1982 i bambini si riunirono, insieme a genitori e docenti; avevamo predisposto il cibo appena acquistato; chiesi allora 'quale sarà secondo voi la differenza di questa 'piccola scuola' rispetto a qualsiasi altra scuola nel mondo? Da oggi in poi studenti e insegnanti cucineranno insieme: fu quella la nostra prima lezione. Si sarebbero poi seduti attorno alla stessa tavola, avrebbero reso grazie e mangiato insieme. Quando si mangia e cucina insieme, si è una comunità: la parola 'compagni' indica coloro che condividono il pane. Se siete cristiani, spezzare il pane suggella la comunione. Nelle scuole di solito non si cucina: il cibo è preparato in qualche fabbrica dove i cuochi, che magari non provano il minimo amore verso i bambini per cui cucinano il cibo, pongono questo in qualche scatola refrigerata. Non credo che questo sia il modo giusto. Se volete creare una comunità, ogni scuola dovrebbe avere una cucina: senza cucina non c'è scuola. È la cucina a fare comunità. Poi mangiare insieme, pronunciare la benedizione del pasto insieme, lavare insieme, docenti e discenti. Allora dissi: nella nostra scuola faremo giardinaggio. Da una parte abbiamo i libri, le biblioteche, vanno benissimo, le amiamo, io scrivo libri, non ho problemi con loro, ma vengono dopo; il cibo è la prima cosa, il suolo, la terra, le piante la seconda. Quindi, per un'ora al giorno i bambini andranno nell'orto a lavorare: riconosceranno i semi, toccheranno il terreno, ammireranno i miracoli della natura. Così tanti bambini non vivono esperienze del genere. Dopo aver goduto del cibo, felici, allora si studiano tutte le altre materie, inglese, matematica, geografia, storia, per superare gli esami. Questi, tuttavia, non dovrebbero esaurire il senso della scuola.

Dopo nove anni di questa esperienza, varie persone cominciarono a dire: "*abbiamo bisogno di qualcosa di simile anche per gli adulti*". Ecco, quindi, che nel 1991 creammo lo Schumacher College. Fui fortunato a quel tempo, perché vi era un fiduciario di Dartington Trust di nome John

Lane, con cui pranzavo spesso, il quale mi disse: *“Sai, c’è un antico edificio, l’Old Postern - lo stesso dove ora sono in corso i lavori di ristrutturazione, ma che spero sarà pronto a breve, (ho aspettato troppo a lungo) - che è attualmente vuoto. Vi era la Dartington Hall School qui, ma ora è chiusa, non sappiamo cosa farne. Conosci qualcuno che potrebbe comprare o affittare i nostri spazi? Abbiamo bisogno di qualche introito”*. Conoscevo l’Old Postern, giacché vi ero stato invitato precedentemente, e gli chiesi: *“John, chi credi che comprerà mai quel posto, con quaranta stanze per studenti? Non è abbastanza grande, né lussuoso per farci un albergo, ma troppo grande per una casa ordinaria. Non credo che troverete alcun buon affittuario. Perché non avvii un college?”*. Era il primo seme dell’idea. Mi chiese cosa intendessi, al che risposi: *“Abbiamo bisogno di una nuova educazione”*. *“Che tipo di educazione? Hai già diretto la ‘Small School’, non è abbastanza?”*. Dissi: *“in qualunque università o college andiamo, l’insegnante guarda lo studente e pensa che non ha un corpo, né mani, né un cuore, né gambe, ma solo un cervello; e nemmeno l’intera testa, ma solo metà, l’emisfero cerebrale sinistro, quello connesso al ragionamento, alla matematica, al calcolo, alle attività pratiche, non quello destro, in cui ha sede l’immaginazione, l’intuizione, la spiritualità, tutto ciò che non puoi misurare, ma puoi sentire. Le nostre università educano cervelli solo per metà, ma non il corpo”*. Proseguii: *“il Trust ha risorse, edifici, spazio, perché non avviamo un college dove lo studente è considerato depositario di una testa intera, oltre che di un cuore e di mani?”*. L’idea gli piacque e mi propose: *“Scrivimi una proposta, che presenterò ai fiduciari”*. Ci volle un po’ di tempo, in quanto vi erano persone scettiche che temevano non avrebbe funzionato. *“Chi pagherà, è solo un sogno, Satish è un idealista”*, ma alla fine fummo perseveranti e la approvarono. Quando l’Old Postern riaprì, impiantammo lo stesso modello della ‘Small School’: gli studenti avrebbero cucinato insieme, io stesso preparavo ogni settimana insieme a loro un pasto indiano, con tanto di riso, dahl, curry, raita, chilli chutney, salsa al coriandolo, papadam. Era un’occasione splendida per conversare, imparare, sapere dei loro sogni, delle loro visioni, dei loro obiettivi di vita, Quando si cucina e si mangia insieme si instaura una conversazione da cuore a cuore, laddove in classe le conversazioni sono più intellettuali, filosofie, idee, ragionamenti, ma attorno al tavolo il cuore, i sentimenti si aprono, si stringono amicizie: ecco la compagnia, condividere il pane, i pasti. I sistemi di educazione nel mondo odierno sono completamente scaduti, non solo, sono anche pericolosi: tutti i problemi che affrontiamo oggi nel mondo, il cambiamento climatico, il surriscaldamento globale, l’inquinamento, la povertà, la disuguaglianza, le guerre, le armi nucleari discendono da ricerche condotte da persone altamente istruite dalle più prestigiose università occidentali, che producono persone solo e unicamente per la soddisfazione dell’ego. L’istruzione di oggi è ego-centrica: *“devo avere una buona educazione per un buon lavoro, per me, per il mio successo, il mio salario, così posso comprare una casa, un’auto tutta per me, posso diventare amministratore di un’impresa, miliardario”*. Tutto è io-centrato. Vorrei che l’educazione diventasse noi-centrata: tu sei, quindi io sono. In Sud Africa c’è la parola Ubuntu, che evoca esattamente questo cambiamento di prospettiva: Desmond Tutu, che ho avuto il grande privilegio di incontrare, mi parlò per la prima volta di questa espressione, che significa *“noi siamo, perciò io sono”*. Tutte le mie sofferenze ed esultanze gioiose sono reciproche, emergono insieme. Nel senso opposto, tuttavia, va l’educazione ego-centrica. Vorrei che l’educazione nel XXI secolo si trasformasse, in cui tutti, inclusi gli altri esseri, possiamo vivere una buona vita insieme. La relazione tra noi e la natura è ringiovanente, rigenerativa, rigogliosa. Non vi è carenza di nulla. La scarsità che abbiamo creato è un risultato di questo sistema economico, del mercato, dove tutto è misurato, monitorato, venduto col denaro. Nella natura non vi è alcuna carenza: ho quindici meli nel mio frutteto, non posso neanche contare quanto mele spuntino, le regalo in continuazione, faccio centocinquanta bottiglie di succo di mela, che bevo durante l’intero anno. Non vi è miseria in natura, che provvede con straordinaria generosità e abbondanza. La scarsità è nei supermercati, risultato del nostro sistema di mercato. Invece di celebrare l’abbondanza dell’amore, tutto è

burocratizzato, gestito, organizzato, controllato, incluse le persone. La mentalità convenzionale forma persone capaci di dirigere organizzazioni, sistema capitalista, imprese; in ogni business vi è un dipartimento chiamato HR, risorse umane: gli umani sono una risorsa per cosa? Per portare avanti l'organizzazione, per fare soldi, per sostenere l'economia, per trarre profitto. Gli umani sono stati ridotti a risorsa. Allo stesso modo, guardiamo alla natura e pensiamo lo stesso: è una risorsa per l'economia, gli alberi, la terra, gli animali. Dobbiamo affermare con forza che gli umani non sono una risorsa per l'economia. HR deve diventare 'human relationships': non più risorse, ma relazioni umane. Al tempo stesso voglio dire a governi e imprese che la natura non è una risorsa per l'economia, ma la fonte stessa della vita. La natura e gli umani non sono separati, noi siamo natura, tutti proveniamo dalla stessa origine, qualsiasi linguaggio usiamo. All'inizio dell'evoluzione non vi erano umani, né animali, né uccelli, né alberi. Noi tutti siamo la risultante di milioni di anni, tutti composti degli stessi elementi: terra, aria, fuoco, acqua, spazio, tempo e coscienza. Gli alberi non sono meno intelligenti degli umani. Gaia è un organismo vivente. Quando abbiamo questa grande visione, vedendo il cosmo come proprio paese, il pianeta come la casa comune, la natura come la propria nazionalità, l'amore come propria religione: questa è la filosofia di base della nuova educazione, in cui siamo tutti connessi, sbocciando, fiorendo, soffrendo, viaggiando, mangiando, condividendo il pane insieme. Questa è in breve la cultura del noi che vorrei vedere nell'educazione. Ognuno di noi è in potenza un buddha, una Ildegarda di Bingen, una Vandava Shiva, una Madre Teresa, un Mahatma Gandhi. Eppure l'educazione schiaccia, sopprime, l'immaginazione è bandita dalle università, nemiche della creatività: tutto è prescritto, descritto, fissato, tutto è fatto per voi, siete solo consumatori. Tutti gli studenti non sono altro che meri consumatori del sistema educativo. Si incamera conoscenza, si trova un lavoro, si riceve il salario, poi la pensione, infine si muore. Che sistema riduzionista abbiamo creato. Vorrei invece vedere un nuovo sistema che nutre e alimenta e incoraggia le nostre qualità immaginative. Chiunque può essere un artista, un musicista, un poeta, un costruttore, un cuoco, un giardiniere e fare tutto questo con gioia. Attualmente il 60-70% delle persone che lavorano in uffici, banche, polizia, militari e tutte le organizzazioni che erogano salari non sono felici, lo fanno come un lavoro. Mi piacerebbe che la nuova educazione permettesse a chiunque di lavorare in base alla propria vocazione. Non si vive per lavorare. Tutto dovrebbe essere una vocazione: scrivere, dipingere, danzare, creare qualcosa di nuovo nella vita per tutti, costruire case. Il modo in cui educiamo i nostri bambini è quasi un crimine contro l'umanità, distruggendo il loro futuro, la loro creatività. Sono molto radicale. Sapete bene che ho imparato dal Mahatma Gandhi, da Tagore, da Dewey, da Summerhill e molti altri pensatori, fra cui Ivan Illich, che ebbi la fortuna di incontrare negli anni '70-'80, autore di 'Deschooling society': la natura è la tua maestra; Tagore, dal canto suo, fondò una scuola in India in cui si insegnava all'aperto sotto gli alberi, presentati come altrettanti maestri: "*imparate dagli alberi*" diceva. Il sistema educativo in cui viviamo, nato nel diciottesimo secolo, è vecchio, non è centrato sulla natura, né sull'umano, ma solo sul denaro. Noi vogliamo porre gli umani e la natura al centro dell'educazione, così che saranno denaro e lavoro al loro servizio; non sono contrario al denaro, ma bisogna capire chi domina: se è il denaro, allora non sono felice, ma se accade il contrario e la vita migliora tanto meglio. Un'educazione noi-centrica, eco-centrica, come conoscenza (ecologia) e gestione (economia) della casa comune, lontana da finanza, tasse, bilanci.

Quando gli studenti vanno via dallo Schumacher Collge di solito consiglio loro di non cercare un impiego (job), ma di creare il loro lavoro (work), irradiando un'aura di cambiamento, ispirazione, esempio per gli altri, incarnando quanto hanno appreso. Lo Schumacher College è molto più di conoscenza o informazioni: è esperienza e pratica. Comunicando calore attorno, si diffondono le proprie convinzioni con qualsiasi mezzo: il canto, la scrittura, la poesia, i podcast, i video, i social media. I mezzi disponibili sono centinaia, ma di solito pieni di spazzatura. Qualunque cosa tu voglia

comunicare, impara prima a comunicarla, tutti i grandi insegnanti che hanno fatto la differenza nel mondo sono grandi comunicatori, con un linguaggio semplice. Come un fiume nasce da un piccolo fiotto d'acqua di sorgente, così siate anche voi e vedrete che altre persone arriveranno, come confluenti che compongono un grande corso d'acqua. Alla fine anche il fiume si arrenderà al grande oceano, fino a perdere la sua identità. Siate così, senza ego, ma durante il viaggio accogliete tutti coloro che vi sosterranno. Nei miei ottantacinque anni di vita, moltissime persone mi hanno aiutato in svariati modi; non preoccupatevi, perché alla fine tutti moriremo e torneremo a far parte dell'universo. Siate il cambiamento, comunicate il cambiamento, lasciate andare l'ego e siate parte dell'universo.

*“Più e più volte sono arrivato alla conclusione che c'è l'ignoranza, c'è l'ego, c'è la saggezza, c'è l'umiltà, ma non ci sono condizioni statiche di Bene e di Male. Ci sono negativo e positivo, inverno ed estate, giorno e notte; ma per me nessuno di questi opposti è necessariamente buono o cattivo. Qualche volta ciò che pareva buono non risultò poi così buono, e ciò che sembrava cattivo risultò essere un bene nascosto. Molto spesso sono stato intrappolato dal mio stesso linguaggio che ho ereditato da altri. Sono stato imprigionato da concetti, percezioni e pregiudizi. Ma tutte le volte che ho continuato a fluire ho trovato la mia essenza naturale, al di là di catene di astrazioni mentali. In quei momenti mi sono sentito come l'acqua: nessun colore particolare, nessun particolare gusto, nessuna struttura solida, ma naturale e fluida. Talvolta l'acqua stagna, ma questo è superato quando riprende il suo stato naturale di movimento: l'acqua trova di nuovo la sua propria vera natura. Allo stesso modo, lasciando andare gli attaccamenti a ideologie, a luoghi e a persone ho trovato la mia vera natura. La mia vita è stata una ricerca dell'autorealizzazione”<sup>2059</sup>.*

---

<sup>2059</sup> Satish Kumar, *Il Cammino è la Meta*, Fiori Gialli, Velletri, 2006 [1978]; p. 371.

**ALLEGATO N.1**  
**Lanza del Vasto presenta Satish Kumar**

Da: Lanza del Vasto, *Visita di Satish Kumar*, in: 'Nouvelles de l'Arche' Anno XVI n. 9 Giugno 1968; pp. 134-139.

**Nota del traduttore:**

Sebbene non sottoscriviamo del tutto le ingenerose critiche, tra l'altro incoerenti rispetto a giudizi formulati altrove<sup>2060</sup>, espresse da Shantidas sui metodi di austerità praticati presso la scuola Jaina in cui si formò Satish Kumar dall'età di otto anni e dalla quale sarebbe poi scappato dieci anni dopo, riteniamo comunque interessante proporre la traduzione di questo articolo, pubblicato sul bollettino dell'Arca, come rara testimonianza delle connessioni intergenerazionali fra due massimi esponenti contemporanei della non-violenza gandhiana in Occidente, discepoli in parte degli stessi maestri. Questo scritto risale altresì alla vigilia dell'inaugurazione della 'London School of Nonviolence', senza precedenti in Gran Bretagna, avviata da Satish Kumar e alcuni suoi amici (poi collaboratori nella rivista *Resurgence*) all'inizio del 1969 con il supporto della Christian Action, nella cripta della chiesa di Saint-Martin-in-the-Fields, in un angolo di Trafalgar Square. L'evento non solo occorre nel centenario della nascita di Gandhi, ma coincideva anche con la pubblicazione del libro di Satish 'Non-violenza o non-esistenza'. Alla prima lezione affluirono trecento giovani, novanta dei quali si iscrissero; gli incontri si tenevano quattro sere a settimana. Gli insegnamenti di Satish trassero spunto soprattutto dalle sue dirette esperienze di militanza non-violenta: le repubbliche di villaggio, allora in auge grazie al movimento Sarvodaya guidato da Vinôbâ Bhave, con cui aveva collaborato dal 1955 al 1962, l'addestramento nello Shanti Sena, le strategie per ovviare alla resistenza di latifondisti e autorità locali al Gram Dan<sup>2061</sup>. L'approccio fu sin dall'inizio improntato all'autogoverno e alla

---

<sup>2060</sup> Si pensi alle ragioni che, stando alle fonti pubblicate, avrebbero indotto Shantidas a lasciare dopo soltanto due settimane l'ashram di Swami Shivananda a Rishikesh durante la sua prima permanenza in India, in particolare a ciò che fu superficialmente percepito come una scarsa severità delle pratiche ascetiche proposte.

<sup>2061</sup> Satish Kumar fu attivo nel Gram Dan, dono dei villaggi per l'elevazione spirituale e morale della vita rurale (artigianato, agricoltura e industrie locali), nonché uno dei dodici mila membri dell'Esercito della Pace, entrambe iniziative ispirate dall'Acharya Vinôbâ Bhave. Come invalso nell'intero movimento, anche nella 'repubblica di villaggio', comune non-violenta, in cui egli era insediato fu sottoscritto l'impegno di: prendere decisioni collettivamente; aiutare i più deboli; non commettere ingiustizie, né seguire politiche errate; promuovere la pace e la fratellanza tra

prospettiva di un cambiamento sociale in senso fraterno e solidale, contro le intrusioni di imprese, burocrazie e mezzi di condizionamento di massa. Le mobilitazioni collettive erano presentate come elemento secondario di un programma più ampio teso alla costruzione di relazioni di mutuo sostegno, impegno e solidarietà. Si puntualizzava, inoltre, che il movimento non-violento non è dogmatico, ma lavora per il benessere integrale di tutti. La metodologia rispettava l'alternanza fra momenti mentali e manuali, interni ed esterni, attivi e passivi, in direzione di un'autogestione didattica, di un centro metropolitano operante come laboratorio vivente di una società cooperativa, di gruppi di 'guerriglia non-violenta' dislocati in tutto il paese. Dopo alcuni mesi, tuttavia, la vita di città divenne per Satish asfissiante. A luglio, ricevuta un'auto usata in dono, partì per tornare in India, dove raggiunse subito il Bihar in preda a scontri armati e attentati fra polizia, proprietari terrieri e milizie marxiste-leniniste. Ma questa è un'altra storia.

---

Nacque nel 1936 a Bikaner, nel Rajasthan, regione chiamata anche Rajputana. È, come suggerisce il nome, la culla di un popolo guerriero: ha l'aria degli 'Kshatriya' (seconda casta, quella dei principi e dei guerrieri), da cui il nome Kumar trae significato, benché la famiglia del nostro amico si dedichi da più di un secolo agli affari. Ad ogni modo, la vocazione sottrasse presto il piccolo Satish al seno della famiglia.

A nove anni era già monaco. Aveva lasciato sua madre e la sua casa per seguire un uomo religioso itinerante di nome Tulsì. L'Ordine, che si spostava insieme al Maestro, contava circa duecento sadhu e quattrocento monache. Ci si alzava nel bel mezzo della notte e ci si dedicava a quattro ore di meditazione ed esercizi. Poi il Maestro parlava per due ore, commentando le Upaniṣad, quindi si lasciava il caravanserraglio per raggiungere qualche altro rifugio, dapprima le donne, poi più tardi nel corso della giornata gli uomini.

La disciplina era severa, ciascuno doveva andare a mendicare con la sua ciotola, bisognava visitare almeno cinque case e non accettare, in tutto, nient'altro che il contenuto della ciotola, al fine di non gravare sul popolo. Non si accendeva mai un fuoco, non si facevano cuocere, né si riscaldavano gli alimenti. La sostanza dell'insegnamento era semplice: distaccarsi da tutto, disprezzare la carne, volgere le spalle al mondo e rivolgersi a Dio.

Due tratti caratterizzavano questo Ordine, distinguendolo da tutti gli altri: bisognava privarsi dei bagni (in India qualunque laico o religioso, in generale, non ammette questo genere di sacrificio, contrario tanto alla Legge, quanto ai costumi). Si camminava a piedi nudi, laddove persino i più poveri indossano dei sandali. Bisognava, inoltre, due volte all'anno, strapparsi i capelli uno a uno, fino all'ultimo, con le mani. Infine, ultima stranezza, il Guru e i suoi penitenti portavano la comune veste bianca, piuttosto che l'abito rosso dei religiosi.

Aveva diciott'anni quando, per la prima volta, infranse la Regola e il suo destino si capovolse. Ad eccezione del R̥g-Veda e delle Upaniṣad, qualsiasi altro libro era proibito. Gli capitò, tuttavia, di aprirne uno di nascosto: si trattava di 'Hind Swaraj'<sup>2062</sup> di Gandhi. Riflettendo tra sé: *"A che gioco giochiamo – pensò – quando c'è così tanto lavoro da svolgere per alleviare le sofferenze umane?"*.

Immediatamente il dubbio lo scosse e l'angoscia lo pervase. Cominciò a provare disgusto per quella erranza senza meta, né scopo, per quegli sforzi senza effetti, per quella carità di ricevere senza dare, né restituire, per quell'isolamento contrario al suo cuore... Infine, una notte si diede alla fuga.

---

contadini, proprietari e commercianti; attribuzione della proprietà della terra all'assemblea, composta da un membro per ogni famiglia. [Fonte: Satish Kumar, *Non-violenza o non-esistenza*, Città Nuova Editrice, Roma, 1970; p. 47]

<sup>2062</sup> Indipendenza dell'India, tradotto in francese con il titolo: 'La loro civiltà e la nostra liberazione' (collezione gandhiana, Denoel, Parigi).



Sua madre, quando apparve sulla soglia, lo guardò con gli occhi bianchi di sgomento e indignazione: “*Non ti conosco, – urlò – non c’è posto qui per i rinnegati!*”. Tutti gli abitanti del paese gli mostrarono il medesimo volto di pietra.

Il povero ragazzo corse a rifugiarsi presso *Vinôbâ*, il quale lo accolse paternamente. Era il 1955. Entrò nella squadra dei ‘Lavoratori’ e percorse il Bihar e l’Orissa sui passi del sant’uomo, talvolta al suo fianco, talvolta davanti, poiché le squadre preparano le popolazioni a ricevere la visita di *Vinôbâ*. Due anni in un simile lavoro aprirono gli occhi del neofita sull’abbandono estremo dei contadini, fra i quali era sino ad allora passato, ciotola alla mano, senza scambiare una sola parola, senza il minimo sguardo all’interno delle case. Conobbe nel vivo il valore e l’intelligenza dei metodi gandhiani, quelli che lo straniero non può comprendere e che pochi Indiani sanno apprezzare, ma che sono i soli a poter salvare il popolo, mostrandogli come salvarsi da sé; prima di fornire cibo e materia prima ai continenti lontani o di aspettare il ‘giusto prezzo’, tragga egli stesso dalla terra il proprio sostentamento, il suo indumento e il suo tetto, approfitti della stagione secca per fabbricare con le proprie mani i pochi oggetti necessari e se ne accontenti, sparga il letame sul suo terreno e vigili sulla purezza delle acque, custodisca utensili semplici per non incatenarsi, riduca i circuiti economici e l’uso del denaro per non imbattersi in imbrogli peggiori di lui, che lo inganneranno sempre, stia lontano dai prestatori di denaro, dall’aiuto estero e dalle ingerenze dei governi, che la proprietà, familiare o comunitaria sia considerata gestione di beni comuni.

A tal riguardo, il soffio e la voce di *Vinôbâ* reclamavano: “*Oh Ricchi, l’ultimo tra i vostri figli ritorna da un lungo viaggio, egli non è morto, vedete: sono io il povero che viene a rivendicare la sua parte di eredità!*”.

Milioni di acri di terra sono così redistribuiti insieme a bestiame, semi e utensili.

Nel giro di due anni Satish fu inviato in un villaggio, di cui diventò responsabile. Un villaggio piuttosto frammentato, in cui ciascuno traeva a sé e passava accanto al vicino senza guardarlo. La terra apparteneva al Tempio e nessuno se ne prendeva cura. Essa era quasi del tutto incolta, mentre le porzioni coltivate producevano due quintali di riso all’acro.

I custodi del Tempio la trascuravano, perché ricevevano doni e denaro da altrove.

In due anni, senza trattori e senza fertilizzanti chimici, la produzione passò da due a dieci quintali all’acro. Furono scavati dieci grandi pozzi per l’irrigazione, si costruirono dieci compost.

Venti volte il difensore del villaggio condusse delegazioni di contadini al tempio per negoziare, finché, senza pressione (neanche non-violenta), ottenne il risultato sperato.

Tutta la terra fu distribuita alle famiglie per un anno (viene subito confiscata a coloro che non la coltivano o la coltivano male) ed ogni anno l’appezzamento passava ad altre mani. Terra, bestiame, utensili, pozzi, compost sono proprietà comune<sup>2063</sup>. Il frutto appartiene al coltivatore, ma egli non deve venderne se non alla cooperativa di villaggio, che si incarica delle vendite, degli acquisiti e delle transazioni; sul prezzo che il coltivatore riceve dai suoi prodotti, egli deve un contributo del cinque per cento alla banca del villaggio. C’è un consiglio del villaggio, in cui tutti i coltivatori hanno pari voce in capitolo. Fu, tuttavia, molto difficile inizialmente indurli a parlare. Vi si giunse alla fine e le considerazioni più sagge vennero dalla bocca dei più umili. Il villaggio raggruppava una cinquantina di famiglie, composte in media da sei membri. Quattro ‘coolie’ disoccupati a Calcutta ritornarono al villaggio, dove c’era lavoro per tutti e più di quel che si poteva portare a termine. “In due anni – concluse – tutto andava così bene senza di me, che mi feci richiamare”.

---

<sup>2063</sup> In altri villaggi il bestiame è possesso privato.

Fu inviato allora a Benares presso Siddharaj Dhadda<sup>2064</sup>, che pubblica un settimanale del movimento, trascorrendo ancora due anni al suo servizio.

Con un premio appena ricevuto di cinque mila rupie, Vinôbâ acquistò trecento acri di terra nelle Nilgiri (Montagne blu nell'India meridionale) e vi fondò un Ashram chiamato il 'Il Nido degli Uccelli del Mondo'. Vi raggruppò Inglesi, Tedeschi, Statunitensi, Australiani, Giapponesi, in gran parte intellettuali e disse loro: “*Voglio vedere se l'intelligenza sa lavorare*”.

E l'intelligenza rispose, lavorò e sperimentò.

Alle 4 di mattina ci si svegliava e si passava un'ora a commentare il Bhagavad Gītā, poi a pregare.

Dalle 5 alle 5:30 pulizia e rassetto,

dalle 5:30 alle 7:30 lavoro nei campi,

dalle 7:30 alle 8 colazione,

dalle 8 alle 10 lavoro nei campi,

dalle 10 alle 11 bagno e bucato,

dalle 11 alle 13 pranzo e riposo,

dalle 13 alle 17 studi e occupazioni personali,

dalle 17 alle 18 incontro con gli abitanti del villaggio,

dalle 18 alle 19 cena,

dalle 19 alle 21 studio e preghiera,

dalle 21 coprifuoco.

In tal modo per quattro ore tutti, uomini, donne, famiglie e celibi dei due sessi lavoravano la terra, spalavano il letame, si dedicavano alla costruzione o alla perforazione dei pozzi. Fecero meraviglie. È pur vero che a guidarli era un saggio, Vallabha Swami, “dal consiglio potente”, che andava dall'uno all'altro per conciliarli e mantenerli nei ranghi.

Fu lì che Satish sentì la chiamata del mondo e concepì il proposito di incamminarsi e incontrare il volto delle nazioni.

Si confessò con Vinôbâ, il quale benedì il suo progetto e gli dettò la sua Regola:

- Osserverai la castità,
- Resterai vegetariano,
- Non accetterai denaro, se non il prezzo del viaggio sui tragitti che non si possono percorrere a piedi,
- Presso coloro che ti ricevono non ti tratterai per più di qualche giorno, poi ti rimetterai in cammino,
- Sarai il nostro messaggero di Jai Jagat! (uno dei gridi di guerra del movimento, il cui significato è 'Vittoria all'Universo!').
- Dirai agli amici d'ovunque che il Bhu-Dan non riguarda soltanto l'India, ma è un messaggio per il mondo intero!

Quindi, nel giugno del 1962, Satish partì insieme ad un compagno di strada, attraversò il Pakistan, l'Afghanistan, l'Azerbaijan, l'Armenia, la Russia, la Polonia, le due Germanie, la Francia, dove incontrò gli Amici dell'Azione Civica Non-violenta e trascorse qualche giorno presso la Comunità dell'Arca de la Chesnaie, poi, per aver manifestato davanti all'Eliseo contro la bomba atomica, si vide espulso dopo tre giorni di prigionia, raggiunse l'Inghilterra, dove Bertrand Russell e Lord Atley ricevettero i due pellegrini e provvidero alla loro traversata dell'Atlantico. Negli Stati Uniti, Martin-

---

<sup>2064</sup> Costui accompagnava Jaiprakash Narayan, il braccio destro di *Vinôbâ*, in occasione della sua visita alla Chesnaie de Sènos.

Luther King e A. J. Muste li condussero in un giro di conferenze, finché si imbarcarono per il Giappone; da lì passarono per il Vietnam già in guerra. Vi incontrarono Ho-Chi-Minh, i bonzi buddhisti, gli studenti. Infine, nel settembre 1964, rientrarono in India.

In quel momento il Gram-Dan (dono del villaggio: si tratta di villaggi interi che mettono tutte le loro terre in comune e, guidati dai Lavoratori di Vinôbâ, si danno ad una vita nuova), dopo un periodo di depressione, aveva ripreso slancio, molti giovani vi aderivano.

Oggigiorno quarantamila villaggi si sono donati: tre distretti interi, due nel Bihar e uno nello stato di Madras.

Il Bengala è la roccaforte del comunismo filocinese. Il Bihar, che confina per un lato con il Bengala, è, invece, la roccaforte della non-violenza. Speriamo che, nell'anno del centenario di Gandhi, il Bihar intero si doni a Vinôbâ. È un territorio grande quasi quanto la Francia, popolato da cinquanta milioni di persone. Si avvicina forse il momento del confronto tra i due metodi. Voglia Dio che si giunga ad una soluzione in cui tutti risultino vincitori.

(Testo tradotto dall'originale in lingua francese)

## ALLEGATO N.2

### Lettera di Lanza del Vasto a Friedrich Nietzsche

Gstaad, Svizzera - 5 novembre 1940

Da: Lanza del Vasto, *Le Viatique II: Amitié d'intelligence et peines d'amour*, Rocher, Monaco 1991; p. 340.

Hai messo sul volto la maschera del profeta, oh tragico. Sta' attento che non ti soffochi.

Nascesti poeta e potevi cantare senza mentire. La maschera del profeta ti ha reso un vero eroe, un eroe tragico, che vacilla nel suo destino, entra nella furia, cade nel crimine difendendo il suo corpo, vuole la propria rovina e la ottiene.

Ecco la verità della tua menzogna, oh Nietzsche. 'Volontà di Potenza' ha ruggito il profeta e la smorfia della sua bocca ci colpisce stupefatti. Ma è un gioco di maschere, amici e poesia: la Volontà di Potenza fa a meno dei profeti. Tutte le bestie della foresta la predicano con le loro grida. Questa è la tua dottrina? Persone più stupide di te la conoscono meglio di te. È questa la tua Gaia Scienza? Tutti i cani la abbaiano, tutte le galline nel cortile di casa ne ridono.

È questa la tua fede? Tutti quelli che nelle città si aggirano come la bestia nella foresta, ci credono. Tutti coloro che non amano, che non pregano, che non sanno, che non cantano. Tutti coloro che amano, pregano, conoscono, cantano al solo fine di prevalere, la praticano meglio degli altri.

Tutti quelli che usano le cose umane e divine per far prevalere la Bestia, pur senza averti ascoltato, ti credono e imitano. Hai più seguaci di quanti ne desideri, questa è la tua tragedia, oh profeta mascherato.

Non cantare così, urla. Urla più forte, non sentiamo più la tua voce, così tanti sono i tuoi seguaci che ringhiano, guaiscono e fischiano.

Se i tuoi fedeli ti seguissero, saresti davvero potente come un dio, tanto quanto Satana, il più potente degli dei eccetto Dio.

Ma essi seguono solo se stessi e la propria rabbia. E tu sei rimasto solo in mezzo a loro, di una natura diversa, perché il tuo furore si è pacificato in bellezza, e canti.

Li hai mai visti un giorno, tutti i tuoi seguaci, correre verso di te come le Erinni verso l'eroe? Per cosa ansimavi con la bocca aperta e gli occhi bianchi? È per aver visto la verità di ciò che dicevi, che sei impazzito, oh filosofo?

Dopo la tua morte sono giunti coloro che ti hanno preso alla lettera. A loro piacque apparire come dei messia e aver avuto il loro profeta ad annunciarli, ragion per cui ti hanno creduto sulla parola. Ma le parole non bastavano né a loro, né a te. Non erano come te, uomini deboli che amano la forza bruta, malati desiderosi di salute, delicati propensi alla barbarie, timidi pronti alla ribellione. Non hanno dimorato nella Luna della Conoscenza Pura, non hanno nascosto il capo nella Sabbia delle Cose Celesti; hanno avuto il Senso della Terra e il passo battuto che risuona e di cui ami il rumore, dici. La Volontà di Potenza essi l'hanno proclamata con la bocca dei cannoni. Non hanno conosciuto né codarda misericordia né impudica carità. Non sono stati Spregiatori del Corpo, ma assetati di sangue, hanno scritto con il sangue, - con il sangue degli altri. Hanno rovesciato, calpestato l'antica Tavola dei Valori Umani. Sarebbe vano sputare di disprezzo se li incontrassi: ti hanno preso alla lettera, oh misconpreso.

Da solo, eri un poeta che canta. Innalzato con la forza sulle spalle dei tuoi seguaci, sei un vero eroe, oh infelice.

Perché prendi le parole dal Libro di Dio e le ribalti? Credi di poter invertire la verità? Essa resta in piedi e testimonia contro di te, oh bizzarro profeta. Credi che invertendo l'ordine delle parole invertirai la Scala dei Valori?

Tutto è rimasto com'era prima, tranne un po' del tuo disordine che ha offuscato la vista a qualcuno. Un Altro ha cambiato il volto del mondo, lo stesso che diceva che non una iota della Legge sarebbe cambiata, il quale è giunto a completare, non a stravolgere. Invertendo il significato delle parole divine ci insegnerai forse il Senso della Terra? Un Altro ce lo insegna, colui che possiede la terra e il significato della terra: Colui che è venuto dal Cielo.

Egli è il sale della terra, il lievito nel pane, il sangue della vita. È entrato nella terra come il seme che non muore da solo. È uscito il terzo giorno e da allora è cresciuto sulla terra come la vite di cui siamo i tralci. I poeti della tua razza non hanno alcun senso della terra, né tantomeno del cielo. Hanno il senso delle nuvole che passano.

Hai predicato la tua saggezza solare come il cane ulula alla Luna, oh Nietzsche. Hai predicato la grazia della danza e la salute del corpo, ma quel giorno avevi la febbre e deliravi dopo aver vomitato. Da un Altro attendiamo la Grazia e la Salvezza.

Hai maledetto gli Spregiatori del Corpo. L'altro si è incarnato. Attraverso di Lui, il corpo dell'uomo è il tempio di Dio. Il suo corpo custodisce la nostra anima nella vita eterna. Hai maledetto lo Spirito di Gravità, ma solo Colui che camminava sulle acque può assolvere dandoci la mano.

Hai predicato la Virtù che Dona. Ma amò i suoi amici solo Colui che morì per i suoi amici.

Hai coraggiosamente difeso il diritto dei Forti, oh debole. Ma Colui che ha vinto il mondo e ha rotto la porta dell'inferno si è inchinato dinnanzi agli umili.

Hai detto che la donna è fatta per il piacere del guerriero e che bisogna usare la frusta con lei. Ti saluto, Maria, piena di grazia, tu sei la benedetta fra tutte le donne.

Hai detto che l'anima del forte è prima simile a un cammello oberato dal carico, poi a un leone, infine a un bambino, che è come una ruota che gira su se stessa e si riavvia dolcemente. Conosco una mangiatoia e un Bambino nella paglia raggiante. La ruota dei secoli e delle stelle gira intorno a questo Bambino.

Hai insegnato l'Oltreuomo, povero uomo troppo umano. Ed eccolo qui: come la scimmia è una beffa per l'uomo, così l'uomo è una scimmia agli occhi dell'Oltreuomo. Ma mi basta pensarne uno ancora più in alto perché il tuo Oltreuomo diventi un'enorme scimmia - io stesso vedo la tua grande scimmia

dall'alto, e ne rido.

Hai parlato con disgusto dell'uomo Gesù. Costui fu vero Uomo, nato da Donna ed è Vero Dio di Dio Vero. È della Terra e del Cielo, in alto come in basso. Nessuna nuvola attraversa le figure dell'Oltreuomo.

Hai detto che merita di essere creduto solo colui che scrive con il proprio sangue.

Tu l'hai scritto con l'inchiostro, oh poeta.

Ma Colui che sanguina sulla croce insegna, battezza e salva con il suo sangue.

È per questo che noi crediamo solo in LUI.

Hai detto che i poeti mentono troppo.

Questa volta hai detto il vero, oh poeta.

(Testo tradotto dall'originale in lingua francese)

### ALLEGATO N.3

#### Lanza del Vasto: il filosofo

Da: René Daumal, *Le Philosophe*, in: AA.VV., *Qui est Lanza del Vasto? Études, Témoignages, Textes*, Edizioni Denoël, Parigi, 1955.

*“L'erudito sa ciò che sa e, d'altro canto, è ciò che è. Ma il filosofo equivale a ciò che sa: è lì la dignità del filosofo”.* (Principi e precetti del ritorno all'evidenza)

Lanza del Vasto è un uomo per il quale la verità esiste. Sì, la verità esiste, una e immutabile, ed esiste per essere da noi scoperta, vissuta e servita. Lanza è 'filosofo' nel senso antico del termine: colui che ama la saggezza – che ama, cioè vuole possedere, ma anche servire – la saggezza, vale a dire una vita ordinata dalla verità e forte di essa. Il filosofo in lui mette in luce l'artista e l'artista mostra il filosofo. Vi è così una funzione algebrica nella curva che lo rappresenta.

Poiché credo anch'io nell'esistenza oggettiva della verità, potemmo sin dai nostri primi incontri tessere fra noi la trama di un linguaggio comune. Mi raccontò la storia del suo pensiero e sin dall'inizio mi emozionò, poiché le sue prime riflessioni d'infanzia non differivano dalle mie, - con altre immagini in quest'ultimo caso, con più dettagli e profondità nel primo –: era questa viva luce dei primi risvegli del pensiero, germe di ogni filosofia. Non si resterà mai altro che poveri ragionatori, se si perde il ricordo di questi bagliori che balenano tra un cuore e un cervello ancora non separati dagli artifici dell'educazione, se non si soffre al solo pensiero di ristabilire questo contatto.

Dunque da interrogatore intrepido, logico rigoroso, analogista esuberante come si è a questa età, Lanza verso i dodici e tredici anni si attaccava ai problemi più astrusi dell'essere e del non-essere, della sostanza e della forma, dello stesso e dell'altro, del permanente e del cangiante; non lasciò, inoltre, in modo assai meno consueto, che il filo si ingarbugliasse o si rompesse nei gomitoli della scuola e della vita. Dai sedici ai trent'anni, con una dialettica matura e un sapere accresciuto, investigò le medesime questioni e impresse alle sue riflessioni un carattere sistematico. Questa seconda fase filosofica – dopo quella dell'infanzia – si riassume in un'opera inedita, la 'Trinità Spirituale'. Si tratta di un sistema metodologico e metafisico che sarebbe bastato a fondare una

carriera e una reputazione da ‘filosofo’ – questa volta nel senso moderno del termine – se il suo autore si fosse lì fermato, dedicandosi a sfruttare le formule feconde che aveva trovato. Ma Lanza del Vasto, come ho detto, crede, con una fede chiara e salda, che la verità esiste perché noi la serviamo, non per servircene. La ‘Trinità Spirituale’ è come il progetto di un edificio che ha cominciato a costruire con la sua vita – che include la sua arte. L’edificio giustificherà il piano. Proverò a descrivere questo piano, che è anche posizione di principi e regole, così com’è. Ma vorrei far sentire, sempre sullo stesso piano, la presenza del germe, vivente e vivificante, delle realizzazioni future.

Storicamente e attraverso il suo apparato, la ‘Trinità Spirituale’ si iscrive nella corrente post-kantiana: riflessione sulle condizioni della conoscenza umana, sull’inducibilità del noumeno, sulla possibilità della metafisica.

La ‘cosa in sé’ – in questa prospettiva – non può essere colta dal nostro intelletto. Ma, afferma Lanza del Vasto, ciò non significa che non possiamo formulare proposizioni dimostrabili relative alla sostanza, alla realtà ultima. Possiamo farlo, cercando questa sostanza non come ‘cosa in sé’, al di fuori e al cospetto di ogni forma, ma come ‘forma in sé’, come la Forma delle forme, da cui tutte le forme possono ricavarci; *“una forma così forma che non è più forma”*<sup>2065</sup>. È questa, in effetti, l’operazione naturale dello spirito umano che, in tutti i suoi aspetti – teorico, estetico, etico – non fa che elaborare, scoprire e supporre delle relazioni. Al limite, la ricerca metafisica sarà la Relazione in sé della forma unica, seme di tutte le forme: *“Se tutto è relativo, l’Assoluto di per sé si pone: è la Relazione”*.

Non si dica che parlare di una relazione assoluta sia come parlare della quadratura del cerchio. No, no, abbandonate questa falsa logica fondata sulle regole della grammatica e su giochi di parole e ritornate semplicemente a quel che Lanza, un po’ più tardi, chiamerà l’Evidenza. Ciò che è relativo, in relazione, sono i termini di questa relazione, non la relazione in sé. I numeri che misurano il lato di un quadrato e la sua superficie sono relativi l’uno all’altro; ma la loro relazione, che noi denominiamo seguendo l’operazione ora di ‘seconda potenza’, ora di ‘radice quadrata’, è una costante, che interviene come un assoluto in tutti i rapporti di superfici, di lunghezze; essa cessa di essere una costante solo se compariamo, ad esempio, l’ambito delle figure bidimensionali a quello delle figure tridimensionali, cioè se facciamo intervenire una nuova coordinata: è allora la nozione di ‘potenza’ che diventa una costante. Lo zio è zio in rapporto al nipote, il nipote è nipote in rapporto allo zio; la loro relazione non è relativa né all’uno né all’altro, essa è costante per tutti gli zii e tutti i nipoti; essa finisce di essere una costante allorché è comparata ad altre categorie di parentela ed è a questo punto che la relazione stessa di parentela in generale diventa una costante, essendo la costante ultima in quest’ambito l’antenato comune. Tutto ciò è mero buon senso, ma ho fornito questi due esempi per mostrare che la ‘relazione’ non è una semplice astrazione, un artificio logico, come è per esempio la classe o il genere nella logica formale.

Ciò che noi chiamiamo ‘le cose’, ‘gli oggetti di conoscenza’, sono i termini di tutte le relazioni possibili: la lunghezza, la superficie, lo zio, il nipote... La relazione, pertanto, è il mezzo attraverso cui è possibile conoscerli. La relazione è tanto relativa, quanto la luce è luminosa. Essa è, in rapporto ai termini che essa lega, cioè in un certo ambito definito, un ‘assoluto’ – se intendiamo per assoluto ‘ciò che non è legato’. Questo ‘assoluto relativo’ – siamo obbligati ad accostare questi due termini – può diventare il termine di un’altra relazione, in un ambito più ampio e così via all’infinito. Questo passaggio all’infinito è precisamente il metodo e l’essenza stessa della conoscenza metafisica. La scienza si accontenta, avendo delimitato un ambito, di riportare gli oggetti che contiene (vale a dire i

---

<sup>2065</sup> Questa espressione è adoperata da Nicola di Cusa, il quale la applica esplicitamente a Dio.

‘termini’) ad un certo numero di relazioni fisse, ammesse come postulati o come costanti<sup>2066</sup>. La metafisica si propone, a partire da un oggetto o termine dato, di ricostruire, almeno astrattamente, la catena di relazioni che collega queste alla relazione ultima.

Per il fuoco dell’infinito, sostiene Lanza, devono transitare le nostre nozioni relative, affinché si trasmutino in conoscenze. Giungendo al limite, esse cambiano natura; tutte le nozioni che abbiamo della ‘bontà’ assumono senso solo alla luce della ‘bontà infinita’ di Dio, ma questa ‘bontà infinita’ è essa stessa di un’altra natura rispetto alla nostra nozione di bontà.

La relazione ultima, ‘assolutamente assoluta’, è l’Uno. Ma persino questo Uno, essendo una relazione, comprende il numero minimo di termini, cioè Due. Così la Relazione Assoluta è Trinità. Ecco come, secondo la sua stessa traiettoria, il pensiero di Lanza del Vasto si ritrova dinnanzi ai misteri tradizionali. E qui incontra san Tommaso, il quale dice: *Patet ergo quod in Deo non est aliud esse relationis et essentia, sed unum et idem*<sup>2067</sup>: si afferma l’esistenza necessaria di una Relazione non relativa, della Relazione assoluta come essenza stessa di Dio.

Improvvisamente viene ad essere giustificato il dogma – scandaloso per l’intendimento – della creazione ex nihilo. Questa apparente assurdità è risolta, e non approfondita, dal seguente esempio: un punto geometrico, per definizione, non ha né sostanza, né forma, né qualità, né quantità. Esso è zero. Se con una retta uniamo questo punto ad un altro punto ugualmente nullo, il punto di questo fatto diventa qualcosa – diventa il termine di una relazione, cioè uno. “*É così che possiamo concepire che la Relazione crea i suoi stessi termini dal nulla*”. Tra l’altro Lanza si immaginava alla ricerca, come in termini alchemici descrisse più tardi Uccello<sup>2068</sup>, “*del seme fisso e dell’oro vivo del Rapporto Assoluto*”. Doveva progressivamente far penetrare negli ambiti sovrapposti della sua vita questa luce che le meditazioni sulla Trinità avevano fatto sgorgare in lui.

Così armato, egli volle innanzitutto riprendere il cammino di Kant e fare una critica della Critica della Ragion Pura teorica. L’architettura kantiana mostra lo sbocco di un piano trinitario, discernibile soprattutto sul quadro delle categorie. Ma se la triade della quantità – unità, pluralità, totalità – offre in effetti un tipo di sintesi trinitaria, le altre triadi appaiono come ingegnosi schemi scritti per una simmetria del tutto formale. I quattro titoli sotto i quali esse si raggruppano – quantità, qualità, relazione, modalità – non godono del legame organico che dovrebbe conferire loro un’autentica operazione trinitaria.

Il punto di partenza di questa riflessione è, quindi, dialetticamente lo stesso di Hegel. Ma la direzione seguita è tutt’altra; se volessimo cercare dei predecessori filosofici di Lanza del Vasto dovremmo risalire a Niccolò Cusano, che egli studiò e venerò, per non parlare dei Padri della Chiesa e della Gnosi cristiana. Hegel, secondo Lanza, ha usato male lo schema trinitario: tesi, antitesi, sintesi. Egli ne fa lo strumento di una grandiosa serie di acrobazie dialettiche. Sin dalla prima triade proposta, l’errore emerge sotto due aspetti. Innanzitutto, egli oppone dei termini – Essere e Non-essere – che non sono degli opposti, ma di cui l’uno è la negazione dell’altro, nel senso formale ed estensivo, cioè la privazione. In secondo luogo, questa pseudo-triade nasconde sotto il terzo termine una petizione di principio – le sabbie mobili su cui Hegel edificherà il suo intero sistema – secondo cui il Divenire (presentato come ‘sintesi’ dei primi due termini), cioè la Natura, sarebbe la sede non di tutte le

---

<sup>2066</sup> Fa eccezione la matematica. Ma proprio perché le matematiche praticano il ‘passaggio al limite’ e, nell’ambito dei numeri, introducono la nozione di ‘infinito’, le considererei come una parte della metafisica, piuttosto che come una scienza tra le scienze.

<sup>2067</sup> Somma Teologica, Pars prima, quaest. XXVII.

<sup>2068</sup> Protagonista della poesia ‘Soliloquio di Uccello’ inclusa nella raccolta ‘La Chiffre des choses’ (N.d.T.).

conciliazioni, ma di tutte le confusioni<sup>2069</sup>. Atteniamoci, quindi, ai principi che dirigono il pensiero di Nicola di Cusa, dell'avviso che gli 'opposti' devono sussistere sullo stesso piano di esistenza per essere realmente e non verbalmente degli opposti – che la relazione è superiore ai termini che collega – e che la conciliazione ultima deve operarsi al limite, cioè all'infinito, nell'Unità trascendente.

E' necessario, quindi, fare le dovute distinzioni in merito a ciascun gruppo di concetti, perché le opposizioni siano realmente delle opposizioni, come si oppongono due direzioni tracciate su uno stesso piano o due forze antagoniste applicate al medesimo corpo. La sintesi deve compiersi su un piano superiore, altrimenti non sarà sintesi, bensì miscuglio e confusione. Abbiamo formulato il tipico esempio della falsa contrapposizione 'essere' e 'non-essere'. Ecco un esempio di false sintesi, suggerito dalla tabella delle categorie di Kant. Se si oppone 'qualità' e 'quantità', quale sarà il termine sintetico di questa triade? 'Relazione'? E' la risposta che presuppone l'ordine adottato da Kant. No, perché 'relazione' è il termine più generale – tanto generale, quanto universale – e deve essere specificato in rapporto ai termini che collega. E' misura? E' la risposta esplicita di Hegel, seducente per un intelletto hegeliano: occorre, in effetti, affinché la misura abbia luogo, che il calcolo di quantità si applichi ad una qualità determinata, ma la coesistenza dei due termini nell'azione misurante non implica affatto la loro sintesi nel concetto stesso di misura. No, ciò non va da sé: occorre un atto costruttivo dello spirito per trovare il termine davvero sintetico, che è 'valore'. In effetti, un valore è una 'quantità di qualità'; i due termini antitetici sono implicati in maniera sostanziale nel termine sintetico.

L'immagine più chiara per il nostro intelletto ai fini della comprensione trinitaria del reale è lo spazio, con le sue tre dimensioni che includono tutto il particolare rappresentabile. 'Comprendere', nel senso puramente intellettuale e scientifico del termine – senso parziale, non dimentichiamolo – è in effetti riportare a un'intuizione spaziale: coincidenze di punti, sovrapposizioni di figure, che permettono di reperire e misurare. Riprendendo il suo metodo proprio dall'Estetica Trascendentale – studio dello spazio e del tempo come forme della rappresentazione – Lanza vede nella Geometria (a cui implicitamente aggiunge la Meccanica), un sistema di referenze rigorosamente universale con i suoi assiomi e le sue deduzioni; 'una teologia del vuoto', per riprendere le sue stesse parole; 'universale' vuol dire al contempo applicabile a tutti i fenomeni percettibili e valido per qualunque spirito umano. Tuttavia, egli si sottrae al trascendentalismo kantiano ponendo, accanto a tale sistema di riferimenti, un altro sistema, valido anch'esso per ogni spirito umano, ma ancor più universale, se possiamo dire, per il fatto che esso ritrova e misura non più soltanto le figure delle cose, ma anche le forme degli esseri, i gradi dell'essere, i valori delle persone: si tratta dei principi della Mistica<sup>2070</sup>. Si afferrerà presto come questi due sistemi di riferimento corrispondono a due tendenze fondamentali in qualunque vita; indovineremo la possibilità di una sintesi, verso cui l'arte potrebbe fornire un primo approccio, 'il più umile', pensa l'autore.

La filosofia dello spirito concepita da Lanza supera la teoria della conoscenza. Essa si iscrive nello spirito umano come in un campo a tre dimensioni, le cui coordinate sono il Bene, il Vero e il Bello; religione ed etica – logica, metodologia e scienze – estetica. Ognuna di queste branche si triforca, generando tre triadi in cui Lanza ama riconoscere le nove Muse. Mi limiterò ad indicare la triade del Bello, senza commenti, nella certezza che ciascuno potrà trovarvi uno strumento di riflessione. Le arti si classificano secondo le tre direzioni generali dell'azione: 'interno', 'esterno', 'alterno' – 'l'alterno', nella terminologia di Lanza opera la sintesi fra l'interno e l'esterno. Troviamo per prime –

---

<sup>2069</sup> Marx ed Engels, pretendendo 'rimettere in piedi' la dialettica hegeliana, non hanno fatto altro che esasperarne il senso. Le petizioni di principio erano senza dubbio differenti, ma di origine extra-filosofica.

<sup>2070</sup> "Gli assiomi della geometria ed i principi della mistica sono le evidenze estreme fra le quali il pendolo del pensiero umano oscilla nei secoli". "Le matematiche sono la scienza del molteplice, la mistica è la coscienza dell'Uno". (Principi e precetti del ritorno all'evidenza, 223 e 224)



come aspetto interno – le ‘arti astratte’ (musica, architettura), che creano interamente la forma dei loro oggetti, essendo questa forma l’affermazione delle leggi universali. In secondo luogo – aspetto esterno – le ‘arti plastiche’ (pittura, scultura), le quali, prendendo la forma data ad un oggetto, la rimpiazzano nel quadro delle leggi. In terzo luogo – aspetto alterno – la poesia, che opera la sintesi delle ‘arti astratte’ e delle ‘arti plastiche’: musica d’immagini e scultura di suoni. Nel movimento ascendente delle relazioni, la poesia diventa a sua volta termine di una nuova relazione, al cospetto della filosofia, che è il termine sintetico, ‘alterno’, della triade della conoscenza teorica, che connette le scienze ‘matematiche’ (l’interno, le leggi) alle scienze ‘fisiche’ (l’esterno, l’oggetto). E così via.

Questa dialettica non è facile da seguire. Essa non procede da sola, come la grande macchina hegeliana. Essa non si risolve nemmeno in una nuova logica chiusa su se stessa, come quella di Hamelin. Essa incontra il reale. Essa vuole spezzare il cerchio in cui si trova rinchiusa la filosofia occidentale moderna, condannata a speculare sulla conoscenza senza poter conoscere un bel niente. Spezza questo recinto d’orgoglio con la forza di una duplice sottomissione: accetta da un lato – non come sapere acquisito, ma come stella polare della ricerca – un principio ad essa superiore, cioè la verità rivelata; ammette poi che il suo fine si trova al di fuori di sé, nella vita, sotto le sembianze dei vari gradi di saggezza – uno dei quali può essere, come per Lanza in effetti è, la realizzazione artistica.

Il reale è universale o particolare. Rivolta all’universale, come abbiamo appena descritto, la speculazione di Lanza del Vasto reclama il diritto alla metafisica, resa possibile dal ‘passaggio al limite’ che impernia tutte le relazioni sull’ultima ‘relazione non relativa’. Orientata verso il particolare, essa traccia le grandi linee di una filosofia della natura.

Il passaggio dallo Spirito alla Natura si compie nel corpo umano. Il corpo, in effetti, è per l’umano al contempo un sistema di strumenti di conoscenza – posto d’osservazione e laboratorio installato per lo spirito tra le cose – e un riassunto della natura conoscibile. L’applicazione alla vita corporea dello schema ‘interno – esterno – alterno’ permette di descrivere una trinità dei bisogni, delle direzioni fondamentali di ogni vita: sonno, fame, amore.

Siamo così indotti a studiare in primo luogo il ‘sonno’ – e Lanza attribuisce una grande importanza a questo studio – non tanto in rapporto ai gradi della coscienza, ma in se stesso, come atto vitale. Da questo punto di vista, il sonno non è semplice privazione di coscienza, né tanto meno cessazione della vita; esso è movimento del soggetto verso se stesso e ritorno della vita alle sue sorgenti. Il verbo ‘dormire’, privativo per lo spirito, è positivo per il corpo. Nel sonno, il corpo si ricrea dall’interno ed è in questo senso che Lanza può dire: ‘La veglia è laboriosa, il sonno creatore’, oppure ‘l’attività della veglia è lavoro, l’attività del sonno è creazione’. Simili formule all’inizio mi infastidivano, poiché d’abitudine opponevo ‘sonno’ a ‘coscienza’, o piuttosto intendevo con il primo termine la privazione più o meno completa del secondo. Sapevo anche che Lanza sarebbe stato fra gli ultimi ad ammettere un’assurdità del tipo ‘creazione incosciente’. Riflettendo, ricordandomi anche di aver trovato un simile punto di vista sulla veglia e sul sonno presso i Vedantin Hindu<sup>2071</sup>; riflettendo ancora, ho potuto cogliere dietro le ambiguità delle parole il filo di un pensiero fecondo. Se il ‘sonno’ è la virata del soggetto su se stesso, il problema della conoscenza di sé consisterebbe allora nell’entrare da svegli nel sonno? Eppure, ritrovando l’analogia del sonno fisiologico nei diversi funzionamenti psichici, Lanza vede nell’invenzione intellettuale, nella trovata artistica, nell’emozione religiosa, dei tentativi per realizzare lo stato, incomprendibile con i nostri meccanismi di ‘veglia’, di una coscienza nel sonno. A metà strada si incontra l’intero mondo del sogno. L’arte salva il sonno e il sogno (come più in profondità la mistica salva l’amore). Dire di più

---

<sup>2071</sup> “Ciò che è sonno per tutte le creature è veglia per colui che si è dominato; laddove vegliano le creature, è notte per il Saggio veggente”. (Bhagavad Gita, II, 69)

significherebbe speculare su cose che ignoriamo e ingannare noi stessi: vediamo qui, con un esempio preciso, come la dialettica di Lanza, giunta ad uno dei suoi punti estremi, deve trovare il suo compimento non in una dialettica, ma in una realizzazione interiore.

Ho insistito su questa concezione del sonno perché vi ritrovavo un mutamento di prospettiva molto difficile da effettuare.

Al sonno (direzione interna) si oppone la fame (direzione esterna). Nel sonno il soggetto è oggetto per se stesso<sup>2072</sup>. Nella fame l'oggetto è proiettato al di fuori: è la preda, l'ostacolo o più generalmente l'oggetto di desiderio. La fame è, quindi, tipica di ciò che chiamiamo comunemente stato di veglia ordinaria. In tale stato l'oggetto è oggetto in rapporto al soggetto, inferiore al soggetto, disprezzato e ignorato dal soggetto: così deve essere se il soggetto vuole rivivere. Degradando l'altro, la fame è al contempo l'affermazione ingenua, esclusiva, del soggetto: fonte dell'orgoglio e del 'peccato universale'. Fame di cibo, fame di ricchezze, fame di sensazioni, fame di potere e di comando, fame di gloria o fame di sapere, si tratta pur sempre di questa affermazione di sé, che guarda ad ogni essere come ad una cosa propria, il motore delle attività diurne dell'umanità.

L'amore, termine alterno di questa triade dei bisogni, sorge nel momento in cui l'oggetto (di fame o desiderio) è trattato alla pari del soggetto dal soggetto stesso (rinfrancato dal sonno). E' un 'sonno esteriore', un 'sonno a due'. È la sintesi del sonno e della fame, il chiarore in cui 'la vita è nel vivo', in cui la verità delle cose si rivela, perché è in questa sintesi dell'amore che la 'relazione', fondamento di ogni forma e conoscenza, appare nella sua evidenza. Sono le stesse espressioni di Lanza, che poi aggiunge: "*Ciò accade nella misura in cui questo amore è puro, in cui non si mischia nulla che tenda a degradare l'altro al livello di oggetto*". Ancora una volta, a partire dal bisogno vitale, per un nesso analogico, cogliamo un atto fondamentale che ordina tutti i piani dell'essere. Il sonno afferma lo Stesso in quanto stesso, la fame l'Altro in quanto altro, l'amore l'Altro in quanto stesso. L'amore è così il paradigma della 'relazione'. Questa è la vera chiave del sistema di Lanza: la 'relazione' di cui parla non è un 'rapporto' astratto, come nel caso della sintesi delle triadi hegeliane. È pensando la relazione come relazione tra due esseri, tra due persone che si affermano reciprocamente come persone, piuttosto che pensando alla relazione nel senso logico o matematico, che si può comprendere la potenza di questa idea.

Queste tre direzioni della vita organica fondono la distinzione dei tre regni naturali. Il sonno regge il vegetale, la fame l'animale, l'amore l'umano. L'opposizione tra il vegetale e l'animale si manifesta attraverso le loro stesse morfologie, geometricamente complementari, e nelle loro fisiologie, chimicamente complementari: comparate il fogliame e i polmoni, la fotosintesi clorofilliana e la respirazione. L'amore, afferma Lanza, è lo stato naturale dell'uomo e si manifesta in lui nella forma chiamata spirito; l'essenza dello spirito è relazione d'amore; è questo atto perpetuo e universale d'amore, origine dello spirito, che egli sottintende dietro la parola religione. Anche il termine 'filosofo' si trova, di conseguenza, animato da un nuovo significato; esso, infatti, dovrebbe voler dire non tanto 'amore della saggezza', quanto piuttosto 'saggezza d'amore'. Nulla riassume meglio questa aspirazione della vita verso lo spirito e dello spirito a Dio, per mezzo dell'intercessione e dell'operazione d'amore, di questa quartina del Credo che possiamo leggere nella "*Chiffre des choses*":

*Io credo in te, Dio che dormi nella pietra,  
Sogni nell'albero, respiri nella bestia,*

---

<sup>2072</sup> Lo intendo nel modo seguente: nel caso dell'uomo ordinario (il mio), il soggetto diventa l'oggetto, non resta altro che un oggetto incosciente: l'uomo addormentato; nel caso di un uomo sovra-risvegliato, non vi è altro che un soggetto che si conosce, ma di un simile stato non abbiamo che rari e lontani miraggi.

*Ami nell'uomo, ne muori, e di cui il capo  
Trafigge il cielo e supera la luce.*

In seno a ciascun regno la stessa triade si ripresenta con un significato biologico: l'amore vi si mostra come sessualità. L'atto sessuale è un atto d'amore al livello del corpo; la sua necessità, la sua violenza, l'indipendenza brutale che esso sancisce rispetto allo spirito, la sfida che gli oppone, hanno indotto dall'alba dei tempi il pensiero umano a riflettere sulla dualità della nostra natura e delle nostre tendenze. Lanza precisa: 'se la filosofia scaturisce dallo stupore dinnanzi alla morte, la mistica è nata dallo stupore dinnanzi all'accoppiamento'. Ciò è testimoniato dal più antico simbolo religioso, ancora riconoscibile presso i Cinesi e gli Hindu, che segna i due movimenti, verticale ed orizzontale, dello spirito e la loro intersezione nella Croce.

Infine, la dialettica dei bisogni permette di descrivere e di spiegare la struttura stessa del corpo, la disposizione degli organi e di ritrovare nell'anatomia e nella fisiologia l'operazione e l'immagine analogica della legge trinitaria.

In questa discesa verso il particolare, Lanza non si lascia sedurre dall'ebbrezza hegeliana. Quando affronta le scienze specializzate, si arma di prudenza e si accontenta di avanzare suggerimenti, di lanciare ponti analogici tra l'universale e il particolare. Da metafisico, non vuole invadere il terreno dell'erudito. La tentazione, tuttavia, è forte: quale luce potrebbe gettare la sua dialettica sulla biologia, sulla sociologia, sulla linguistica, sulla storia! Essa, infatti, emana luce proprio perché si rifiuta di cercare nei dettagli esterni la propria giustificazione. In effetti, il particolare non può provare l'universale. Se l'universale è la sfera della metafisica ed il particolare quello delle scienze di natura, le modalità di dimostrazione nei due casi dovranno essere radicalmente differenti. La prova della verità scientifica è nell'efficacia esterna: poter prevedere, fare o cambiare nell'ordine dei fenomeni. La prova della verità metafisica dov'è? Di certo non nella coerenza logica della sua espressione, perché questa è una condizione formale comune alla scienza e a se stessa, un quadro necessario, ma che non porta a conoscere nulla di per sé. La prova metafisica risiede anche in una certa efficacia, ma nell'ordine della vita interiore; ciò vale per lo stesso filosofo; per gli altri la prova della sua verità è in una vita esemplare, immagine esterna del suo potere su se stessi.

Troviamo qui la risposta alla domanda che abbiamo sollevato: perché Lanza del Vasto non ha ancora pubblicato la sua "Trinità Spirituale"? Perché non ha sviluppato e fatto conoscere un sistema filosofico, o piuttosto un metodo di pensiero così ricco di virtù esplicative e così tonico per l'intelligenza? Egli credeva di non aver sufficientemente 'provato' le verità che affermava. La sua opera sarebbe stata un 'aborto macrocefalico', tutto cervello, ma incapace di vivere e di generare. Socrate diceva: "*Un delirante che, in pieno giorno, dichiara che è giorno, non dice una verità; egli è nell'errore*". Analogamente, le più belle parole sull'amore, nella bocca di un lussurioso, sono menzogne; l'elogio dell'umiltà, nella bocca di un orgoglioso, è menzogna; parlare, come se le si possedesse, di libertà, di responsabilità e di giustizia, quando si conduce una vita da schiavi, da parassiti e da egoisti, è ugualmente mentire. La stragrande maggioranza dei mali del nostro secolo, della nostra civiltà odierna deriva esattamente da questa scissione tra ciò che si dice e ciò che si fa. Il bambino ha ancora, fino ad una certa età, il gusto dell'integrità e soffre terribilmente per le contraddizioni che percepisce tra le belle parole e i miserabili atti degli adulti che lo circondano. Ma poco a poco anche il bambino si abitua e dimentica. Lanza non si è abituato, non ha mai dimenticato. E' per questo che dicevo all'inizio: per lui la verità esiste ed esiste per essere realizzata e servita.

Vuol dire forse che bisogna rinunciare a filosofare, al fine di vivere innanzitutto, vivere la propria verità, per poi tornare a filosofare? Sì, ma in un certo senso la massima è fallace. Lanza, sapendo che il suo pensiero filosofico ha un valore intrinseco, non si arroga il diritto – benché ne avrebbe il potere - di rinunciarvi semplicemente. E' all'illusione filosofica che rinuncia. Sarebbe una soluzione vile e

una colpa verso i suoi simili, se tenesse nascoste e lasciasse incolte le ricchezze intellettuali che gli sono state affidate. Egli, perciò, pubblicherà ciò che ha compreso dopo che lo avrà pian piano vissuto. Regola difficile da seguire, la più difficile, ma l'unica giusta: quella del giusto mezzo.

Ciò era per lui perfettamente chiaro allorché concluse la “Trinità Spirituale”. Comincia ora per lui una nuova fase filosofica: quella della realizzazione, che è anche ricerca della libertà. E' in questo stesso frangente che si incammina, in fuga dalla città e alla ricerca di sé nel mondo, per una lunga serie di viaggi. Altri lo descriveranno mentre canta, compone, cesella, cerca nell'umanità le tracce della giustizia, della saggezza, della santità, ma è la pista del filosofo che mi propongo di seguire. Egli non ha cancellato la filosofia dalla sua vita. Non ha modificato una virgola della “Trinità Spirituale”. Ciò che oggi scrive – in genere brevi appunti, aforismi, verità semplici ed eclatanti, confortanti e dure – è il prolungamento, nella dottrina, della sua dialettica della Relazione. Ma il tono è tutt'altro ed è ben diverso l'uso che ne fa. Egli non scrive per spiegare, ma per impegnarsi, per stringere un patto con il meglio di sé, e ciascuno di questi piccoli testi è la pronuncia di un voto.

Di tanto in tanto, egli rilegge queste note, raggruppate sotto il titolo di ‘Principi e precetti del ritorno all'evidenza’, e valuta se ha acquisito o meno il diritto di pubblicarle. Molti frammenti hanno già visto la luce. Io credo che abbia acquisito il diritto di pubblicare una buona porzione di questo libro, sebbene si consideri ancora lontano dall'averne reso completamente il senso. E' giunto, infatti, secondo me, a quel momento in cui qualsiasi verità che si pronuncia fa soffrire crudelmente colui che la pronuncia, risvegliando il sentimento delle contraddizioni fra ciò che si sa e ciò che si è, ma anche esaltandolo e vincolandolo a mo' di giuramento. Sarebbe meglio giurare e spergiurare che non giurare su nulla per paura dello sforzo da compiere.

‘Ritorno all'Evidenza’: in questi termini un metodo di conoscenza è formulato e al tempo stesso una regola di vita. Sotto questi due aspetti, è intrapreso uno sforzo di liberazione e purificazione. La verità brilla in noi di luce propria, ma noi ne dimoriamo separati a causa della menzogna, dell'orgoglio, dei desideri disordinati, delle vane speranze, delle paure immaginarie e delle emozioni impure. L'umano deve impiegare la sua forza, la sua abilità, il suo sapere per scansare gli ostacoli e, giacché parliamo del filosofo nell'umano, è a questo scopo che deve impiegare il rigore della sua logica e le risorse della sua scienza, non per accumulare saperi, né immaginarsi di poter costruirsi una verità. La verità è. Tolti i veli, essa brillerà per la sua stessa evidenza. L'Evidenza è l'aspetto intellettuale della Grazia.

Il cammino verso la verità è, quindi, asceti e disciplina. [...] Concluderei qui il ritratto del filosofo; che mi perdoni per aver astratto dal suo corpo d'uomo e d'artista questo scheletro intellettuale. Eppure, senza questo scheletro i più bei doni artistici non impediscono a qualcuno di essere pari ad un mollusco. La mia dissezione diverrebbe indiscreta se ora provassi ad ‘estrapolare la filosofia’, come fanno i saputelli, di ‘Principi e precetti del ritorno all'evidenza’. Vi si troverà la sostanza autentica e calda negli estratti pubblicati in questo volume. Spero solo di aver preparato il lettore ad ascoltare queste parole a dovere, come l'autore le ha proferite, cioè come si pronunciano dei voti e ci si giudica. La Verità obbliga.

(Testo tradotto dall'originale in lingua francese)

## ALLEGATO N.4

### La congiura degli imbecilli, dei ciarlatani e dei Saggi

Da: Lanza del Vasto, *Introduzione a: Louis Cattiaux, Le message retrouvé ou l'horloge de la nuit et du jour de Dieu*, Denoël, Parigi, 1956.

#### **Nota del traduttore:**

La straordinaria opera di Louis Cattiaux, testo poetico e alchemico, esoterico e didascalico, redatto in un arco di tempo durato ben quindici anni, esercitò un profondo fascino su Lanza del Vasto. Le severe generalizzazioni ed esternazioni contenute nella sua introduzione si abbattono come colpi netti, taglienti, impietosi contro quel mondo accademico lasciato alle spalle quasi trent'anni prima e con cui non aveva intrattenuto relazioni sin dai primi anni '40, appena tornato dall'India. Molto arduo risulterebbe abbracciarle in toto, considerando che le università, pur strutturate, motivate e orientate in maniera simile, non sono entità monolitiche, così come l'impegno di intere vite dedicate al lavoro intellettuale non è affatto da trascurare o sminuire. Leggendo tra le righe, tuttavia, traspare dai suoi commenti una critica serrata dello scientismo, ricorrente in vari altri suoi scritti: quella 'malattia' di una scienza che non solo si arroga il monopolio o il primato della trasmissione del sapere, non solo ignora i propri limiti, ma non ammette né altri modi di ragionare o pensare, né il ruolo importante del volere e del sentire nel processo conoscitivo. Anche per questo ammirava tanto l'infelice Cattiaux, solitario cercatore del Vero lungo sentieri inesplorati dai suoi contemporanei. Dalle biografie consultate non trapelano notizie circa un loro incontro di persona, ragion per cui

deduciamo che il libro fu pubblicato postumo. La scelta di tradurre e riproporre tale estratto discende, quindi, dalla sua rarità e dalle salutari provocazioni in esso contenute<sup>2073</sup>.

---

La congiura degli imbecilli, dei ciarlatani e dei Saggi è perfettamente riuscita.

Questa congiura aveva come obiettivo nascondere la verità.

Gli uni e gli altri hanno servito questa grande causa, ciascuno con i propri mezzi: gli imbecilli per mezzo dell'ignoranza, i ciarlatani per mezzo della menzogna, i Saggi per mezzo del segreto.

Gli imbecilli non vogliono che si scopra la verità. Sospettano, d'istinto, che essa li disturberà. Se fosse loro mostrata, girerebbero gli occhi altrove; se la si mettesse loro tra le mani, la lascerebbero cadere; se li si obbligasse al faccia a faccia, urlerebbero d'orrore e correrebbero a nascondersi sotto terra.

I ciarlatani non vogliono che si scopra la verità, perché rovinerebbe i loro artifici, ostacolerebbe i loro profitti, renderebbe evidente la loro vergogna.

I Saggi che possiedono la verità non vogliono che sia scoperta. L'hanno sempre mantenuta nascosta per quattro ragioni.

La prima è che essi sanno che Sapere è potere e vogliono escluderne gli indegni. Il Sapere presso l'indegno, infatti, diventa malizia, il Potere pericolo pubblico e flagello. È per questo che le riserve di conoscenza accumulate per millenni nei templi d'Egitto restavano inaccessibili a colui che non era transitato per tutti i gradi di purificazione e attraverso tutte le prove. Più tardi, i filosofi sconosciuti, i nobili viaggiatori, gli Alchimisti, si sono tramandati i resti del misterioso patrimonio nello stesso modo, cioè da bocca a orecchio, o piuttosto con la presenza e l'esempio, attraverso simboli ed enigmi, ma sempre sotto il sigillo del segreto. Benché abbiano vissuto nell'intimità le formidabili potenze della natura, si sono ben guardati dal dividerle con gli storditi.

Dove siete, oh Saggi che sapete tacere? Meritate che tutti i viventi vi mostrino gratitudine, oh Saggi.

Oh Saggi che sapete tacere, abbiamo ora appreso il valore della vostra prudenza, la grandezza della vostra umiltà, la profondità della vostra carità.

Ora che i profani si sono impegnati ad acquisire conoscenze scientifiche e a diffonderne il più possibile, ora che si glorificano delle loro scoperte con lo stesso zelo con cui voi avete nascosto le vostre, abbiamo visto bene qual è stato il risultato.

---

<sup>2073</sup> Non sono mancate, a tal proposito, tra gli intellettuali non-violenti odierni considerazioni tanto nitide, quanto taglienti: *“la scienza [...] diventa il fondamento dell'ingiustizia e della violenza, perché su di essa si fonda una gerarchia in cui gli esperti, o i professori, in virtù del loro sapere, pretendono, da coloro che di questo sapere sono privi, obbedienza ed accettazione anche al di là della persuasione: esperti e professori, come pure direttori e controllori, sono (e, dato il mio mestiere, devo anzi dire: siamo) figure che svolgono per lo più l'azione uniformante ed autoritaria che, ad un altro livello, svolgono soldati, poliziotti, compagni di partito”*. La *‘scienza scienziata’*, *“tronfia di questa indipendenza, contraddice le Scritture ed anzi vi si sostituisce [...] diventando la ‘religione di coloro che non vogliono religione’, la fede di coloro che credono che [...] sia da considerare provato il fatto che ‘non esiste ciò che la scienza non può provare’, ma, in realtà, staccatasi dalla religione e da qualsiasi forma di saggezza o di attenzione per la vita interiore, la scienza, senza accorgersene, viene a trovarsi ‘attaccata alla tecnica e, quindi, all'economia di cui è [adesso] lo strumento e la serva’*. Perché, in realtà, non esiste la millantata autonomia della scienza; l'ideologia della scienza fine a se stessa serve solo a mascherare il rapporto di quest'ultima con i poteri dominanti, con quei poteri che sono in grado di piegarla ai loro fini, di farla sviluppare ai loro fini, come accade, ad esempio a gran parte della fisica monopolizzata dal settore militare, [...] al servizio [...] di uno Sviluppo Materiale ristretto, tra l'altro, ad una singola porzione di mondo”. Una scienza senza coscienza spirituale non è altro che *“l'anticamera della cultura della violenza. [...] Pensare l'istruzione significa, in ultima istanza, pensare un sistema di vita; non solo una cultura, ma anche un tipo di economia e un tipo di rapporti sociali. Sarà opportuno stare attenti, perché nonviolenza e tecnocrazia – il rischio che oggi corriamo – non sembrano stare bene insieme”*. Occorre precisare che non per tutti il carattere autocritico di simili giudizi ne compenserebbe l'apparente arroganza. [Fonte: Andrea Cozzo, *Scienza, conoscenza e istruzione in Lanza del Vasto*, in: Antonino Drago, *Il pensiero di Lanza del Vasto: Una risposta al XX secolo, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, 2010; pp. 116-125*]

La loro è una scienza piuttosto piccola, esteriore, superficiale, precaria e limitata, eppure possiamo già intravedere il frutto.

Hanno avvelenato le sorgenti, minato la terra, contaminato il cielo, sconvolto e pervertito i popoli, rovinato la pace, disonorato la guerra, fornito agli uomini comuni tanti strumenti di distruzione ed oppressione che l'intera famiglia dei viventi è ormai minacciata, mentre il progresso di questo cancro avanza.

La seconda ragione per cui i Saggi hanno tenuto nascosta la Verità risiede nel fatto che conoscere è un'operazione di vita e un modo di nascere. Nulla può nascere se non in un involucro. In un involucro di carne o scorza, di terra o di mistero. Un seme, se l'aprite, non germoglierà più; in una lucertola, se la dissezionate per vedere cosa vi è dentro, non troverete che i residui del cadavere e non l'interno della lucertola, non l'interiorità che è andata via, essendo la lucertola ormai morta. Allo stesso modo la scienza aperta, diffusa, volgarizzata è scienza morta e frutto di morte. E' un deserto di sabbia e non una manciata di semi. Essa non può essere approfondita, ma soltanto estesa, restando esteriore e la vita le sfugge. Non può giungere alla coscienza, che è nascita a se stessi, né alla vita interiore. Ma la conoscenza dei Saggi è un sapere felice che ha sapore di gioia e soffio di spirito. Come ogni essere vivente, fosse anche una mosca, essa difende la propria forma e rifiuta di palesarsi.

La terza ragione per cui i Saggi hanno tenuto nascosta la verità è il loro rispetto per la dignità della conoscenza. Sanno, infatti, che essa è la via regale che conduce al Dio di verità. Essa deve condurre alla contemplazione, all'ammirazione della natura, all'adorazione del creatore.

Essa deve portare la luce nelle anime, la rettitudine nei pensieri, la giustizia negli atti. Essa deve portare la salute e la salvezza. I Saggi l'hanno difesa il più possibile contro gli uomini volgari, per timore che essa fosse sviata dal suo fine, snaturata e svilita. Ciò è stato, purtroppo, compiuto dagli uomini volgari da quando vi hanno messo su le mani. L'hanno rovesciata utilizzandola. Servendosi di essa, invece di servirla. Essa era lì per liberarli dai loro desideri e loro l'hanno sottomessa ai loro bisogni, l'hanno forzata per accrescere i propri possessi. Essa era lì per dar loro la coscienza, ma essi ne hanno tratto la macchina. Essi hanno preso il ciborio per farne un salvadanaio; hanno preso il crocifisso per farne un bastone. Hanno subordinato la scienza ai loro motori, imprigionandola nelle loro bombe. Eppure i malvagi sono caduti nelle loro stesse trappole, si sono lasciati acciuffare nell'ingranaggio della macchina. Adesso questa li corrode lentamente in tempo di pace e li divora a grandi bocconi in tempo di guerra. I Saggi hanno fatto di tutto per evitare ciò.

La quarta ragione per cui i Saggi hanno tenuto nascosta la Verità è perché amano la Verità e non c'è amore senza pudore, cioè senza velo di bellezza. Ecco perché non vogliono svelarla, ma rivelarla, cioè ricoprirla di un velo luminoso. Così hanno insegnato solo attraverso parabole, affinché quanti non hanno orecchie per intendere restino esclusi, ma anche perché coloro che lo meritano apprendano i toni e le chiavi della musica suprema. Le loro allegorie, le loro favole, i loro blasoni non spiegano l'incatenamento meccanico delle apparenze, bensì le affinità segrete e le analogie delle potenze e delle virtù, le corrispondenze del nome con il suono, delle figure con le leggi, dell'acqua con la pianta, con la donna, con l'anima, del fuoco con il leone e l'uomo armato, con lo spirito, degli astri con gli occhi, con i fiori, con i cristalli, dei metalli e delle gemme, della germinazione dell'oro nelle miniere, con la verità nel cuore dell'uomo. Nei loro testi enigmatici, in cui le ricette della Grande Arte sono alternate ad avvertimenti pii, le sentenze solenni a grida di meraviglia e preghiere, luccicano i fili di cui è composto il mantello del Re dei Re.

Dal momento che i Saggi hanno nascosto il loro sapere per scrupolo, i ciarlatani ne hanno approfittato per celare la propria ignoranza sotto gli stessi segni misteriosi. Gli imbecilli le hanno a lungo confuse, credendo agli uni e agli altri.

Ma oggi è sorta, a metà strada fra i ciarlatani e gli imbecilli, una nuova specie che assicura il trionfo definitivo della congiura.

La nuova specie è quella degli universitari e accademici ufficiali. Questi il giorno stesso del loro avvento hanno dichiarato nullo e mai avvenuto il mistero filosofale. Chimera, la ricerca degli antichi maestri, gioco infantile la loro scienza, specchietto per le allodole la loro arte. Gli imbecilli istruiti da questi nuovi eruditi hanno ancora una volta confuso i Saggi con i ciarlatani, ma questa volta finendo per non credere né agli uni, né agli altri.

Essi non credono più se non alla scienza dei nuovi arrivati, i quali insegnano molto semplicemente che la verità è solo nella loro scienza e che tutto ciò che essi non possono scoprire, né dimostrare non esiste.

Eppure, essi non hanno insegnato nulla, scoperto nulla, dimostrato nulla in relazione alla vita e alla morte, al peccato e al giudizio, all'amore, al dolore e al riscatto, alla condotta umana e al destino dell'anima, al senso, all'essenza e alla salvezza. Man mano che scoprono nuove nebulose o nuovi elettroni, nuove vitamine o nuovi esplosivi, essi si allontanano e ci distraggono dall'essenziale. Ed ora la verità è così ben nascosta che non la cerchiamo più.

Essa sarebbe del tutto perduta se non sopravvivesse qualche povero in spirito per il quale la verità esiste. Costoro non possono rassegnarsi a pensare che nessuno la posseda, né che l'abbia mai avuta. Corrono per il mondo interrogando le genti, gli astri e le erbe, interrogando il grande libro della natura e sfogliando i testi dimenticati, interrogando il loro cuore e Dio nella preghiera. Sanno di non avere la verità, ma sanno che c'è. Essi ne hanno così tanta fame e sete che sanno seguirne le tracce e riconoscerla dall'odore. Dinnanzi a un uomo diffamato, ad un evento assurdo, ad un grimorio illeggibile essi si fermano e gridano:

È là!

Costoro ameranno questo libro. È per loro che è stato scritto, sebbene la loro confraternita sia poco numerosa.

E tu, Cattiaux amico mio, hai trovato la Pietra?

Seduto nella bottega dove soffri e mediti tra i filtri e le fiale, hai trovato il rubino e la violetta?

Seduto tra tua moglie e il tuo gatto, Cattiaux amico mio, hai trovato l'oro vivo e l'elisir?

Hai visitato le viscere della terra e trovato, rettificando, il gioiello occulto e la vera medicina?

Io non so, né posso dire se la sostanza dei testi antichi si cela in queste pagine. Ma come è possibile che se ne ritrova il profumo?

In quale uovo e in quale alambicco, Cattiaux amico mio, hai distillato questa essenza sottile chiamata il Profumo?

Da dove proviene questa poesia che ha per nome 'Profumo di Verità'?

(Testo tradotto dall'originale in lingua francese)



## ALLEGATO N.5

### La realizzazione umana secondo Lanza del Vasto

Da: Lanza del Vasto e Eric Edelman, *L'umano e la sua realizzazione*, estratto del libro omonimo apparso in parte su: *Nouvelles de l'Arche*, anno XXXIX, n. 6, luglio-agosto 1991; pp. 226-236.

*Militante della Non-violenza, il Mahatma Gandhi, di cui siete stato discepolo, vi chiamò 'Shantidas', cioè 'Servitore di Pace'. È una pace politica o una pace psicologica quella che vi preoccupa di più?*

Entrambe. Non si può suddividere la pace in piccoli pezzi.

*In base a cosa la pace, nella sua accezione più ampia, è così rilevante?*

La pace è una parola che racchiude molta forza. Essa rimanda a 'patto' e 'compatto'. La pace non è semplicemente la non-lotta, non può stabilirsi se non in uno stato di armonia, in assenza della quale la pace non deve imporsi, ma bisogna lottare. La pace può essere preservata, comunque, anche durante la lotta, ammesso che questa sia condotta secondo le regole della non-violenza. Siamo in pace persino con i nostri nemici, cioè non auguriamo loro alcun male, anzi. Vorremmo cambiassero atteggiamento per riconciliarci con loro#: è questo che ricerchiamo attraverso la lotta.

*La Non-violenza mi sembra sia stata compresa da molte persone come un mero moralismo, un pacifismo ingenuo e utopico. Come si spiega ciò?*

Innanzitutto, è necessario che la non-violenza sia davvero tale e non una mera parvenza. Occorre una preparazione, poiché non è affatto semplice da maneggiare. Ora la parola è molto in voga, benché se ne cominciò a parlare quando avviammo la campagna di mobilitazioni quindici anni fa'. Prima di

allora il termine non emergeva mai nemmeno su un giornale, mentre durante le nostre iniziative era quotidianamente in prima pagina. Diventando popolare, essa rischia di diluirsi o addirittura di essere falsata. Bisogna distinguere ciò che è serio da ciò che non lo è. Quando a Wiel ventimila contadini occuparono il terreno su cui si voleva impiantare una fabbrica atomica, l'evento non sembrò un semplice moralismo utopico. I poliziotti furono allontanati senza effusione di sangue, poiché si rifiutarono di combattere. La fabbrica non si farà. Gli industriali più accaniti possono dire che è ridicolo, infantile, irrealistico, ma non costruiranno mai la loro fabbrica, hanno acquistato il lotto invano e la foresta resta lì dov'era.

*Chi sono gli avversari a cui alludete?*

In genere sono i potenti. La non-violenza non si pratica solo verso i violenti, ma anche con le persone oneste che compiono cose mostruose come le bombe, le guerre e tutte le atrocità della storia. Gente onesta che crede di fare del bene. Credono di fare del bene, ma dal momento in cui smettono di crederlo, cambiano atteggiamento; tutto sta nel dissuaderli dal credere che sia un bene: è lì la 'forza della verità' o non-violenza. Non bisogna dimenticare che l'avversario è un uomo che cerca la giustizia e la pace come noi, ha sete di ammirazione, giustificazione, amore. La non-violenza è allora toccare l'avversario nella sua coscienza, ribaltarlo, convertirlo.

*Il vostro atteggiamento, per non dire il vostro stesso pensiero e la vostra vita, superano ampiamente il quadro della semplice morale per aprirsi ad una prospettiva metafisica?*

Sì parla con disprezzo della morale, ma non bisognerebbe inveire troppo sull'onestà elementare e sulla tutela dei diritti altrui. Certamente la non-violenza supera la morale, cioè i costumi e gli usi dell'epoca. Bisogna avere un senso acuto della giustizia e, quindi, una coscienza ben addestrata, lucida e riflessiva. Non si intraprende una lotta non-violenta senza farsi anche l'avvocato del diavolo, senza aver esaminato tutti gli argomenti dell'avversario, per vedere se vi è magari qualcosa di vero, senza mai dimenticare però che la verità non ci appartiene, che possiamo sbagliare come tutti. Ma se ti sbagli, se lotti per una causa falsa e ingiusta, la tua non-violenza sarà spuntata. Potrai digiunare, soffrire quanto vuoi, non arriverai a nulla perché è la forza della verità che sostiene la non-violenza. Senza verità manca la forza, tutto qui.

*È corretto ritenere che la vostra preoccupazione principale consiste nell'elaborazione di una concezione dell'umano che sia tradizionale e spirituale, piuttosto che nell'opposizione a questo o quel regime, o in generale al flusso stesso della modernità?*

Sì. La modernità, la meccanizzazione universale, la piega che ha preso l'Occidente è catastrofica e distruttiva per se stessa e per il mondo intero. Lo avevamo già predetto trenta o quarant'anni fa'; oggi vediamo che tutti continuano a comportarsi come se non vedessero. Notiamo che le cose vanno male, ma non sappiamo come potremmo fare altrimenti. Era, quindi, molto importante mostrare che possiamo vivere in maniera del tutto diversa. Non c'è alcun bisogno dei grandi apparecchi per aver da mangiare, vestirsi e vivere. Non c'è alcun bisogno di costruire enormi fabbriche e accumulare montagne di paccottiglia, o vedersi obbligati a svolgere lavori estenuanti per venderli a persone che non ne hanno bisogno e in concorrenza con altri che vogliono venderne altrettanta o forse più. Siamo arenati in questa situazione: ci dibattiamo nel dramma della sovrabbondanza mentre il resto del mondo langue nel dramma della carenza. Stiamo tagliando il ramo su cui siamo seduti. L'intera natura scricchiola sotto i nostri colpi. Tutti possono rendersene conto, ma continuano perché non sanno come fare altrimenti.

*Il punto centrale da affrontare è allora l'umano, la sua stessa concezione?*

Il problema risiede interamente in questo punto. Non ci sono problemi economici, né politici: è un problema umano.

*Saint-Exupéry scriveva in 'Terre des Hommes': "Se il rispetto dell'umano è intarsiato nel cuore delle persone, queste finiranno per fondare un sistema sociale, politico ed economico che consacrerà tale rispetto. Una civiltà poggia innanzitutto sulla sostanza". Alla fin fine, il nuovo umanesimo consiste forse nel ribaltamento del modo in cui l'umano studia se stesso?*

Esattamente. L'umanesimo è diventato oggi un'ideologia ascendente, dopo essere stato inizialmente discendente. L'umanesimo è stato creato in opposizione ad una concezione proiettata verso Dio. Si è fatto dell'umano un dio e poi se ne è percorso il pendio, nel senso della caduta, precipitando nel materialismo; sono stati così divinizzati anche il Caso, la Necessità, l'Evoluzione, la Storia, il Progresso; l'umano si è trovato incastrato, come ingranaggio nella macchina-del-caso-e-della-necessità. Ora si tratta di uscire da questa trappola con 'umanesimo', ma nessun '-ismo' mi aggrada. Cominciamo a ritrovare l'umano per spingerci oltre, poiché esso non può spiegarsi da sé. Sarebbe un errore avere fede nell'uomo.

*L'importante è un ritorno alle fonti o all'evidenza prima, eppure questa non è più così evidente!*

Il buon senso è una delle cose più rare che si possano trovare oggi. Di geni ce ne sono molti! Se ti presentano una persona geniale, ammirala da lontano e, soprattutto, non seguirla, ma se ti presentano un uomo di buon senso, cadi in ginocchio e chiedi i suoi insegnamenti! Il buon senso è stato schernito in qualunque maniera possibile, filosofica, scientifica, artistica; il povero buon senso non sa più dove andare. Gli è stato detto: se non schiamazzi di ammirazione dinnanzi a questo scarabocchio o farfugliamento, ti tratteranno da borghese! Il buon senso è allora morto di spavento. Basterebbe mettere in scena alcune pagine dei nostri filosofi per far ridere a crepapelle il pubblico.

*Il filosofo si è distaccato dall'azione e dal vissuto?*

La sua funzione è proprio distaccarsi dall'azione!

*Fu il caso ad esempio di Socrate?*

Si è distaccato dall'azione tornando ai principi, poi l'azione è sgorgata naturalmente.

*Resta allora, al giorno d'oggi, una filosofia implicitamente negativa?*

È diventata l'origine di ogni incoerenza. Ce ne sono persino due o tre che si trituranò a vicenda.

*Quali sono gli aspetti principali di queste filosofie negative, che corrispondono forse alla mentalità attuale?*

Innanzitutto l'ignoranza di se stessi, un grave allontanamento dall'unità, dalla verità, dalla semplicità. Si dice che la verità è inaccessibile, diciamo piuttosto che essa è inevitabile! La nostra intelligenza è fatta per la verità, il nostro sguardo per la luce: basta aprire gli occhi, senza tapparsi, cavarseli o rivolgerli altrove. È una cosa semplice, estremamente semplice: quando ti presentano qualcosa di complesso, si tratterà certamente, del tutto o in parte, di una falsità. Due più due fanno quattro, uno è uguale a uno: ecco, lavorate su queste operazioni e restate nella verità.

*Qual è la reazione che provoca di solito questo genere di argomentazione?*

Quando lo dici alla stragrande maggioranza della gente, questa resta allibita. Hanno sentito dire l'esatto contrario e all'improvviso qualcuno dice loro qualcosa che comprendono, ma ovviamente tutti coloro che fabbricano sistemi di speculazione ti detesteranno. Se pubblichi dei libri, si guarderanno bene dal parlarne, faranno come se non esistessi.

*Vi avranno indubbiamente rivolto rimproveri, accusandovi svariate volte?*

Chiunque è accusato di qualunque cosa.

*Sì, ma voi in particolare, suppongo?*

Non ha importanza. E comunque non ho avversari agguerriti o almeno non me ne sono mai accorto. Resta il fatto che quanto ho da dire non riceve molto ascolto.

*È proprio ciò che bisognerebbe promuovere di più?*

Sì, ma non posso fare altro che parlarne, scriverne e pubblicare. Anche formare dei gruppi che lavorino su se stessi, affinché non restino soltanto bei discorsi: bisogna tirare le somme e cambiare vita. Di persone che mi applaudono ne trovo sempre e ovunque, ma quanti cambiano vita sono rari.

*Il punto di partenza deve essere senz'altro un ritorno a se stessi, esigenza che gli insegnamenti di tutti i tempi hanno sottolineato?*

Ben inteso.

*La vostra maniera di vivere può essere considerata un tentativo di espressione della verità?*

Molto imperfetto, naturalmente, molto imperfetto. Agiamo contro corrente...

*Andate contro corrente per la forza di inerzia delle cose o per una vostra deliberata presa di posizione?*

È chiaro che non andiamo contro corrente in maniera cieca; ci sono delle correnti eccellenti che bisogna seguire. Non è tanto piacevole muoversi nel verso opposto alla propria epoca.

*Voi denunciate lo spirito di lucro, ma cosa intendete con tale nozione?*

Si tratta di uno dei motori della vita sociale. Ciascuno insegue il suo piccolo tornaconto, fino al giorno in cui tutto scoppia. I profitti prima o poi si incrociano e si finirà per confliggere. Ciò che uno guadagna, qualcun altro lo perde, ma tutti approfittano parzialmente del profitto che ognuno ricerca a discapito degli altri, finendo per servire meglio il prossimo abusando di lui piuttosto che fondando un'opera di beneficenza. Tuttavia, il principio stesso è malvagio e quella malizia si ritroverà sempre in qualche modo alla fine. I quattro flagelli, connessi a qualsiasi civiltà, la miseria, la schiavitù, la guerra e la rivolta sono inevitabili finché lo spirito di lucro e dominazione informa la condotta delle persone. Si può essere liberali, socialisti, comunisti, tutte quelle combinazioni hanno i loro pregi e difetti, ma portano sempre al conflitto. Al termine di qualsiasi rivoluzione troviamo nuove forme di miseria, oppressione, schiavitù. Vuoi uscirne? È semplice: smettila di trarre a te. Domandati piuttosto 'come potrei guadagnare il meno possibile e fare il più possibile? '.

Devo certamente fare per vivere, occorre il cibo, l'indumento, il tetto, lo strumento. È tutto ciò che chiedo. Se ho qualcosa in più, cercherò il modo migliore per sbarazzarmene, cioè darlo a chi ne ha bisogno. A partire da lì si può costruire una società migliore, ma è indispensabile che gli umani si predispongano ad essa.

O ancor meglio il possesso di sé. Poiché non ci possediamo, vogliamo possedere le cose, confondendo quel che è nostro con ciò che siamo. Se non ho questo abito, questa auto, questa casa, non sono più me stesso. Devo però sapere che non sono in nessuna di queste cose. Puoi togliermi tutto, puoi mettermi in prigione, in un campo di concentramento, su un'isola deserta, devo sapere come restare me stesso.

*Vi è allora da qualche parte una grande bugia?*

Un errore: ci si inganna e si ingannano gli altri.

*Questo errore ha una radice metafisica?*

Certo, il peccato originale è precisamente un errore metafisico, un cattivo uso della Conoscenza, rivolta non verso la Verità, ma verso il Frutto, il godimento e il profitto.

*Nel corso della storia ciò non si sarebbe potuto verificare altrimenti?*

Non saprei, Dio lo sa. Sarebbe stato meglio se fosse avvenuto altrimenti.

*La vostra Comunità dell'Arca attende, quindi, il diluvio con piede fermo?*

Noi saremo spazzati via con il resto, ma forse non il nostro pensiero. I sopravvissuti si ricorderanno magari che delle persone avevano previsto e provveduto. Questi ritardatari avevano preceduto gli altri. Si dice comunemente: 'non possiamo tornare indietro'. In verità, non si può non tornare indietro! Ma ci sono due modi per tornare indietro. Il modo storico e abituale: quando è tutto distrutto

e bruciato, e l'altro: quando si è abbastanza intelligenti da vedere l'inevitabile rovina e fare come se tutto fosse distrutto nel mezzo di ciò che è stato risparmiato. Potremmo forse passare dall'uno all'altro senza alcuna distruzione. Bisognerebbe che ci fossero abbastanza persone per passare in tempo dall'altro lato e operare la trasformazione.

Noi non siamo fatalisti, ma conosciamo il motivo per cui certi effetti seguono a certe cause. Ci si potrà contorcere, ma non si potranno evitare le conseguenze di ciò che è stato fatto. Se lanci una pietra in aria, ti ricadrà sulla testa: è del tutto fatale, ma non è per nulla fatale lanciare la pietra. Lasciala per terra e vedrai che non cadrà. La fatalità è sempre l'ignoranza delle cause. La terza guerra mondiale: vediamo ogni giorno le ragioni per cui potrebbe scoppiare.

*Voi considerate questo avvenimento inevitabile?*

Ribadisco, sarà inevitabile se continuano ad agire in questo modo, ma non è inevitabile continuare ad agire così. Può sopraggiungere un soffio dello Spirito; diversi movimenti sono sorti recentemente, buoni o cattivi, ma di fatto inattesi. L'umano è pieno di sorprese. Può darsi che tutti cambino domani, come noi stessi siamo cambiati. Perché gli altri non potrebbero fare lo stesso? Nulla glielo impedisce. Che un soffio dello Spirito ci innalzi, ci trasformi, per sospingerci verso nuovi orizzonti...

*Qual è la vostra posizione rispetto a questo rinnovamento, a questi tentativi e aspirazioni di cambiamento?*

Ci colmano di speranza. Abbiamo visto emergere gli hippie, poi i figli di Gesù, i movimenti carismatici: tutto ciò non era previsto.

*Non erano probabilmente mossi da una mera reazione oppositiva?*

Le reazioni semplici sono sempre prevedibili, ma quelle non lo erano. Vengono da altrove o dall'Alto. Qualcosa di sorprendente può sempre arrivare. È certo che la conversione sia inevitabile. Le rivoluzioni senza conversione sono un buco nell'acqua.

*La saggezza è mai riuscita a incidere definitivamente sul corso degli eventi?*

Non è sicuro e non è di saggezza che parlo; c'è bisogno di più, occorre un grande colpo di frusta dello Spirito Santo, un grande soffio che rovesci ogni cosa. Una fede bruciante e soprattutto comunicativa.

*Ma l'umano non continua a credere solo nelle proprie forze al momento?*

No, innumerevoli sono i Moloch e i Baal a cui le moltitudini offrono sacrifici. Poi dicono di credere o non credere. Una cosa è ciò che crediamo di credere, altra cosa è quel che in effetti si crede.

*Dostoevskij diceva che 'chi dice di credere non crede che crede'.*

Sì: crede di credere, ma i suoi atti provano che non crede a niente. Altri, invece, dicono di non credere né a Dio, né al diavolo, ma le loro azioni dimostrano che credono davvero.

(Testo tradotto dall'originale in lingua francese)

**ALLEGATO N.6**  
**Supplemento d'anima al progresso meccanico**

Da: Nouvelles de l'Arche, anno I, n. 10, aprile 1953; pp. 146-149.

Che la meccanizzazione dei mestieri e la motorizzazione della vita conducono a complicazioni inestricabili e alla moltiplicazione delle catastrofi, è per tutti un dato di fatto.

Ma ci sono ancora persone – e numerose – secondo cui è solo una situazione provvisoria, affermando che prima o poi si riuscirà a 'informare la macchina'; credono che nel sistema fastidiosamente materialista 'basta', in effetti, introdurre un 'supplemento d'anima'; che la macchina è buona in sé, anche se se ne fa un cattivo uso; che essa deve mirare alla liberazione dell'umano; che il progresso materiale è pericoloso solo perché ha superato il progresso umano, ma che tutto andrà per il meglio quando quest'ultimo avrà raggiunto il primo.

Esaminiamo questi cinque luoghi comuni che, dal professore di filosofia all'uomo di strada, i nostri contemporanei ripetono incessantemente.

'Informare la macchina'. Informare significa formare dall'interno, benché sia evidente che la macchina non abbia un interno; ciò che è agito dall'esterno è fatto per fabbricare (o distruggere) altri oggetti, dal di fuori.

‘Informare la macchina’, quindi, non vuol dire letteralmente un bel niente. Il solo a poter essere informato è l’umano: solo per uno spaventoso contraccolpo questi si ritrova ad essere informato dalla macchina, che rappresenta il contrario della coscienza. Un temibile oggetto che simula gli atti della vita senza avere vita, gli atti dell’intelligenza senza intelligenza, ripetendosi all’infinito, con una regolarità, una rapidità, un’efficacia che nulla può vincere o frenare.

L’umano che subisce ogni giorno il ritmo della macchina, più forte del proprio, ne è necessariamente segnato, corrotto, trascinato al di fuori e ridotto interiormente. Non è più lui ad imprimere il suo sigillo e il suo stile sugli oggetti fabbricati, ma è la macchina che gli impone il suo colpo e la sua andatura. Infatti, da quando l’umano costruisce una macchina più potente di se stesso, egli la ammira, la adora, la imita ed è allora che essa lo plasma. È la macchina a dare il tono, battere il tempo e comandare. Lungi dal ‘liberare l’uomo’ dalla sua sofferenza, essa lo priva del suo lavoro, priva il suo lavoro di qualsiasi valore liberatore, sottraendo così al lavoratore la sua libertà.

Ciò premesso, non comprendiamo come un ‘supplemento d’anima’ potrebbe essere introdotto nella meccanica, se non in maniera analoga all’animale vivente nella macchina-assassina di Chicago.

Mai in nessun luogo la vita e l’anima possono essere introdotte a mo’ di supplemento. Accade però che col tempo ciò che ha vita la perde e muore. Ma non è mai accaduto e mai accadrà che un oggetto inanimato acquisisca vita col tempo. Ciò che ha vita è nato con la sua vita e questa vita che lo ha fatto nascere lo penetra da parte a parte, lo sprona, lo ordina nelle sue particelle più intime, lo dirige verso i suoi scopi, dall’interno, senza un istante d’interruzione.

In un sistema artificialmente congegnato, combinato dall’interno e funzionante a meraviglia al di fuori della vita e dell’anima, è impossibile inventare un’anima, apponendola come un ornamento posticcio.

Da un movimento spiritualmente valido ci si può aspettare, anche se debole all’inizio, che col tempo diventi forte e prospero; è contrario però al buon senso aspettarsi che un movimento vivace e trionfante, ma falso e malvagio, acquisti alla fine per miracolo la verità e la direzione che gli manca al principio.

Si dice che ‘la macchina non è cattiva in sé’, che ‘è buona o cattiva a seconda dell’utilizzo buono o cattivo’.

Ecco un argomento che sembra saggio e di una lega solida. Ma perché sia buono, occorre farne buon uso. È buono finché ricorda che la macchina è solo un mezzo, il che equivale ad affermare che essa è cattiva quando la si considera come un fine, un oggetto di diletto, passione, adorazione. Eppure essa è ormai un fatto assodato di questa intera civiltà, l’idolo mostruoso e sanguinario.

Dire che l’idolo non è ‘cattivo di per sé’ non vuol dire nulla, poiché non è possibile concepire l’idolo a prescindere dall’idolatria.

Occorre, piuttosto, che l’idolo sia malvagio ‘in sé’, perché sia considerato un fine in sé. Ma se guardiamo alla macchina soltanto come un mezzo, sostenere che essa non è malvagia non vuol dire nulla, poiché il mezzo è necessariamente legato al fine. Qual è il fine dell’introduzione della macchina, recente e storicamente noto? È il lucro. Essa è stata inventata dai fabbricanti per eludere le esigenze rivoluzionarie della manodopera, poiché la disoccupazione è sempre stata non la conseguenza accidentale dello sviluppo dell’industria meccanizzata, ma il suo proposito.

Schiacciare la concorrenza producendo in maniera massiva e rapida: ecco il fine. Schiacciare la concorrenza di colui che lavora in libertà e produce con le sue mani è un altro obiettivo: ecco l’essenza della questione, in cui le pretese umanitarie dissimulano a malapena la furbizia mercantile e l’aggressività. Se questo sistema è stato mantenuto dalla Dittatura del Proletariato è perché regge sia il proletariato, sia la dittatura. I governi non se ne distaccheranno mai più, poiché hanno riconosciuto nella macchina il più efficace mezzo di oppressione e conquista. Se, quindi, lo spirito di lucro e di

dominazione sono malvagi in sé, la macchina, che ne è strumento e prodotto, è anch'essa malvagia. Sono vizi di nascita e costituzione di cui essa non può sbarazzarsi. Quando si rinuncia al lucro e alla volontà di potenza, sarà facile constatare che la macchina diventa inutile, una deviazione e un ingombro. Essa non è affatto necessaria per soddisfare i bisogni fondamentali dell'uomo.

Queste considerazioni riguardano il mito della 'liberazione dell'uomo attraverso la macchina'. Liberazione da cosa? Dal Lavoro. Eppure, è proprio il lavoro il mezzo normale della liberazione umana. Affermare che si libera l'umano dal lavoro equivale a dire che lo si libera dalla sua libertà.

L'unica cosa che può liberare l'umano, infatti, è lavorare per occupare le proprie forze ed esercitare i propri talenti, supplendo ai suoi bisogni con mezzi semplici, più piccoli di lui in maniera tale da poterli dominare e possedere, invece di essere dominato e posseduto da loro e da quanti li possiedono.

Abbiamo evidenziato come il 'progresso meccanico' abbia superato il progresso umano; conserviamo l'ingenua speranza che quest'ultimo raggiungerà il primo. Ciò però non accadrà mai, dal momento che non si tratta di una differenza di velocità, ma di un ribaltamento di direzione. È bene ricordare che il progresso esteriore e quello interiore procedono in senso opposto.

Il rumore, la fretta, la preoccupazione, la moltiplicazione degli artifici, le costrizioni, i disordini e le crisi, la comodità e la monotonia che scaturiscono dal 'progresso' si rivelano le condizioni più sfavorevoli per qualsiasi sviluppo spirituale.

Se un movimento avanza, mentre l'altro retrocede, come potrà verificarsi il loro incontro?

(Testo tradotto dall'originale in lingua francese)

## **ALLEGATO N.7**

### **Contro-machiavellismo**

Da: Lanza del Vasto, *Conclusioni e complementi*, in: Simon Panter-Brick, *Gandhi contre Machiavel*, Éditions Denoël, Parigi, 1963; pp. 267-292.

#### **Nota del traduttore:**

Lanza del Vasto aveva molta familiarità con autori, teorie e categorie della filosofia politica moderno-coloniale occidentale, ma fu tra i primi intellettuali a conoscere, diffondere e testimoniare una diversa visione dei rapporti tra individuo e società, spiritualità e politica, sorta con la sua vivace curiosità rispetto ad altri sistemi culturali e religiosi maturata ancor prima dell'incontro con l'India e con Gandhi. L'apertura dei suoi orizzonti mentali è stata innegabile. Le sue analisi, come si evince da questa post-fazione ad un testo dedicato a tracciare le differenze tra la dottrina di Machiavelli e l'esperienza gandhiana, rientrando per altro in una collana di cui era curatore, si dimostrano non solo equilibrate e documentate, ma soprattutto ben radicate nella concretezza e densità storica delle



questioni considerate. Ben prima dell'era informatica, l'Arca divenne, grazie alla sua ispirazione cosmopolita e social-libertaria, uno dei primi osservatori alternativi di politica internazionale dal basso, grazie all'afflusso di compagne, sostenitori e visitatori da tutto il mondo, alle relazioni con altre reti e movimenti attivi in ambiti affini, alla corrispondenza e alla circolazione di racconti e notizie tra i membri, ai viaggi e ai campi di formazione ospitati. Quando Shantidas scriveva queste righe, l'India indipendente trascinava con sé una produzione agricola stagnante, dovuta in particolare ad una struttura rurale ingessata in millenni di suddivisione tra manovalanza, piccoli proprietari terrieri e latifondisti, specchio di una più ampia conformazione rurale che il Partito del Congresso, dominato dalla borghesia, non aveva intenzione di cambiare. L'opera straordinaria di Vinôbâ e del Sarva Seva Sangh, da lui creato nel 1949, con il supporto di Jayaprakash Narayan, appena fuoriuscito dal partito socialista, restava circoscritta al Bihar e a poche altre regioni dello sterminato e popoloso subcontinente. Due anni dopo la redazione di queste riflessioni, il governo di Indira Gandhi avrebbe lanciato la 'rivoluzione verde' per assicurare al paese l'autosufficienza alimentare, ma provocando nel tempo enormi danni alla qualità dei suoli, delle acque, della biodiversità e favorendo la costituzione, la penetrazione e l'accentramento del 'potere di sfamare' nelle transnazionali del cosiddetto 'agrobusiness', sbaragliando e inducendo al suicidio i piccoli contadini a causa dell'indebitamento e del commercio di semi transgenici irriproducibili, aggravando la dipendenza del bilancio pubblico da sovvenzioni estere. Erano le origini di questioni complesse e ancora molto attuali. Di lì a poco, con la stretta dittatoriale di metà anni '70, persino i militanti non-violenti indiani si sarebbero ritrovati nella clandestinità al fianco di marxisti e socialisti, ma continuando a preconizzare *"una via in cui la rimessa in questione delle strutture oppressive andrebbe di pari passo con un'indispensabile rivoluzione culturale e morale, con l'avvento di un nuovo tipo di essere umano, comunitario, fraterno, disinteressato e rispettoso del prossimo e del mondo"*<sup>2074</sup>.

---

Nel machiavellismo bisogna distinguere due aspetti, che alla stragrande maggioranza delle persone appaiono confusi, dando al termine una risonanza abominevole: vi sono da una parte le violenze e le astuzie della politica, che appartengono alla materia studiata, dall'altra lo studio, che è irreprensibile, e il metodo di Machiavelli; infine vi è lo stesso Machiavelli, che non era affatto uno sciocco, né un essere vile o perfido. Era anzi un uomo coraggioso e probo, un fedele servitore della sua patria, impregnato di libertà civili e di virtù romane. Sarebbe tanto ingiusto incolpare Machiavelli di tutte le scelleratezze della politica di potenza, quanto accusare Clausewitz, fautore dichiarato di un celebre trattato di strategia, di tutte le atrocità della guerra. Da nessuna parte Machiavelli predica la violenza o la furberia, da nessuna parte sostiene che siano buone. Ma egli sa, come qualsiasi persona d'esperienza, che "gli uomini sono tristi", e triste in italiano vuol dire 'cattivo', che non è possibile imporre su di loro la giustizia e la pace senza un qualche ricorso alla costrizione o all'astuzia. Se, dunque, dovesse capitare che in una certa circostanza il mezzo malvagio è l'unico efficace, esitare sarebbe debolezza e follia, essendo un male minore. Senza il suo ricorso, si rischierebbe di cadere nel disordine e rendere la vita civile, condizione di ogni bene e morale, impossibile. Ma, direte, non è forse ciò che pensa anche gran parte della gente onesta? Ebbene, continua l'abominevole Machiavelli, se ti vedi costretto a ricorrere a un mezzo cattivo, sappi almeno farne un buon uso, e il buon uso di un mezzo cattivo è l'uso minimo. Mantieniti al necessario, opera velocemente e passa in maniera altrettanto rapida alla riparazione, alla compensazione, alla clemenza e alle opere buone, al fine di ricevere il perdono di Dio e degli uomini. Ecco da dove proviene l'amara e franca amoralità di Machiavelli, la sua ingenua lucidità nel notare i moventi degli affari umani. Le radici delle faccende umane, tutti lo ammettono, sono lo spirito di lucro, la rivalità, la vanità, il calcolo e la paura;

---

<sup>2074</sup> Marc Puissant, *Jay Prakash Narayan et le 'mouvement du Peuple'*, in: *Inde: non-violence d'hier et d'aujourd'hui*, Alternatives non violentes, n. 13, 1975; p. 32.

chiunque voglia avere successo nel mondo sa che deve puntare lassù. Ma ciò che ciascuno pensa fra sé e sé, Machiavelli lo dice candidamente nella sua lingua nobile, semplice, potente e contenuta, a causa della quale merita la sua reputazione di ipocrita e traditore, essendo il traditore del melodramma [...]. Per Machiavelli, quindi, così come per il suo triste principe e per la maggior parte delle persone oneste:

- I fini giustificano i mezzi.
- Tutti i mezzi sono buoni quando si tratta di un fine così buono come la preservazione dell'ordine e dell'unità.
- Tutti i mezzi sono legittimi, anche l'assassinio, quando si tratta del fine legittimo di difendere la nostra vita.
- Per il fine giusto del bene più grande per il numero più elevato di persone, si ha il diritto di fare qualche torto a qualcuno.
- Per il fine buono di far cessare il male, bisogna rendere allo scellerato male per male.

E voi, lettori, non è ciò che anche voi pensate? Alla gente onesta compresi Machiavelli e voi, Gandhi risponderrebbe punto per punto:

No, i fini non giustificano i mezzi, poiché i mezzi e i fini sono legati come il seme all'albero, e non è mai cresciuto un buon albero da un seme cattivo, né un buon risultato dall'uso di mezzi cattivi. Se la tua causa è giusta, servila con mezzi giusti.

L'ordine e l'unità sono beni così desiderabili che persino una legge cattiva è preferibile all'assenza di legge, ma, se imposti con mezzi ingiusti, sarà un ordine ingiusto e una falsa unità.

Se salvo la mia vita al prezzo di un omicidio, nulla sarà vinto sulla morte e sul male.

Se il bene degli uni, benché molto numerosi, fa torto agli altri e anche a uno solo, si tratta del contrario del diritto. Il bene di tutti è il solo Bene.

Se restituisco il male al malvagio, lungi dal rompere la catena del male, vi aggiungo un anello e mi lego insieme al malvagio alla catena del male.

Oh stolto, è sopprimendo tutti i cattivi che sopprimerai il male? Non vi è che una via di uscita al male, non la soppressione, ma la conversione dei malvagi. Non vi è altra soluzione ai conflitti che la riconciliazione. Senza dubbio, manipolando le malizie e le codardie delle persone, si ottengono successi esterni immediati, ma credere che siano queste le sole forze dell'uomo, è chiudere gli occhi sulla sostanza delle cose. Anche tra i più colpevoli, infatti, si trova uno spirito di giustizia, forse rovesciato, ma intatto, un amore deluso e sfortunato per il bene, un'aspirazione al sacrificio che non ha trovato espressione o impiego. È forse insensato fare appello alla bontà dei malvagi e alla giustizia dei tiranni? È insensato pensare che a forza di avere fiducia nella bontà della natura umana, la si incita a mostrarsi laddove essa esiste, se ne semina il germe laddove essa manca? [...]

E se i non-violenti dispiegano tanto coraggio, tanta audacia, scienza, perseveranza, abilità quanto i violenti? Se combattessero il male come gli altri combattono i loro nemici? Se sapessero unirsi, esercitarsi, trasmettersi di generazioni in generazione il frutto delle loro esperienze? Non sarebbero forse gli immediati risultati esterni pari o appena minori, ma di valore incomparabilmente superiore, o persino più duraturi? Il fatto è che di malvagi ce ne sono molti! E di bene ve ne è molto anche nei più abietti! Come si estrae l'oro dalla sua crosta terrosa, come si libera l'energia nucleare dalla materia apparentemente inerte e morta, così esiste un procedimento per estrarre il bene dai cattivi e per liberarli. Questo procedimento si chiama non-violenza.

Gandhi, uomo di questo secolo, non ha presentato la non-violenza come una professione di fede, un'illuminazione mistica o profetica, una virtù religiosa, bensì come una scoperta scientifica, di cui non rivendica, d'altronde, alcun brevetto di inventore. *“Gli antichi Rishi che scoprirono la non-violenza – afferma – furono sapienti di gran lunga superiori a Newton, Faraday e Papin”*. Come un

solo esperimento ben condotto basta per dimostrare la potenza del vapore, dell'elettricità e la gravitazione universale, così una sola applicazione storica vittoriosa dell'ipotesi non-violenta prova definitivamente la sua validità. E Gandhi racconta la sua vita e la sua prima campagna sotto il titolo: 'I miei esperimenti con la Verità'. L'efficacia della non-violenza non è più discutibile oggi. Risponderete che molte brave menti la criticano e che tante altre non ci credono affatto. Lo scoprireste senza difficoltà se, interrompendo la discussione, domandaste al vostro interlocutore di darvi della non-violenza una definizione. Noterete subito che non sa ciò che sta dicendo. Ma, trattandosi di una verità empirica, chiedetegli: "Avete saggiato la non-violenza nella vostra vita?". Vi risponderà di no, il che svuota di qualsiasi valore e significato i suoi ragionamenti e le sue opinioni.

Come nel Machiavellismo, anche nel Contro-Machiavellismo [...] l'efficacia dipende da quattro fattori, che sono: la Forza, l'Azione, l'Organizzazione, il Numero. Per Forza è da intendersi la 'forza dello spirito', di cui parla Napoleone quando afferma che essa "finirà sempre per vincere sulla forza della spada". Si tratta del Satyagraha o Forza della Verità e della Giustizia. Questa forza è dovuta alla verità oggettiva e alla giustizia evidente della Causa, alla sincerità, alla fede, al fervore del volontario non-violento. Per Azione si trova descritto e sottolineato l'aspetto positivo di questa resistenza non-violenta, che si chiamava, prima di Gandhi, 'resistenza passiva', ma che è qualcosa in più della pazienza di sopportare le persecuzioni senza lamentarsi e senza replicare: ciò consiste nel provocare deliberatamente i fautori della legge ingiusta o dell'abuso di potere, affinché salti agli occhi di tutti lo scandalo dell'ingiustizia e finalmente agli occhi dei fautori stessi, finché la loro coscienza e il loro sentimento della decenza e dell'onore li forzino a fermarsi, a patteggiare, a offrire riparazione. Per Organizzazione, bisogna intendere quella disciplina, quell'ordine, quell'obbedienza, quella preveggenza "che fanno la forza degli eserciti", siano essi violenti o non-violenti. Per Numero, intendiamo che, per essere politicamente efficace, la non-violenza non deve essere il gesto di qualche santo solitario, ma deve sollevare (o meglio elevare) un movimento popolare e chiamare tutti ad una partecipazione attiva e appassionata. Bisogna altresì notare e Gandhi lo afferma spesso con forza, che il valore dei volontari e la profondità della loro convinzione ha conseguenze maggiori delle più eclatanti gesticolazioni delle folle più cospicue, trascinate dall'emozione del momento. Tra la qualità degli uni e la quantità degli altri la correlazione esiste e finisce per manifestarsi nei fatti. Relazione causale che, però, non è reciproca: la qualità finisce in qualche modo per aggregare il numero, ma non viceversa. [...]

Le frontiere tra il politico, il sociale e l'economico sono forse così nettamente tracciate da poter trattare dell'uno con profondità eludendo gli altri due? Gandhi [...] aveva concetti originali, del tutto contrari alle opinioni correnti, sulle strutture di una società non borghese e non proletaria: una società non-violenta, cioè senza abuso, senza divisioni, senza oppressioni possibili, su un'economia semplificata, decentrata, egualizzata, che non si prestasse alle rivalità, all'accumulazione delle ricchezze e allo sfruttamento del lavoratore. È possibile, quando si vogliono spiegare le proprie azioni pubbliche, prescindere da questi pensieri, da questi progetti che occuparono continuamente la sua mente, dagli sforzi costanti che fece per metterli in pratica fin nei più intimi villaggi? I suoi adepti vi si consacravano [...], creando una rete di mutuo aiuto, di circolazione e di educazione attraverso il vasto paese senza sentieri. Il servizio al prossimo e innanzitutto al povero, ecco il campo di manovra dei soldati della non-violenza. Il loro compito non era distribuire elemosine, bensì lavoro, pulizia, esortazioni alla concordia, notizie, appelli, speranza. Per la prima volta, il contadino, nella sua derelizione, si vedeva visitato, soccorso, supportato e i contadini costituiscono la grande massa del popolo indiano. La rivoluzione acquistava così delle radici profonde. Non vi è una lezione di efficacia da trarre anche da simili considerazioni? È bene sapere che l'azione non-violenta non deve restare negativa, che la resistenza al Potere e il rifiuto di servirlo deve essere compensato dal servizio e dall'assistenza ai deboli, è ciò che darà all'azione la sua forza.

Un altro fondamento dell'efficacia dell'Azione non-violenta o, se vogliamo, un altro suo aspetto, è la sua potenza unificatrice. Essa ha la sua potenza nell'unità, al punto che, nella disunione, essa diventa impossibile, e la sua potenza ha per effetto quella di perfezionare l'unità. Spieghiamoci: nell'esempio che stiamo considerando, una liberazione nazionale, è l'unità del popolo che darà il suo valore alle rivendicazioni dei rivoluzionari, il "*diritto dei popoli a disporre di sé*" ha senso solo nella misura in cui questi popoli possiedono un sé, cioè un'unità. Lì risiede la verità della loro causa, senza la quale la non-violenza o 'Satyagraha' (Forza della Verità) non ha forza e non può nulla per loro. Tuttavia, l'unità dell'India al momento in cui Gandhi entrava in lizza era più un'ardente aspirazione dei migliori tra i suoi figli che una realtà storica. E prima di tutto storicamente essa non era mai esistita, poiché questo continente, che gli stranieri hanno chiamato India, si è sempre trovato diviso in più regni [...]; vi si praticano una dozzina di religioni, vi si parla una quarantina di lingue, al che si aggiungono barriere tanto insuperabili, quanto incomprensibili che fanno sì che a volte quanti parlano la stessa lingua non possano rivolgersi la parola, né lo sguardo, coesistendo senza amore, né odio, come dei sassi. L'unità dell'India è stata fatta dall'esterno dalla conquista britannica. In seguito, essa si è fatta dall'interno a causa della sfortuna di dover sopportare il medesimo giogo. Infine, essa diventava attiva e cosciente a partire dal desiderio comune di affrancarsi da questo giogo. Ma restavano nell'unità indiana due fratture pietrificatesi nei secoli, come dei crepacci profondi nella roccia vulcanica, ma che potevano in qualsiasi momento diventare enormi piaghe sanguinanti; l'orrore sacro che separava gli hindu e i musulmani, e quello che separava le persone di casta e i paria. Verso questi due giganteschi problemi, il Mahatma si è rivolto, senza precedenti e da solo, con un'angelica audacia. Egli ha fallito nella prima impresa e ne è morto. Ha condotto vittoriosamente la seconda ed è quasi l'unico punto su cui l'India ufficiale lo ha seguito e si sforza di realizzare la sua opera. [...]

Consideriamo ora la seconda grande rottura dell'Unità indiana e il lavoro d'integrazione dei paria: ricordiamoci che quest'opera di redenzione è una campagna perpetua parallela a tutte le campagne politiche. [...] La liberazione dei paria è una rivoluzione indiscutibilmente migliore della liberazione nazionale. [...] La ragione per cui si è meno colpiti in Occidente e nel resto del mondo è che nessuno può cogliere i dati iniziali del problema nella loro profondità e singolarità se non ha un'intima familiarità con la Legge di Manu e con le osservanze, i riti e i costumi del paese. L'errore abituale è assimilare le caste hindu a delle classi sociali e vedervi un problema di giustizia distributiva, laddove l'economia non c'entra nulla. [...] Il paria non è assimilabile né agli schiavi dell'Antichità, né ai neri d'America, né ai servi del Medio Evo, né ai proletari dell'Era Industriale. Essi sono degli scomunicati, sono oggetto di una maledizione, di un tabù – o meglio, di una proibizione ereditaria. Il loro rigetto è sancito nella Legge di Manu, che informa la vita quotidiana e gli usi familiari. Non è un problema sociale, ma la conseguenza sociale di una credenza religiosa. E Gandhi, la cui missione è stata dare ai problemi sociali una soluzione attinta alla Verità religiosa, doveva incontrare questo mostro sacro e misurarsi con lui. Egli rischiava molto più che la vita. Rischiava di cadere egli stesso sotto la maledizione, di vedere i suoi legami tagliati con il suo prossimo più caro, con la sua famiglia e il suo popolo.

(Traduzione dall'originale in lingua francese)

**ALLEGATO N.8**  
**Pacificazione in Algeria o menzogna e violenza**

Traduzione integrale di: Lanza del Vasto, *Pacificazione in Algeria o menzogna e violenza*, L'Harmattan, Parigi, dicembre 1987.

**Questione scottante**

È difficile affrontare una questione tanto scottante, su cui le migliori menti odierne e le persone più oneste si dividono, nonché parlarne con la correttezza sufficiente affinché ne risulti una riappacificazione e un po' di chiarezza. Gli antichi insegnano che non si può inserire una persona nel novero di eroi e santi in base al suo vissuto, dal momento che non se ne conosce ancora la morte. Ciò significa che la morte sarà l'evento principale della sua vita. Analogamente, come si può giudicare un evento mentre è ancora in corso, se il suo valore si rivelerà solo nella conclusione?

Potremmo farlo se ci ponessimo come giudici e pretendessimo di elargire al mondo sentenze irrevocabili, ma in questo conflitto noi non siamo affatto giudici, bensì testimoni e per certi versi attori. Dobbiamo, quindi, far uso del giudizio per una testimonianza onesta ed una retta condotta.

Da quando abbiamo appreso che si torturavano prigionieri in Algeria, si incendiavano capanne, si massacravano civili, si fucilavano ostaggi, abbiamo gridato allo scandalo e iniziato il digiuno, stando ben attenti a non pronunciarci nel merito del problema, né proporre soluzioni, per il timore che si scambiasse la nostra indignazione per una manifestazione politica.

Ritenevamo che qualsiasi uomo di cuore, di destra o di sinistra, che accettasse o rigettasse la guerra in generale o questa in particolare, non poteva che detestare come noi simili pratiche ed esigerne la cessazione immediata e senza eccezioni.

Abbiamo dovuto riconoscere in seguito, tuttavia, che l'atrocità è connaturata a questa tipologia di guerra, la quale non è scontro fra due eserciti, ma dispiegamento di un esercito contro un popolo. Ciò, comunque, non giustifica affatto ai nostri occhi le atrocità, ma condanna ancor di più questa guerra.

Si è tentato (ricavandone questa serie di note negli ultimi due anni) di comprendere il nesso fra le violenze inaudite e questo conflitto armato. Pensiamo oggi che sarebbe artificiale e pressoché impossibile separare le une dall'altro, esprimendo riprovazione pubblica per le prime, ma passando sotto silenzio il secondo che le presenta come necessarie. Abbiamo anche capito che non abbiamo più il diritto di tacere.

Chiediamo scusa al lettore se queste pagine severe potranno disturbarlo. Per gli abomini in corso non assegniamo l'intera responsabilità a un certo governo, un certo regime, un certo generale o un certo soldato o poliziotto; essa piuttosto pesa tanto più su tutti noi, quanto più ci rifiutiamo di confessarla. Chiediamo, quindi, al lettore, considerando la brevità dell'opera, di leggerle fino alla fine, piuttosto che gettarle via prima della decima pagina. Dal momento che è l'epilogo a dar senso al resto, invitiamo anche ad incentrare l'attenzione sulle ultime pagine, in cui sono esposti alcuni principi della dottrina gandhiana, che forse risulteranno meno irritanti e di maggior beneficio, oltre i limiti del dibattito presente.

## **APPUNTI DELL'ESTATE 1957**

### **Non-violenza e verità**

Gandhi insegna che *“la non-violenza e la verità sono una sola cosa, il dritto e il rovescio di una stessa medaglia”*. In altri termini, menzogna e violenza sono sinonimi. Di questo la guerra in Algeria è un nuovo esempio.

La particolare ferocia di questa guerra dipende, in effetti, da due grandi menzogne, che ne hanno generate molte altre. La prima è che 'l'Algeria è Francia', la seconda che 'la guerra d'Algeria è una pacificazione'.

### **L'Algeria non è né la Saintonge né la Picardie**

A quanti affermano 'l'Algeria è la Francia' vi è solo da rispondere: aprite gli occhi. Paragonate l'Algeria a qualunque provincia francese, la Saintonge o la Picardie, e l'evidenza dell'impostura diventerà palese. Lingue, razze, costumi, religione, clima, regime: tutto è diverso e nessuna finzione legale può coprire o dissimulare questo fatto.

In tutte le province francesi vi è un solo popolo, quello francese. Vi sono senz'altro due classi, quella dei ricchi e quella dei poveri, ma in nessun altro luogo del paese si riscontrano due popoli giustapposti come in Algeria: i ricchi dell'uno non godono degli stessi vantaggi dei ricchi dell'altro, né i poveri dell'uno degli stessi diritti dei poveri dell'altro. Anche in Alsazia o in Corsica, dove la

lingua degli autoctoni non è la lingua francese, dove la storia locale non è quella della Francia, e che, quindi, sono francesi solo se vogliono esserlo, persino in queste province non vi sono due popoli. Invece in Algeria due popoli, da oltre un secolo di coesistenza, non hanno saputo, né voluto fondersi. Un popolo è quello dei “Coloni” (si designano così, per mancanza di un termine migliore, gli immigrati di origine europea), l’altro quello dei “Musulmani” o “Arabi” (termini non meno impropri per indicare gli autoctoni). È chiaro che nell’Algeria francese i coloni rappresentano il popolo dominatore, mentre in un’Algeria indipendente non potrebbero costituire altro che una minoranza etica. Il popolo dei Coloni non è neanche del tutto francese: miscuglio di Mediterranei i cui padri vi si erano stabiliti talvolta anche prima della conquista. Quest’ultima, però, ha dato loro uno status comune, assimilandoli ai conquistatori. È ai Coloni che ci si riferisce quando si parla di un’Algeria che è stata ‘fatta’ dalla Francia, giacché essa ha l’aria europea, un’amministrazione e un’educazione francesi. Si tratta di francesi, spagnoli, italiani, maltesi ad aver composto l’Algeria francese.

Quanto all’altro popolo, arabo o cabilo? Cittadini francesi.

Ah sì? E quali sono i tratti distintivi del francese?

La carta d’identità e la tessera elettorale. Asineria? No, una risposta sublime.

Sublime come la Dichiarazione dei Diritti dell’Uomo. Sublime come il motto ‘Libertà, Uguaglianza, Fratellanza’. Ma che pretendete se manca la Verità?

La carta d’identità, anche se offre all’africano la possibilità di lavorare in Francia, non ne farà mai un operaio francese. Egli svolge mansioni che i francesi rifiutano, in condizioni che i francesi non accetterebbero mai, il che non impedisce all’operaio francese di guardare di sbieco questo essere che non è né dei suoi né straniero. Mentre il francese si sente a casa sua a Sidi-Bel-Abbas, è fin troppo evidente che l’africano a Lione o a Grenoble si trova in esilio.

La tessera elettorale è per l’uomo del bled una doppia esca, poiché il sistema elettorale assicura alla popolazione indigena, dieci volte più numerosa dell’altra, una rappresentanza minoritaria, oltre ad elezioni – come tutti sanno e vedono – forzate e truccate. Affermare che l’Algeria è francese non vuol dire, quindi, assimilare gli autoctoni ai francesi, né disconoscerne semplicemente i diritti, bensì negarne bellamente l’esistenza.

### **Si nega la guerra perché si nega l’avversario**

Eppure, non c’è miglior prova dell’esistenza che la resistenza. Ecco in che modo, mentre la menzogna cova la violenza, l’Algeria francese ha prodotto la guerra d’Algeria. Guerra che dura ormai da tre anni e a cui più di un milione di francesi hanno preso parte, di cui migliaia sono morti; si continua, tuttavia, a negare la guerra proprio perché si è cominciato a negare il nemico. Come potrebbe una nazione muovere guerra a un’altra nazione che non esiste?

Ecco dove la seconda menzogna si ricongiunge alla prima. Dobbiamo gioco forza chiamare questa guerra, che non è guerra, con un nome rassicurante, tale per cui la coscienza può addormentarsi nel sonno dei giusti. Non si poteva trovare termine migliore di “Pacificazione”. La pacificazione è l’alto dovere che incombe sui francesi di mantenere l’ordine o ristabilirlo, di difendere le popolazioni disarmate e leali.

Chi sono allora gli aggressori? Bande di assassini assoldati dall’estero contro cui i musulmani stessi invocano la nostra protezione. Se c’è da tacciare malvagi cittadini di essere “demoralizzatori dell’esercito” e di dedicarsi ad una “denigrazione sistematica della Francia”, la scure cadrà proprio su quanti condividono le nostre proposte. Infatti, se si sminuisce tanto l’avversario, come è possibile che l’esercito francese, combattendo in dieci contro uno, con un armamento mille volte superiore, non sia riuscito in tre anni e mezzo a disfarsi di gentaglia così spregevole?

Il ‘fellagha’ lancia le bombe nei café e nei teatri, massacra e mutila nelle fattorie, sabota, fa deragliare i treni, pianifica imboscate, uccide e scappa. Non esita ad ammazzare anche il suo compatriota – con un’ostentazione ancora più odiosa – quando questi lo denuncia, rifiuta di rifornirlo, collabora con l’occupante. Noi abbiamo tutto il diritto di riprovare questa condotta, ma le prodezze delle forze partigiane francesi, durante l’occupazione tedesca, sono ricordi troppo brucianti per fingere di esserne all’oscuro. Il paragone farà certamente digrignare i denti al patriota e a chi che è stato nutrito con le leggende della Liberazione. Il rimando, comunque, si impone da sé e non merita tanta indignazione. Direi, piuttosto, che se il valore del resistente si misura dalla sua resistenza, bisogna risalire ai partigiani della Jugoslavia e della Grecia per trovarne qualcuno che eguagli il fellagha. Non intendiamo poi emettere qui giudizi di valore né distribuire medaglie, bensì constatare i fatti.

Si preferisce mentire: il giornale dice che i soldati caduti in combattimento sono stati “assassinati”, il che vuol dire: abbiamo a che fare con dei criminali di diritto comune. Ma sui duecent fellagha uccisi, si dice che sono stati “abbattuti”, il che vuol dire: abbiamo a che fare con delle bestie. Avremmo torto se credessimo che queste sono ingiurie di poco conto. L’abuso verbale detta una linea di condotta precisa e sfocia direttamente nell’atrocità. Di norma, qualsiasi soldato che cade nelle mani del nemico gode delle garanzie delle Convenzioni di Ginevra, così come i feriti e i servizi sanitari. La Croce Rossa Internazionale può avanzare diritto come osservatore e garantire controllo, soccorso, corrispondenza. Ma il fallagha catturato può subire qualsiasi trattamento. Non vi è tortura alla quale non possa essere sottoposto perché gli si estorcano informazioni strategiche. I colpevoli e i loro complici hanno a lungo negato i fatti; ora si accontentano di scusarsi dicendo: “Non possiamo fare altrimenti”. Scusa contestabile visto che il generale de Bollardière, il generale Billotte e altri si sono sempre nobilmente rifiutati; scusa contestabile, ma incontestabile confessione. Può essere benissimo riarmata e rivolta all’assalto contro i propri. Uno dei nostri amici di ritorno dalla Cabilia ci ha raccontato come venivano fatti marciare davanti, con la mitraglietta puntata tanto sul nemico, quanto su di loro. Con l’aiuto delle circostanze del combattimento, il disertore ritorna spesso da dove veniva con armi e bagagli. Spesso non si tratta che di reclute e volontari autoctoni equipaggiati e istruiti dalle nostre premure. I migliori fornitori di armi di cui dispongono i ribelli, non si trovano al Cairo, né a Tunisi: è il quartier generale francese.

### **La meccanica della pacificazione**

La menzogna della “banda di assassini assoldati dall’estero” ha per contropartita quella delle “popolazioni fedeli che chiedono protezione”. Esse richiedono protezione perché sono in pericolo e lo sono perché noi siamo lì. Esse cercano di mantenersi dalla parte in cui corrono meno rischi, ma in questa guerra senza fronte, né frontiere, gli sfortunati si fanno picchiare e saccheggiare da entrambi i lati, cadendo nell’esasperazione della disperazione. Quanto ai soldati, non danno adito ad errori. Considerano tutti i ‘negri’ come solidali e colpiscono nel mucchio. Tutti i villaggi nascondono, riforniscono, informano i ribelli. Nessuno li denuncia se non sotto le percosse o la tortura. Poi, quando i vicini sono stati catturati nei rastrellamenti, quando la trincea è bruciata, quando l’aereo ha mirato sul gregge, l’uomo raggiunge i suoi fratelli sul ‘djebel’.

Ciò spiega perché, malgrado le perdite subite, le bande non fanno che crescere in numero e forza. Più nemici si uccidono, più crudelmente si continua a farlo, più nemici ci si ritrova davanti. Tuttavia, se le medina, i duar e i meshta proteggono i partigiani, è perché il popolo intero è coinvolto nella liberazione, in un modo ben più evidente che un semplice plebiscito. La meccanica della pacificazione continua a funzionare a vuoto. L’amministrazione e l’esercito fanno alternare le rappresaglie alle distribuzioni di viveri, tracciano nuove strade nel paese da loro devastato, aprono



dispensarsi tra le rovine, come se la mano sinistra avesse davvero dimenticato ciò che ha fatto la destra.

L'anno scorso, quando andai a salutare l'Abbè Pierre, alla vigilia del nostro digiuno per lo scandalo delle torture: "*Sapete – mi disse – chi fino a poco fa' era seduto qui davanti a me, sulla stessa sedia su cui sedete voi adesso? La moglie del generale X..., sì, del general X*". Nome che fa orrore, perché indissociabile dalle urla che si levano dalle stanze degli interrogatori di Algeri. E cosa veniva a dire al sant'uomo la donna del generale X...? Lo invitava vivamente a inaugurare gli ospedali modello e le scuole fondate dal generale. L'Abbé Pierre non fece nessun commento rispetto all'invito, né sulle ragioni che lo avevano indotto a declinarlo, accontentandosi di un'osservazione sulla varietà dei suoi visitatori.

La storia di Djamila Bouhired ha mostrato come è possibile passare direttamente dal tavolo operatorio dell'ospedale modello a tavoli di un altro tipo, dove si subiscono altre operazioni sotto l'alto patrocinio dello stesso generale. Denise Walberg racconta che aveva come compagna d'infortunio alla villa Sésini una ragazza che non poteva più servirsi delle mani, in seguito all'interrogatorio in cui le erano state schiacciate. Avevano avuto la delicatezza di assegnarle, come infermiere, uno dei suoi aguzzini. Questi la imboccava, le faceva il bagno e lei dipendeva da lui per le cure più intime. Quasi sempre un tocco di ostentazione, di vanità, di calcolo, infanga la carità pubblica e guasta le opere pie, ma qui l'ipocrisia filantropica supera in quanto a orrore l'orrore stesso.

### **“Non ridete, è grave!”**

Il compito del militare è battersi, punto. E' già (come suona una canzone risalente a Giovanna d'Arco) “un fatto pietoso”. Ma il fatto è ancora più pietoso, quando questi pretende di giudicare, istruire processi, aggiungere al cannone il cavillo. La menzogna della giustizia è stata la causa della rivolta, dell'ingiustizia delle leggi e di coloro che avevano l'incarico di applicare la legge. Il tribunale militare di Algeri rafforza le cause della rivolta e versa ogni giorno benzina sul fuoco. La violenza aperta della rivolta è meno feroce e dannosa della violenza mascherata da giustizia. L'odio collettivo, passando per l'apparato giudiziario, trova la sua espressione più crudele, più subdola e più brutta. La logica della pacificazione esige queste lente virate, queste preparazioni tenebrose, queste esibizioni pubbliche, queste esecuzioni rituali, per prolungare l'angoscia del nemico da sopprimere. Una delle vittime di questi processi di Algeri ha accolto la propria condanna a morte con uno scoppio di risa. “*Non ridete – dice il giudice – è grave*”. Parole degne della commedia classica. Sì è grave per te, oh giudice, che la vittima della tua sentenza consideri la tua giustizia come una farsa! Quanto alla morte, cosa importa, quando si è già sofferto per mille altre morti!

Tra i processi di Algeri, ve ne sono alcuni che hanno fatto scandalo. Non manca quello dei processi che non hanno mai avuto luogo, che sono stati rimpiazzati da presunti suicidi o sparizioni, quando il cadavere dell'accusato non era più presentabile. E' un buon segno per il tradizionale spirito di giustizia dei francesi di Francia che queste cose abbiano fatto scandalo. Ve ne è uno, tuttavia, che non ha fatto rumore e la cui notizia è passata sui giornali recenti con questo titolo: *Un algerino condannato a cinque anni di carcere per aver creato nella sua villa un ospedale ribelle*. Un ospedale ribelle! Ecco un gioco di parole su cui è doveroso soffermarsi, per non dire indignarsi. Così, quindi, la legge obbligherebbe questo algerino a lasciare i suoi fratelli agonizzanti senza soccorso ai bordi della strada! Complemento alle offensive umanitarie della pacificazione.

### **Sakiet, triste errore o crimine?**

Dite, su, le cinque mitragliatrici di Sakiet così minacciose per l'aviazione francese, che erano il bersaglio dell'operazione, nessuno sa, nessuno si domanda se sono state colpite, ma i documenti fotografici mostrano una scuola rasa al suolo, gli scolari mitragliati, ambulanze sventrate. Incidente increscioso, proprio perché l'attacco era preparato e calcolato da molto tempo. No, niente arriva per caso, ci voleva questo segnale come altro complemento alle offensive scolastiche e sanitarie della pacificazione!

In merito alla vicenda di Sakiet, M. Pineau si difende definendola "uno spiacevole errore"; egli, quindi, la considera una misura doverosa e del tutto auspicabile! Noi non siamo fra quanti chiamano "errore" un crimine. Un crimine resterebbe un crimine, anche se si avverasse vantaggioso. Ma possiamo accusare l'Alto Comando se la menzogna genera l'orrore fresco e gioioso a causa del quale bisogna confessare – proprio malgrado – molto più che un triste errore.

Possiamo domandare a un militare di soffermarsi su sottigliezze giuridiche? Tutti i giorni, intanto, in Algeria, paese non belligerante (cosa da sottolineare), si bruciano villaggi e si massacra la popolazione disarmata (cosa da non dire), perché tutto il popolo è complice dei ribelli (cosa da non dire), in piena tranquillità perché l'Algeria è Francia e le questioni dell'Algeria è un affare interno del paese (cosa da dire); come comprendere allora che in Tunisia, paese legalmente libero (anche se di fatto occupato), legalmente neutro (anche se di fatto solidale come tutta l'Africa del nord con i ribelli algerini) non si possa toccare neanche una scuola, un dispensario, un assembramento di contadini il giorno del mercato senza suscitare scalpore nel mondo intero e infinite complicazioni diplomatiche? Triste errore, quello del disonesto che si è sbagliato. Triste menzogna, quella a cui nessuno crede. La pacificazione o guerra a colpi di beneficenza è una triste menzogna.

### **Come la Francia ha fatto l'Algeria**

Nonostante tutto, questa menzogna ha funzionato per centoventicinque anni con pieno successo. E' la grande bugia dei "benefici della civiltà grazie a cui ci amano tanto". Niente di più naturale, in effetti, perché, diciamolo, è per amore disinteressato per l'umanità che li abbiamo dispensati ai popoli conquistati, conquistati per il loro bene, diciamolo! Conquistati per la libertà, perché li abbiamo liberati dalla loro barbarie! Certo, l'africano fa proprio bene ad amarci! Il suo cuore di musulmano bevitore d'acqua e menta deve dilatarsi di gioia alla vista dei tanti vigneti che abbiamo piantato! E i ricchi aranceti coltivati per l'esportazione sulle più belle terre della costa devono consolarlo del fatto che ha ormai solo dei pendii di montagna per seminare la segale e l'orzo! E questa bella rete di strade asfaltate per gli zoccoli del suo asino! Tutta questa mirabolante chincaglieria e queste stoffe di cotone colorate per ridurre al silenzio i battitori di rame, le tessitrici e i rilegatori del suq!

Colui per cui la donna che scopre la bocca è una svergognata deve tenere in alta stima la disinvoltura con cui facciamo passeggiare la nostra seminuda, abbracciandola davanti a tutti! Deve amare le nostre scuole dove gli insegnano a dimenticare la sua lingua, a mostrarsi fieri dei suoi avi, così grandi, così coraggiosi e così biondi! Fiero di cattedrali e crociate, del caschetto di padre Bugeaud senza il quale il suo paese sarebbe ancora un covo di pirati! Gli ha giovato il progresso della nostra medicina e della nostra igiene, tanto che la sua popolazione è decuplicata, mentre l'emigrazione apre al sovrannumero senza pane, né lavoro prospettive allettanti. Può benissimo rallegrarsi di trovare nell'amministrazione, nell'Università, nell'esercito impieghi convenienti, benché subalterni. E tutto ciò non è ancora niente rispetto all'onore che gli abbiamo reso lasciando che mischiasse il suo sangue con il nostro nelle due guerre mondiali! Cosa può chiedere di meglio? Uno statuto? Delle riforme? Ne abbiamo già fatte, se ne faranno ancora, ammesso che lo giudichiamo degno in base al suo progresso. L'indipendenza? Impossibile. Vale a dire: impossibile che la chieda. Che ne farebbe? Gli sarebbe nefasta, lo farebbe piombare di nuovo nel suo stato primitivo.

In effetti, la versione ufficiale e corrente della storia riduce questa terra benedetta dalla natura e dal cielo, dove le civiltà sono incessantemente fiorite ancor prima degli insediamenti fenici, forse dopo l'era in cui il Sahara era ricoperto di boschi e prati, ad un paese selvaggio "dove non c'era niente". Non c'è quindi alcun fondamento qui per parlare di patria e il nazionalismo algerino, di conseguenza, è solo un'impostura, un complotto ordito dai nemici della Francia... Noi conosciamo francesi che hanno vissuto in Algeria per molti anni in ottima intesa con gli "Arabi" e che continuano ad affermare che vi è sicuramente un popolo, ma nulla che possa chiamarsi nazione.

Ciò è vero, almeno per l'epoca (recente forse) in cui vivevano. L'Algeria non è una nazione dalle frontiere definite, dai tratti ben distinti. Ma ecco giunto il momento in cui la menzogna "La Francia ha fatto l'Algeria" diventa una realtà, una realtà del tutto contraria a ciò che si voleva lasciar intendere. Prima si comprendeva che la Francia ha reso l'Algeria un pezzo di Francia, mentre proprio con i combattimenti, le estorsioni e i supplizi la Francia sta facendo dell'Algeria una nazione.

### **Non approvo i ribelli, ma li comprendo**

Se pensate che appoggio con ardore la causa dell'indipendenza algerina, vi sbagliate di grosso. Considero il nazionalismo una passione sanguinaria e nefasta, quindi se la detesto fra i miei non è per esaltarla presso i dirimpettai. Non approvo i ribelli, ma li comprendo. Inoltre, provo compassione per loro, poiché l'indipendenza che vogliono e che avranno è una trappola, e nulla potrà compensare le immense sofferenze di oggi, aggiungendo al male che subiscono il male che compiono. Ancora una volta, non si tratta qui di avanzare opinioni, preferenze, speranze, bensì di constatare dei fatti. I capi della rivoluzione algerina non sono stati formati dal Cairo, né da Tunisi, né da Mosca (sebbene li sostengano per scherzo), né è il fanatismo islamico o la cupidigia del petrolio sahariano, né la propaganda sovietica che danno loro manforte. I capi della rivoluzione algerina sono stati formati dalla Francia. E' la Francia che li ha istruiti nelle proprie scuole e università, che ha insegnato loro a maneggiare le armi e soprattutto le idee moderne, li ha rimpinzati di dottrine sociali e di eloquenza democratica. Segnaliamo, a tal proposito, che non sono i più oppressi, spogliati o affamati che si rivoltano. I rivoltosi sono sempre coloro che hanno preso e ricevuto molto dal regime contro il quale si scagliano. I ribelli sono quanti si trovano nelle condizioni di accorgersi che sono stati ingannati.

### **"La perdita dell'Algeria è la rovina della Francia"**

Si alternano spesso considerazioni di prestigio e onore a questioni di finanza ed economia; benché questi due ordini si accordino male, si crede di poter agganciare con gli argomenti di un registro quel cittadino che gli argomenti dell'altro registro non hanno sufficientemente eccitato. Nell'ambito economico, che è quello del concreto contabile e constatabile, la menzogna si insedia altrettanto facilmente che nell'altro. Lì si mente con sentimenti nobili e doveri sublimi, qui con cifre e statistiche, mentre il sangue continua a scorrere.

La menzogna economica più redditizia è anche la più semplice: se perdiamo l'Algeria, saremo tutti rovinati. È abbastanza perché ghiacci di orrore il cuore della persona a cui il documento di propaganda sulle atrocità dei fellagha non aveva fatto battere ciglio. Di colpo, questa opina in favore della guerra totale; la tattica della terra bruciata, lo sterminio delle tribù con le armi o la carestia sono progetti che cominciano a piacerli...

M. Soustelle in una conferenza internazionale ha dichiarato il numero di miliardi che l'Algeria costa alla Francia in tempo di pace, per dimostrare quanto la Francia sia generosa e disinteressata. Ma bisogna scegliere: l'Algeria è una buona opera oppure un buon affare? E ora vi domando: la guerra d'Algeria è una cattiva azione oppure un triste errore? Entrambe le cose al contempo: non c'è da scegliere. In tempo di guerra, l'Algeria costa due miliardi al giorno. L'ingegnoso governo provvede a

mettere in funzione la zecca al fine di svalutare la moneta con cui si ripaga. Così i prezzi aumentano, gli scioperi fanno salire i salari, i prezzi e le tasse. Quattrocentomila uomini uccidono e si fanno uccidere, piuttosto che guadagnarsi da vivere, senza altra occupazione che quella di distruggere.

### **Gli intrighi dello straniero**

A dirla tutta, vi è il miraggio dei giacimenti petroliferi del Sahara. Possesso illusorio, fintantoché la pace non regna in tutta l’Africa del Nord, poiché nulla è più facile da tagliare che un oleodotto e dar fuoco al più grande pozzo di petrolio è un gioco da ragazzi.

Chiunque detesti la guerra d’Algeria è accusato di fare il gioco dei Sovietici. Nulla al mondo, in realtà, fa meglio il loro gioco che questa guerra, la quale li mostra come difensori dell’Islam, espone alla loro influenza vaste regioni e popoli diversi che la fede religiosa e le tradizioni storiche rendevano inaccessibili, infine fornisce loro argomenti facili contro il colonialismo borghese e il socialismo francese diventato nazional-socialismo... Ciò spiega la timidezza del partito comunista francese e dei sindacati operai, che si accontentano di scrivere sui muri “Pace in Algeria” o di agitare bandierine, ma approvano poi i poteri speciali del governo Guy Mollet.

Gli operai francesi potrebbero mettere fine alla guerra d’Algeria in otto giorni con lo sciopero generale, invece di lavorare al foraggiamento della guerra, coscientemente, in tutte le fabbriche; facciano la guerra in fabbrica come sui campi di battaglia, gridando forte che non la vogliono più. Il partito comunista non vuole né lasciar sfumare questa occasione di ingiuriare i suoi avversari catturati nella loro stessa trappola, né porre fine a un disastro che serve così bene la loro causa. Ciò che la repressione in Ungheria aveva fatto loro perdere, l’oppressione dell’Algeria permette loro di riguadagnarla. No, coloro che senza duplicità reclamano la pace obbediscono solo alla propria coscienza e sono, come noi, cavalieri solitari.

“Bisogna difendere il paese su due versanti, dall’influenza politica dei nostri avversari e da quella commerciale dei nostri alleati”. Ben detto. Si arriva a sospettare che gli Americani gioiscano delle nostre delusioni, forse anche che fomentino il disordine sotto banco. Nulla di più falso. È in tutta sincerità che essi si allarmano e cercano la riappacificazione – sincerità ancor più sicura perché non disinteressata: essi tremano all’idea di vedere questa follia dar fuoco alle polveri e innescare la conflagrazione universale. Quanto alla conquista dei mercati, non devono fare intrighi per ottenerla. Essa è assodata, così come quella dei giacimenti petroliferi. Come volete che lo sforzo bellico prosegua ad un prezzo simile senza l’aiuto straniero? E l’aiuto come si potrebbe ottenere senza concessioni? Non è, quindi, per non cedere i mercati e il petrolio che si fa la guerra, ma si cedono i mercati e il petrolio per avere un pretesto per fare la guerra.

### **Francia e franchezza**

Si accusano quanti vogliono la pace in Algeria di esporre coloni innocenti e disarmati all’espulsione e al massacro. Cosa?! Chiedete la partenza immediata e incondizionata? Chi chiede questo? Nessuno, nemmeno i comunisti, nemmeno il Fronte di Liberazione Algerino chiede la capitolazione senza condizioni. La Non-violenza, o pace nella giustizia, o ancora risoluzione dei conflitti nella verità, è evidentemente il contrario di tutto ciò, del codardo abbandono, dell’insensato rinnegamento delle responsabilità. Ciò che è richiesto, che è stato sempre invocato chiaramente e a gran voce, è la negoziazione. Quali ne saranno le clausole, ecco ciò su cui non si può restare impreparati, che bisogna stabilire in anticipo; nessuna delle parti deve dettare all’altra l’articolo che le conviene. La convenzione deve risultare dall’accordo e offrire una fitta serie di concessioni e reciproche garanzie.

La Francia ha perduto l’Indocina. Ne è stata rovinata? No, è stata piuttosto alleggerita di un peso. Ha perso il Marocco e la Tunisia, ma noi uomini di strada, non ce ne siamo accorti. In Marocco, in

Tunisia, un buon numero di francesi che conosciamo hanno conservato i loro beni e i loro posti di lavoro. Altri vi sono andati, chiamati dai giovani governi che non possono fare a meno di loro, del loro sapere, dei loro talenti, della loro buona volontà. Se credete che c'è qualche verità in ciò che avete così spesso ripetuto, che la Francia è amata (ed è vero che lo sia, malgrado i nostri errori e ben al di là dei nostri meriti), fate affidamento su questa verità, giocate il gioco con ardimento, levate le tende affinché vi trattengano, partite affinché vi richiamino. Fatevi attendere, piuttosto che attendere che vi caccino via. Saranno degni di rappresentare la Francia, di preservare e propagare la sua opera e la sua presenza, quanti non avranno alcun bisogno della protezione delle mitragliette per imporre il rispetto, né di sobbarcarsi le beneficenze ufficiali per illudersi che si debba loro riconoscenza. Se la Francia merita di essere amata è perché Francia vuol dire franchezza e franchezza vuol dire libertà e verità. E' un tutt'uno, poiché la verità affranca, mentre la menzogna è una catena. Gridiamo, quindi: Viva la Francia! Ma non lasciamo che il suo nome menta.

### **Piccolo complemento storico**

Le immagini di Épinal hanno ornato a tinte vivaci la conquista. Essa è incisa nelle nostre memorie di scolari come un'avventura cavalleresca, se non come un'opera umanitaria. Ecco come è raccontata la vicenda da una "Commissione di inchiesta" nominata dal governo reale nel 1833, un po' meno timida delle "Commissioni per la Salvaguardia della Persona Umana" di oggi:

*Abbiamo raccolto al campo i beni delle fondazioni pie, abbiamo sequestrato quelli di una classe di abitanti che abbiamo promesso di rispettare, abbiamo avviato l'esercizio della nostra potenza con un'esazione. Ci siamo impossessati delle proprietà private senza alcuna indennità e molto spesso abbiamo costretto i proprietari espropriati a pagare i costi della demolizione della loro casa e persino di una moschea. Abbiamo dato in affitto edifici del campo a terzi. Abbiamo profanato senza ritegno i templi, le tombe, l'interno delle case... Abbiamo massacrato persone che portavano con sé salvacondotti, sgozzato per sospetti popolazioni intere che si sono in seguito rivelate innocenti, abbiamo sottoposto a giudizio uomini ritenuti santi nel paese, uomini venerati, perché avevano abbastanza coraggio da esporsi ai nostri furori per intercedere in favore dei loro sfortunati compatrioti. Sono stati trovati giudici per condannarli e uomini civilizzati per giustiziarli...*

Il racconto dettagliato delle innumerevoli atrocità senza nome che hanno accompagnato la pressoché perpetua repressione della pressoché perpetua ribellione che ha segnato tutto il diciottesimo secolo, non lo ricaviamo da una certa stampa, ma dai loro stessi autori: Pélissier, Saint-Arnaud, Changarnier, D'Hérisson, Montagnac, Cavaignac, Lamoricière, i quali nelle proprie lettere e memorie le hanno confessate.

*La nostra più bella razzia, compiuta sul Ouled Nail, è realmente stata di 25000 montoni e 600 cavalli caricati di bottino. Il soldato semplice avrebbe dovuto ricevere, per avervi partecipato, tra i 25 e i 30 franchi. Il nostro generale ha preferito intascarsi tutto. Si è messo d'accordo con le amministrazioni e le tribù vicine.*

D'Hérisson, 1857.

*Gli feci tagliare la testa e la mano sinistra e arrivai al campo con la sua testa infilzata sul coltello della baionetta e la sua mano appesa alla canna di un fucile. Furono inviate al generale Baraguay che accampava da quelle parti e ne fu entusiasta, come puoi immaginare.*

Montagnac, lettera di un soldato

*I soldati, furiosi per essere esposti agli spari da un lucernario, da una porta socchiusa, si lanciarono all'interno e trafissero impietosamente tutto ciò che vi trovarono. Comprendete che nel disordine, spesso nell'ombra, non si soffermavano a stabilire le differenze di età e di sesso. Colpivano dappertutto senza preavviso.*

Pein, stessa epoca

*Le orecchie degli indigeni valgono dieci franchi al paio. Le donne sono la selvaggina perfetta: una parte è tenuta in ostaggio, un'altra scambiata con cavalli, il resto è venduto all'asta... Pare che durante queste spedizioni gli amici non siano trattati meglio dei nemici. Durante il giorno si scoprono gli errori della notte...*

Gabriel Esquer, stessa epoca

*Un dubbio ha attraversato la mia mente sulla legittimità della nostra conquista. I Cabili possiedono lì, da lunghi secoli, l'indiscutibile diritto del primo occupante. Sembra effettivamente che non ne abbiano mai abusato poiché sono amministrati da sagge leggi democratiche... Noi li opprimiamo perché siamo più forti... Ben presto viene appiccato il fuoco ai due estremi del villaggio...*

D'Hérisson

Si aggiungono gli argomenti dei teorici:

*Senza violare le leggi della morale e della giurisprudenza, potremo combattere i nostri nemici africani con la polvere e il ferro, uniti alla carestia e alle divisioni intestine... con l'acquavite, la corruzione e la disorganizzazione. D'altro canto questa è la cosa più facile al mondo...*

Bodichon, Considerazioni sull'Algeria, 1845

*Poiché non potremo civilizzarli, bisogna ricacciarli lontano come bestie feroci. Bisogna respingerli sempre più lontano dai nostri insediamenti ed emarginarli per sempre nelle sabbie del deserto...*

Generale Rovigo, 1845

*Bisogna chiudere insensibilmente i terreni che attraversano e con l'imposizione fiscale rendere loro l'esistenza man mano così penosa, da avere ormai solo l'alternativa o di rivoltarsi o di arruolarsi come soldati della Francia.*

Varin, L'Algérie deviendra-t-elle une colonie?

*Se queste canaglie si ritirano nelle loro caverne, imitate Cavaignac a Sbéah. Affumicateli come le volpi.*

Bugeaud

Così fu fatto. Oh continuità storica della Pacificazione!

## **APPUNTI DELL'ESTATE 1959**

Queste righe scritte più di un anno e mezzo fa' le avevamo messe da parte all'indomani del 13 maggio, pensando che sarebbero diventate obsolete e che con l'avvento del generale de Gaulle tutto sarebbe cambiato, si sarebbe chiarito e magari risolto. Ma rileggendole oggi, constatiamo che, con nostro rammarico, non c'è niente da cambiare per aggiornarle, se non aggiungervi la conferma dei nuovi eventi e dei documenti di recente apparsi. Riprendiamo, quindi, il filo del discorso.

Enumeriamo prima di tutto questi eventi:

- I. Al grido di “Viva la Francia” e al suono della Marsigliese, rivolta della Colonia contro la Nazione e il Governo, con rischio di secessione.
- II. Complicità dell’esercito e rischio di ammutinamento: i capi dell’esercito posti alla testa del movimento rivoluzionario.
- III. Coronamento inatteso di questo trionfo degli Ultras: la fraternizzazione franco-musulmana per le strade.
- IV. La caduta della Quarta Repubblica, l’avvento del generale de Gaulle e il Referendum. Costituzione al Cairo di un governo del Fronte di Liberazione Algerino.
- V. La putrefazione della guerra estesa alla Metropoli. Attentati e sabotaggi in Francia. Torture nelle sale di polizia a Parigi e in provincia. Istituzione in Francia di quattro campi di concentramento. La politica africana del Generale in un’impasse. Cerchiamo di sbrogliare i principali equivoci racchiusi in questi cinque punti.

### **1. La rivoluzione di maggio: integrazione o secessione**

La rivolta che scoppiò al Forum di Algeri nel maggio 1958 covava da molto tempo. Nel 1930, al Congresso di Orano, Brière, deputato, parlava apertamente di Secessione, a causa di un affare di vini, e faceva allusione alla rivolta degli Stati Uniti contro l’Inghilterra. Abbo scrisse nel 1948: “*Sembra che temiate un’insurrezione degli Arabi, ma esiste per i Metropolitanì un altro pericolo, quello dell’insurrezione armata dei Coloni...*”. Queste non erano parole al vento: l’autore, colono egli stesso, sorveglia le sue vigne imbracciando il fucile, come egli stesso dichiara, e non parla solo a nome proprio. Il Colono, anche se povero, è un privilegiato, giacché esiste un Indigeno. La mentalità democratica del Francese, che vive in Francia in tutt’altro contesto sociale, gli è estranea e odiosa. Egli freme nel subire decisioni del Parlamento di Parigi che gli sembrano discendere dalla “sistematica incomprensione” o dalla “ignoranza totale” della “realtà algerina”. È così che il socialista Guy Mollet, mettendo al proprio attivo l’affare di Suez, in difesa dell’Internazionale dei Capitali, riceve comunque qualche uovo marcio quando si rende in visita a Parigi. Lacoste, considerato in Francia un satrapo sanguinario, è liberale a confronto dei suoi amministrati. Ci vuole almeno un Massu per soddisfarli.

Oggi cinquecentomila soldati di fanteria, più le forze dell’ordine, più la polizia speciale, non bastano a rassicurare i Coloni. Essi si armano in città come nel bled, con l’acquiescenza delle autorità. E la secessione incombe ogni volta che la Metropoli finge di non ammettere che l’illegalità è una cosa normale in colonia, e ancor di più in una colonia che non si riconosce come tale. È la ragione della menzogna, la ragione per la quale tutti gli affari d’Algeria si trovano coperti da un doppio gioco di vocaboli e formule giuridiche: dipartimenti francesi come gli altri, ma muniti di uno statuto a parte, come nessun altro. Già il Senato-Consulto del 1865 (senza attendere la Legge-Quadro né i proclami del generale de Gaulle) fa di tutti i musulmani dei “Francesi a parti uguali”, ammesso che rinuncino al loro “statuto personale”, poiché è scontato che non vi rinunceranno. Una delle formule è la versione francese, l’altra la versione coloniale del tema algerino. Ma c’è un terzo aspetto, lontano dal secondo tanto quanto dal primo, ed è la situazione reale dell’Indigeno: realtà algerina in effetti al buon francese conviene ignorare sistematicamente.

La Colonia stessa non è la Francia, non è francese né per costumi, né di spirito, né – come abbiamo mostrato più su – di razza. Essa lo è meno di quanto non fossero spagnoli gli Stati dell’America del Sud al momento della loro secessione dalla Spagna. Così l’indipendenza dell’Algeria si sarebbe potuta compiere nel modo contrario a come la concepiscono i fellagha. Il nuovo piccolo Stato, forte delle sue grandi ricchezze e dei suoi cittadini armati, si sbarazza delle tergiversazioni e degli scrupoli

della Metropoli, incaricandosi di liquidare, concentrare e ricacciare i suoi Arabi, proprio come Israele in Palestina. Ma occorre per questo l'appoggio, o almeno il consenso delle truppe francesi, il che parve assodato da quando si ottenne il coinvolgimento dei generali Salan e Massu.

## **2. L'esercito e il rischio di guerra civile**

La collusione degli Ultras con i capi dell'esercito (l'affare dell'imprudente generale Faure nel gennaio 1957 mostra che essa ha dei precedenti) sarebbe potuta confluire nell'integrazione non dell'Algeria alla Francia, di cui i militari sono incapaci, bensì della Francia all'Algeria. La discesa dei paracadutisti su Parigi, in un colpo di stato simile a quello del generale Franco e del suo esercito d'Africa alla riconquista della Spagna: in breve la guerra civile. È proprio quello che gli Ultras avevano in mente quando investirono i due generali a sorpresa e ne fecero all'occorrenza dei dissidenti. Fu ciò a spaventare il presidente Coty, inducendolo a gettarsi con urla e lamenti sotto l'ala protettrice del generale de Gaulle. Questi provocò la caduta della Quarta Repubblica, risultato ben apprezzato dai militari.

Se vi è una cosa che, più del dovere di combattere lo stesso nemico, avvicina il Militare al Colono, è l'orrore della politica. Mentre lui è qui a farsi bucare la pelle per loro, i politici lo guardano da lontano e dall'alto, discutono del colpo di stato nei caffè e alla Camera, speculano, congiurano, si agitano, poi giudicano e comandano. È abbastanza perché abbia voglia di spaccar loro la testa. È del tutto umano!

L'orrore della politica impegna il militare nella peggiore tra le strategie politiche, quella della reazione. Aggiungiamo che da vent'anni una cascata di fallimenti, appena interrotti da qualche vittoria incompleta e deludente, lo hanno ridotto all'exasperazione. Addossa tutta la colpa alla mollezza del Governo e all'indifferenza del paese. Quanto alla truppa, questa si dibatte nel vespaio piuttosto che battersi, subisce la propria azione depressa dalla sua inutile forza. La nazione non guarda più ai suoi soldati come guardava a quelli del '14 o del '44. Essa non lancia fiori alla loro partenza, né festeggia il loro ritorno. Nessuno si aspetta da loro vittoria o liberazione. L'epopea, la lirica, anche la retorica ufficiale si sono spente. Coloro che tornano restano segnati per sempre dalle cose viste o fatte. È per ovviare a questa demoralizzazione e per tentare di scoraggiare l'avversario che è stata creata "l'Arma psicologica". Tattica nuova, piuttosto segreta, che richiede una definizione: Se la scienza moderna può definirsi: *Ricerca della verità in vista della sua applicazione all'utilità e più specificamente alla fabbricazione*, della "Guerra psicologica" o "Azione psicologica" diremo che è *la fabbricazione della verità più utile ad una data causa, per mezzo dell'applicazione della scienza*. Le sue procedure vanno dal semplice indottrinamento, noto da sempre, al "lavaggio del cervello" e ad altre "tecniche di avvilito" inventate e messe a punto dai boia russi e cinesi. Gli ufficiali francesi prigionieri in Indocina ne fecero esperienza a proprie spese, con un misto di orrore e ammirazione.

Se i Servizi psicologici di un esercito non sono in grado di convincere l'ultima delle reclute che il suo dovere può benissimo essere quello di purificare la Patria dai suoi politici, da coloro che la svendono, da pacifisti e obiettori d'ogni tipo, dai suoi "intellettuai stanchi", dalle sue "larve comuniste", dai suoi "cattolici progressisti", dai demoralizzatori, dai fautori "di una certa stampa"... e all'occorrenza a marciare sulla capitale per questa operazione di pulizia, - vorrà dire che l'Arma psicologica non è proprio buona a niente.

## **3. Il 13 maggio, miracolo o inganno**

Ciò che chiamiamo comunemente il "Miracolo del 13 maggio" sarebbe forse il primo successo conseguito nella storia dell'Azione psicologica dei servizi dell'esercito? Ho visto un testimone di



questo movimento di massa parlarne con le lacrime agli occhi: “*Dopo questo – esclamava – tutto è possibile nell’ordine della bontà!*”. Non si poteva dubitare della sua buona fede, tanto più che era svizzero, quindi neutrale. Charles-Henri Favrod, un altro svizzero, chiama queste giornate “la settimana degli stupidi”. Altri testimoni, non meno sinceri, raccontano di aver visto i camion militari scaricare continuamente in piazza la gente strappata via dalla Kasbah. Eppure, dopo i tumulti, tutto poteva far temere un massacro generale. Gli Arabi allora, vedendosi inaspettatamente acclamati e abbracciati, passavano dal terrore allo stupore e infine dallo stupore al delirio... Ciò non ha impedito che si ritrovassero, il giorno dopo, insultati come prima. Un vero miracolo di fraternizzazione sarebbe stato andare ad abbracciare i fellagha. Finché questi non saranno invitati alla festa, non c’è niente da fare. Il fine dei promotori di questa manifestazione effimera era, senza dubbio, dimostrare che l’Algeria è unanime contro i “terroristi” e contro coloro che in Francia si ostinano a credere ancora in una rivoluzione nazionale algerina.

#### **4. Caduta del Governo, terrore, no, ma fatica e repulsione**

Il pericolo in Francia non era, comunque, così grande. La Francia non è la patria dei putsch. Tutti i tentativi del genere, da quello del generale Boulanger fino a quello del generale de la Rocque, sono falliti miseramente e le bande di Biaggi non hanno, in un paese eccessivamente tranquillo e prospero, più possibilità di quelle che ebbe Doriot in tempi turbolenti e tristi. I due generali dissidenti, loro malgrado, non potevano ignorarlo. Essi non ignoravano nemmeno di incarnare l’esatto contrario dell’eroe popolare richiesto per condurre una tale avventura. Possono contare nel paese su un’impopolarità sincera e ben fondata, non perché siano più malvagi di altri, ma perché si trovano designati per la loro stessa posizione a prestare il nome e la figura al crimine collettivo: ci si solleva allora dal proprio vago disagio scaricando tutto il male su di loro. Così, non sapendo cosa avessero davanti a loro, né dietro, si spaventarono quanto il buon presidente Coty, avvinghiandosi alla stessa scialuppa di salvataggio. Salan, sporgendosi dal balcone, lanciava il grido di “Viva de Gaulle”, che fu preso al volo dagli applausi della folla.

L’accettazione da parte della Francia del potere personale di un capo prestigioso non è scaturito tanto dalla paura, quanto da una grande stanchezza, da un estremo disgusto di tutte le bassezze, combinazioni, ipocrisie, furti, inezie e crudeltà, risultate da un potere impotente, incapace, irresponsabile: in breve da un potere impersonale. Potere impersonale i cui principi, la cui morale e la cui opera consistono nel *compiacere la massa*. Nondimeno, non vi è legge sociologica meglio verificata di questa: gli imbecilli sono sempre e dappertutto più numerosi dei saggi. Ne risulta che si hanno le mani libere solo per fare sciocchezze. Le conseguenze della stupidaggine sono, però, così nefaste che persino gli imbecilli se ne rendono conto, al punto che il compiacente attira la collera e il disprezzo di tutto il mondo. Il generale de Gaulle non è fra costoro. Egli pensa che un Governo è fatto per dirigere, non per farsi spingere a caso da coloro su cui deve per mandato governare.

Gli Ultras, che sono la causa della sua ascesa al potere, non possono vantarsi di aver coinvolto nel loro gioco “quest’uomo scomodo”. Questi ha voluto mostrare sin dall’inizio che a loro non deve niente. Infatti, non sono loro che lo hanno portato al potere, ma è il timore di loro e l’avversione che essi stessi ispiravano. È per questo che la Francia vede nel Generale de Gaulle il solo uomo capace di domarli; è per questo che gli ha accordato fiducia. Lungi dall’accettare che lo si metta al suo posto, egli si è preoccupato di costruire il suo posto prima di occuparlo, forgiandosi uno strumento di potere prima di prenderlo in mano: si tratta della nuova Costituzione. Sono senz’altro gli agitatori di Algeri che hanno posto la questione. Ma è la Francia che l’ha tranciata con il suo Sì: risposta che è anche una sfilata. Il primo atto dell’eletto è stato smantellare i “Comitati di Salute Pubblica” d’Algeria, della Corsica e d’altrove. La più bella risorsa del Generale è forse il No che gli hanno opposto gli

estremisti di entrambi i lati, che si incontrano solo per annullarsi nella negazione e distruggersi a vicenda, ammesso che sappia farne un uso prudente.

La miglior prova che de Gaulle non è il dittatore che i suoi nemici di sinistra accusano di essere, è l'insolente libertà che essi hanno avuto nel poterlo urlare, nell'affiggerlo e nel pubblicarlo. Le prime dichiarazioni del Generale in merito al conflitto algerino contrastano con il chiacchiericcio dei suoi predecessori, di cui ecco alcuni esempi:

*“L’Algeria è la Francia. Dal Fiandre al Congo, una sola legge, una sola nazione, un solo parlamento... è la nostra volontà... la sola negoziazione è la guerra!”*

Mitterrand, novembre 1954

*“Non ci sono e non possono esserci interlocutori né all’interno, né all’esterno dell’Algeria!”*

Bourgès-Maunoury, maggio 1955

Mi fermo qui... Il Generale, anche prima della sua ascesa al potere, vede l’Algeria all’interno di un complesso maghrebino sotto l’influenza francese. Ma visto che è assurdo far entrare un territorio francese come la Saintonge o l’Anjou in un complesso maghrebino o di altro tipo... lascio alla logica l’incombente di terminare la frase. Al cospetto delle folle di Algeri che l’acclamano e che si irritano nell’attesa, egli evita ostinatamente di parlare di “integrazione”. In occasione delle feste trionfali che segnano la sua ricezione, fa ingoiare alla stessa folla, tra un paio di complimenti di rigore, delle verità amare fino ad allora vomitate. Poi grazia condannati, libera detenuti, si sforza di migliorare la sorte degli altri, decora Mauriac, parla di apertura delle negoziazioni e della Pace dei Coraggiosi. Infine l’offerta ardita, generosa, opportuna dell’indipendenza a tutto il popolo del Nord Africa che la vorrà accettare, che è anche un indizio della soluzione del problema algerino. Poiché è stato concesso, infatti, alla Guinea di proclamarsi libera senza lotta... lascio di nuovo alla logica il compito di completare la frase. Quanto sangue versato in pura perdita ci avrebbe risparmiato una simile saggezza, se fosse stata applicata venti anni prima al Nord Africa, senza parlare dell’Indocina!

## **5. Impasse della politica africana del Generale e la cancrena che avanza**

Bisogna, quindi, dedurre che va tutto bene e che bisogna solo lasciar fare? E’ necessario, piuttosto, riconoscere che, sin dall’instaurazione della Quinta Repubblica, niente è cambiato per l’Algeria, se non in peggio. Quegli ufficiali d’Algeria, fautori di complotti e torturatori notori, ricevono complimenti, medaglie, promozioni. Si propone la negoziazione, ma non in un paese neutrale, il che la rende inaccettabile. Si afferma ufficialmente che la tortura è cessata, mentre terribili documenti mostrano che invece continua. Se se ne parla di meno, è perché ce ne siamo fatta una ragione. Questo lavoro (“il lavoro nobilita l’uomo”, “bisogna amare il proprio mestiere”) è affidato a degli specialisti che operano in serie – il che mette ancor più in discussione il Comandamento. Inoltre, la tortura non si pratica forse oggi nella stessa Francia, come le piante dei piedi di tre studenti e di qualche altro algerino possono dimostrare? Le proteste dell’Azione Cattolica Operaia di Grenoble e del Primat des Gaules a Lione denunciano apertamente o tacitamente le sevizie in provincia. E si pretende che i boia si facciano beffe delle loro vittime dicendo che una denuncia e una lamentela potrebbero servire al loro avanzamento. Uno dei contestatori conclude la propria deposizione con queste parole: *“Il mio supplizio non è niente a confronto di quello dei miei fratelli e delle mie sorelle d’Algeria bruciati vivi, mutilati, umiliati, violentati, impalati e tagliati a pezzi. Ma la voce dei miei fratelli non raggiunge più la Francia e la sola ragione per la quale testimonio è perché spero che la mia voce, meno forte senza dubbio, ma più vicina, avrà forse più possibilità di essere ascoltata”*. I complimenti

di un alto personaggio per la “scoperta di un pericoloso complotto” è chiaramente un incoraggiamento alla tortura, nonché una sollecitazione al plauso del pubblico.

Il permesso dei prefetti in virtù dei Poteri Speciali di “assegnare” chiunque “a residenza” nei locali della polizia è una maniera per scartare gli articoli 63 e 64 del Codice di Procedura Penale e privare qualsiasi ammonito, il cui delitto non è dimostrato, del diritto di essere trattato da innocente: esso rimpiazza l'*interrogatorio* con la *domanda*. Ed ecco che apprendiamo che, sotto il nome di Centri di Assegnazione a Residenza, quattro campi di concentramento sono stati aperti in Francia, dove già languono, lontano dai loro lavori e dalle loro famiglie, migliaia di “sospetti”; se volete una definizione di questa parola, dite: “persona contro cui non si può avanzare nessuna accusa precisa”. I prigionieri algerini di Fresnes hanno intrapreso il digiuno per protestare contro la brutalità dei secondini e per essere trasferiti nel settore dei prigionieri politici. Anche Ben Bella e gli altri capi, che godono già di un regime di favore, hanno digiunato in segno di solidarietà. Hanno vinto le votazioni.

In Algeria la popolazione dei paesi devastati dai sistematici rastrellamenti è stata sigillata in ‘villaggi di raggruppamento’ in cui, non per la cattiveria delle guardie, ma per la fatalità del numero, i deportati marciscono in un’indescrivibile miseria. Ogni mese che passa è per il popolo algerino non ribelle una crescita esponenziale di sofferenza, al punto da domandarsi come possa ancora durare. Aggiungiamo a questo triste elenco l’estensione del referendum all’Algeria in guerra, manovra che segue il passo della tradizione della menzogna e rinnova quella che fu una delle cause della guerra. Dalla lettera di un soldato citiamo queste parole: “*Sono stati fatti votare persino i morti. I fucilati del giorno prima ebbero tutti la propria scheda elettorale nell’urna*”. Non aggiungiamo altro.

L’enormità del successo dell’operazione elettorale controllata dall’esercito nella campagna rivaleggia con le maggioranze sovietiche o naziste. E a buon titolo. Si potrebbe essere tentati di dire: “*Ora che abbiamo un responsabile, convogliamo su di lui la colpa di tutto ciò che succede*”. L’uomo non è senza biasimo, e nemmeno senza merito. Tuttavia, la sua sincerità sembrava esente da ogni dubbio. Ma il suo potere è meno illimitato di quanto pensino coloro che fanno della dittatura uno spaventapasseri, come coloro che ripongono troppa speranza in una persona. Il potere personale del Generale-Presidente non oltrepassa certamente quello del presidente degli Stati Uniti. Vale a dire che egli può fare qualcosa, ma non può fare tutto, né fare qualunque cosa senza l’appoggio della volontà generale, e nemmeno contro minoranze turbolente che rischiano di rovinare tutto. Egli non possiede partigiani armati. In quanto Generale, egli appartiene all’esercito, non questo a lui. Potrebbe anche averlo contro di sé, se lo deludesse troppo o comprimesse eccessivamente coloro che chiama “i Colonnelli”.

Le sinistre coalizzate lo disprezzano *a causa di ciò che è*, e gli impediscono con tutte le forze di fare ciò che vuole, *ed anche ciò che esse vogliono*. Poiché ciò che esse vogliono, vogliono farlo loro. Se egli riuscisse a siglare la “pace in Algeria”, esse si sentirebbero senza dubbio frustrate e vessate. Le destre, d’altro canto, lo esibiscono, lo esaltano, lo brandiscono e se ne vantano, ma di lui non si fidano a causa di ciò che vuol fare. E si sono già visti piccoli occhi neri gridare in strada al “traditore” e allo “svenditore”. Resta al suo seguito questa Francia che ha ricordato il suo liberatore con fiducia e ragione, che spera e attende. Ma non si ricava nulla da un’attesa inerte e muta. Spesso è per rispetto che l’uomo onesto si trattiene dall’imporsi, lasciando così l’energumeno strillare e perpetrare qualsiasi cosa. Ma il suo dovere, se vuole conservare la sua libertà, è usare quella che il regime gli concede e, attraverso la stampa, la voce dei suoi rappresentanti, con le petizioni, le proteste e i cortei, manifestare la propria volontà di pace nella giustizia. Bisogna soprattutto che aggiunga a ciò l’Azione Diretta Non-violenta che, anche nella sua forma estrema di Disobbedienza Civile, salvaguarda il rispetto dell’Autorità, pur opponendosi ai suoi abusi. Essa aiuta l’Autorità stessa a prendere coscienza della realtà del problema e a trovare la misura corretta.

## **Lasciamo la parola all'avversario**

Abbiamo cercato di comprendere e di far comprendere le ragioni della ribellione. Ma, come tanti altri, anche noi abbiamo parlato al posto dei ribelli. La Non-violenza esige che si lasci loro il compito di spiegarsi. Ecco alcuni estratti dei loro proclami, che dovrebbero essere meglio conosciuti da coloro ai quali essi stessi si rivolgono. A ciascuno l'onere di giudicare se si tratta qui del tono di ciechi fanatici o di sicari senza fede, né legge, che non comprendono altri argomenti che la forza bruta:

### *Lettera del Fronte di Liberazione Nazionale ai Francesi*

Coloro che combattiamo in vostro nome, coloro contro cui facciamo scorrere il sangue e le lacrime dei vostri genitori, dei vostri parenti, i portavoce di un popolo cosciente di essere oppresso al prezzo di un'impostura di cui siete vittime, questi uomini oggi vogliono rivolgersi a voi solennemente affinché abbia fine questo scandalo del cuore e della ragione. L'aspetto più odioso, infatti, di questo dramma sanguinoso è senza dubbio il clima di assurdità e di incoscienza in cui si svolge. Perché questo massacro? Come siamo potuti arrivare a questo punto? Quali valori reali e profondi sono in questione? Dove andiamo o piuttosto dove presumiamo di andare? Questa ignoranza, questa inettitudine in cui si trova la maggior parte dell'opinione francese per dare un senso all'avventura algerina: ecco l'opera di una lunga e astuta propaganda, di cui la più abile menzogna è stata quella di presentare l'insurrezione attuale come un "tuono a ciel sereno", come un avvenimento imprevisto, illogico nella storia di questi "tre dipartimenti", un epifenomeno senza radici profonde nella realtà. E' importante che voi accantoniate questa menzogna. E' oggi ridicolo negare che il popolo algerino si trovi interamente impegnato in questa sollevazione liberatrice...

### *Chi ha rotto il dialogo?*

La storia del dialogo democratico, che il popolo algerino ha cercato di instaurare con la Francia nel quadro delle stesse istituzioni da questa imposte, non è altro che una lunga sequenza di rifiuti umilianti e repressioni brutali. Voi non potete concepire i sentimenti che hanno potuto far nascere, nel cuore degli Algerini sin dal 1948, i sistematici brogli elettorali: il sentimento di una dignità calpestata. Questa parodia di libertà era da molti punti di vista ancor più penosa della sua semplice privazione.

### *La Resistenza algerina non è la guerra santa*

No, la Resistenza algerina che tiene in scacco circa mezzo milione di soldati dell'esercito moderno, non potrebbe consistere nella faccenda di qualche "bandito" senza altro credito popolare che il terrore, come si è voluto far credere. Essa non discende nemmeno da quell'odioso immaginario secondo cui un fanatismo religioso specificamente musulmano si sarebbe moltiplicato per una divorante volontà di potenza e per il sogno di un'Algeria che si divincola dalla presa occidentale per fondare un immenso impero arabo conquistatore.

No, la Rivoluzione algerina non è una guerra santa, ma un'impresa di liberazione. Essa non è il risultato di odio, ma di lotta contro un sistema di oppressione. Ma vogliono che continuiate a ignorare ciò. Allo stesso modo, sono riusciti in parte a farvi dimenticare che gli attentati contro i civili europei (che la Resistenza Algerina ha saputo evitare dal 1° novembre 1954 al 20 agosto 1955) sono cominciati soltanto dopo i rastrellamenti sanguinosi in cui migliaia e migliaia di civili algerini sono state vittime. Vi è certamente una logica della guerra, ma bisogna riconoscere che qui lo sviluppo degli attentati è la conseguenza diretta della ferocia della "pacificazione".

### *Ciò che vi viene tenuto nascosto*

Se ci sono attentati, è perché donne, bambini, anziani cadono sotto i proiettili e le bombe francesi, case e villaggi sono completamente bruciati, perché innumerevoli innocenti di cui vi si annuncia la morte ogni giorno – come se fossero “ribelli” - vengono massacrati. Voi che conservate un pio ricordo delle vittime di Oradour-sur-Glane, sappiate che il popolo algerino ha vissuto mille Oradour. Occorre conoscere e diffondere queste verità, senza lasciarsi pervertire dalle menzogne della quasi totalità della stampa, cercando il significato nascosto dei termini di “ordine” e “pacificazione”. Il popolo francese sarà d'accordo con gli enormi sacrifici che impone questa guerra ingiusta, che è per di più una causa persa in anticipo?

### *Una soluzione militare è impossibile*

Sappiamo che non potremo essere sconfitti. Ciò non vuol dire che un esercito di cinquecentomila o un milione di uomini, tanti quanti la Francia può mobilitare esaurendo le proprie forze vitali, non possa annegare nel sangue e nel fuoco l'espressione attuale della volontà algerina. Ma parlare a proposito dell'Algeria di una soluzione militare è una contraddizione in termini. La soluzione militare è solo per un problema militare: la liberazione di un popolo di dieci milioni di anime non è una questione di ordine militare.

### *Il prestigio della Francia*

Quanto al prestigio della Francia, esso non può essere trovato in una vittoria con le armi, ancor meno in questa folle politica di sterminio di un intero popolo implementata dai responsabili francesi. Al contrario, esso non può che soffrirne. Agli occhi dei popoli africani e asiatici, agli occhi di tutti i popoli liberi e pacifici, questi massacri collettivi perpetrati, questi lutti accumulati, questo sangue inutilmente versato, in una parola questa impresa di “pacificazione” che ancora non osiamo chiamare guerra di riconquista, getta ogni giorno sempre più dubbi sui valori più saldamente stabiliti dal vecchio continente, più precisamente dalla Francia. Il prestigio della Francia è nei suoi principi di libertà, uguaglianza e fratellanza, che anche noi abbiamo imparato ad apprezzare, in una tradizione rinnegata oggi da quanti hanno in mano il destino del vostro paese.

Contrariamente alle clamorose menzogne, la Rivoluzione algerina non è diretta contro il popolo francese, con cui l'Algeria, aspirando con tutte le proprie forze alla libertà e all'indipendenza, vorrebbe conservare le migliori relazioni. Tra i nostri due paesi ugualmente sovrani possono sussistere legami di amicizia e leale cooperazione, soprattutto sul piano economico e culturale. Nazione giovane e pacifica, essenzialmente preoccupata delle sue risorse quando sarà restituita a se stessa, l'Algeria assicurerà il libero esercizio dei diritti e dei doveri di cittadinanza a tutti gli Europei che avranno optato per la nazionalità algerina e abbandonato uno status di straniero che, del resto, sarà lo stesso di quello che garantiscono ai loro ospiti tutte le democrazie.

20 marzo 1956

### *Ferhat Abbas parla:*

A chi, dunque, vogliamo che l'Algerino si unisca? Al disprezzo di se stesso, alla discriminazione razziale, alla miseria di non essere niente? Questa rivolta ha l'appoggio di tutti, dal bachaga pluridecorato al bambino. Ciascuno ne è complice e non nel nome del terrore imposto come si insinua, ma alla luce dell'esperienza che ha dimostrato che solo la rivendicazione armata era compresa, che soltanto questa ci restituiva la qualità di *uomini* e non di *indigeni*. Inoltre, bisognerebbe essere vissuti a lungo in Nord Africa per comprendere il carattere infamante dell'indigenato.

Gli Algerini non sono francesi. Non lo sono mai stati. Compararli ai Bretoni o ai Savoiani è perpetuare la menzogna. Non si può vivere in eterno su una menzogna. E' perciò giunto il tempo in cui i Francesi si riprendano e immaginino delle vere soluzioni. È nel loro interesse come nel nostro. La Repubblica Algerina è già incisa nella storia. Riconoscerla al più presto sarebbe la cosa migliore. Noi vogliamo l'indipendenza. Non come un fine in sé, ma come il preludio a un'ulteriore intesa. Ogni giorno di questa guerra atroce ritarda la scadenza del periodo costruttivo e lo ipoteca. Ma la nostra determinazione è più solida che mai.

23 luglio 1957

*Dichiarazione della Delegazione Algerina del Fronte di Liberazione Nazionale*

“... La stampa e la radio colonialiste hanno fatto di tutto per far scagliare contro di noi l'opinione pubblica all'interno e all'esterno dell'Algeria. Secondo loro, noi siamo per la stragrande maggioranza dei banditi, dei pregiudicati che non hanno più nulla da perdere. Vogliamo affermare che il 99% dei nostri effettivi sono coraggiosi fellah, quasi tutti padri di famiglia e giovani cittadini che non hanno mai varcato la soglia di una prigione. Il rimanente 1% è stato incarcerato per attività politica. Per i nostri colonizzatori noi siamo al servizio dello straniero. Siamo degli stipendiati di Mosca, del Cairo, di Tetuan, di Londra e di Washington. Rispondiamo che non siamo al soldo di nessuno. Noi siamo solo al servizio dell'Algeria. Non c'è fra i nostri ranghi nessuno straniero: né tunisino, né egiziano, né tedesco, né lappone. Sono degli Algerini e unicamente degli Algerini che dirigono e conducono la lotta.

Il colonialismo spiega i nostri successi militari con arrivi massicci di armi provenienti dall'estero. Anche questa è una grande menzogna. Le armi che abbiamo le abbiamo sottratte al nemico. È vero che numerosi giovani Algerini hanno disertato le fila delle armate coloniali e sono arrivati da noi con armi e provviste. I colonialisti francesi ci presentano come primitivi, barbari assetati di sangue, come degli esseri inumani che ignorano tutto delle leggi della guerra. Ci accontentiamo qui di chiamare a testimoni sei paracadutisti ussari che, tra parentesi, non sono evasi, ma sono stati da noi rilasciati, dopo averci dato la loro parola da francesi e da soldati di dire tutta la verità su ciò che avevano visto. Nessun prigioniero è stato da noi giustiziato, mentre l'esercito francese non può affermare altrettanto. I colonizzatori parlano anche di collusione con “comunisti-ribelli”. Tutti sanno che il partito comunista algerino è inesistente nelle nostre campagne e che questo partito possiede solo degli effettivi molto esigui nelle maggiori città. Non è presente tra noi nessun comunista e non abbiamo alcun rapporto con questo partito. Per i neo-colonialisti, infine, noi abbiamo imbracciato le armi perché avevamo fame, eravamo disoccupati e ferocemente sfruttati da stupidi coloni. Errore, grosso errore! Noi siamo ricorsi alle armi perché l'Algeria recuperi la sua libertà e la sua indipendenza. Qualcuno ha detto un giorno e aveva ragione: se anche fossimo stati fortunati sotto il regime delle baionette francesi ciò non ci avrebbe impedito di rivendicare la nostra indipendenza. Perché nessun francese, che noi sappiamo, accetterebbe di perdere la sua qualità di francese per diventare italiano, ad esempio. Per noi, vale lo stesso. Noi siamo Algerini e vogliamo rimanere tali, perché siamo fieri di esserlo. Nessuna persecuzione, per quanto barbara essa sia, farà di noi dei francesi. Come d'altronde nessun benessere sociale potrà farci dimenticare la nostra libertà perduta”.

Riprodurre questi documenti non vuol dire sottoscriverli in pieno, né farsi garanti della loro intera veridicità. Cionondimeno, sarebbe errato presumere che sia tutto falso e in cattiva fede, rifiutandosi di esserne a conoscenza e tenerne conto. Il tono qui è molto più importante della sostanza. Questi documenti sono tratti da *La Révolution algérienne* di Charles-Henri Favrod (Ed. Plon) e da *L'Algérie hors la Loi*, dei coniugi Jeanson (Ed. du Seuil). Si consulerà con profitto la prima opera, di un autore

senza partito e di nazionalità neutra. L'altro è più appassionato, ma coraggioso e sincero. Si troveranno nell'uno e nell'altro numerosi documenti storici e cifre di cui non ho voluto caricare questo opuscolo riflessivo per non appesantirlo, così come per non sembrare più saggio, più capace o più impeccabilmente obiettivo di quanto non sia<sup>2075</sup>.

### **Guerra stanca**

In questo quinto anno di guerra, il Governo provvisorio del Fronte nazionale si consolida, si fa riconoscere da diversi Stati, comincia a far sentire la propria voce in America, minaccia di mettere la Francia sotto accusa alle Nazioni Unite. Sostenere che si è ancora alla ricerca di "interlocutori validi" è da tempo diventato risibile. D'altra parte, la ribellione armata è in ritirata e dà segni di cedimento. Le popolazioni strettamente sorvegliate non ne possono più. Il numero dei reclutati nell'esercito francese è considerevole e le diserzioni diventano più rare. La sicurezza è aumentata in città e nel bled. I ribelli si trovano come pesci in un mare che si ritira disseccandosi. Non è impossibile che in poco tempo tutto ricada nella calma. Dico bene 'ricada', perché un tale risultato non è affatto esaltante. Sarebbe allora altrettanto bugiardo parlare di vittoria e pace, quanto lo sia stato non parlare di guerra. E' proprio nel momento in cui i popoli stremati e disperati si rimettono alla pietà altrui che bisogna più che mai diffidare della trappola dell'ingannevole tregua, per evitare future sorprese. Il solo modo di evitarle sarebbe concedere per grazia ciò che volevano sottrarci con la forza.

### **La falsa Integrazione e i suoi pericoli**

Coloro che parlano ancora dell'Integrazione dell'Algeria o non sanno ciò che dicono, oppure sanno molto bene che mentono come si è sempre fatto: la parola è solo un nuovo modo per chiamare l'Annessione, come è prevedibile che alla fine di una guerra non c'è altro che il rinnovamento della Conquista. Nei paesi integrati i francesi avrebbero, come prima, il piacere di trattare l'indigeno talvolta come suddito, domestico, manovalanza, subordinato, talaltra, se ciò conviene di più, come cittadino francese, ossia un utile elettore, un soldato e un poliziotto contro se stesso e i suoi simili. Trattandolo come francese, essi avrebbero la giustificazione della legge, che è formale, trattandolo come non-francese, quella dell'evidenza dei fatti. È proprio questo, non è vero? Ciò indica "gli interessi superiori del paese". Ma allora lo scontento, l'amarrezza, l'umiliazione, che hanno provocato nel corso di questi cinque anni così tanti problemi, aspetteranno il momento favorevole per provocarne altri. Un paese conquistato non è un accrescimento della patria, ne è piuttosto un'escrescenza, se non addirittura un tumore maligno.

### **La vera Integrazione e i suoi oneri**

Ma se l'Integrazione non può essere ricevuta come fatto compiuto, essa potrebbe essere concepita come un traguardo da raggiungere. Opera generosa e grandiosa; ma non ci illudiamo, onere schiacciante. Non è mai stata nostra intenzione negare o sottovalutare l'opera della Francia in questo paese fino ad oggi. Potremmo dedicare qui delle pagine imbottite di cifre e frasi. Altri l'hanno fatto. E tanto vale che altri lo facciano, se credono che la nostra civiltà meccanica apporti qualcosa alla felicità e alla pace tra umani e alla salvezza dell'anima. Non è questo il nostro caso. Restano le terre conquistate nel deserto o nella palude, tra la malaria e le belve. Restano soprattutto gli incalcolabili benefici delle amicizie, che si sono annodate al di fuori del sistema o attraverso il sistema tra i figli di Francia nati in Francia o in Africa, insegnanti, medici, preti, missionari, amministratori, coloni del bled e militari stessi, e i figli del Maghreb. In breve, l'opera della Francia per il bene comune è lì, in

---

2075 Altri suggerimenti bibliografici includono: *Guerre et Paix en Algérie* di Joseph Folliet (Chronique sociale), *Secrets d'État* di Tournoux (Plon, Paris) e *Question algérienne*, Ed. de Minuit.

pie di per rispondere autonomamente. Ma ciò che bisogna riconoscere è che resta da fare venti volte di più e forse cento volte, per poter parlare di Integrazione, per mettere questa provincia al passo con le altre, come il termine ci suggerisce.

L'Integrazione significa:

Gli stessi salari, le stesse indennità, gli stessi sussidi di disoccupazione, la stessa percentuale di bambini a scuola (se ne registra oggi uno su dieci), gli stessi ambulatori (ci sono al momento meno di dieci dottori su centomila abitanti nell'entroterra del paese), la stessa libertà di passare da questa provincia all'altra, lo stesso grado di educazione civica, la stessa libertà di campagna elettorale e lo stesso controllo sugli scrutini che altrove.

Il risultato sarebbe che:

Un quarto dei seggi nel Parlamento francese sarebbe occupato da Africani. Capiamoci bene: rappresentanti dell'Indigeno (mentre anticamente i coloni ne avevano un quarantesimo), un quarto delle forze armate sarebbe africano; nulla impedirebbe a un Arabo d'Algeria di essere generale in capo dell'esercito francese o presidente della Repubblica: in breve, la Francia francese sarebbe ridotta ai tre quarti della Francia. *Se da tali risultati non si ricavasse nulla nell'arco di qualche anno, ciò potrebbe accadere solo perché si sarebbe barato al gioco dell'Integrazione.*

### **L'indipendenza e le sue possibilità**

Resta da negoziare in termini di Indipendenza, Indipendenza che è conforme all'ordine delle cose e ai ricorsi della storia. Indipendenza nell'interdipendenza (Francia e Tunisia), separazione completa (Spagna e Argentina), influenza preponderante da parte dei vecchi dominatori (Inghilterra e India), alleanza (Inghilterra e America), federazione (cantoni svizzeri): ogni sorta di accomodamento può essere concepito nel rispetto reciproco, tutti più o meno felici, in ogni caso più felici dell'oppressione e della rivolta. Nessuno di essi, d'altra parte, è scevro da rischi e delusioni.

*Si tratterà, infatti, di difendere la vita e i diritti di un milione o due di coloni, ma non di mantenere i loro stravaganti privilegi, causa di tutto il male. Questa distinzione è delicata da osservare nella pratica. Tante e tali ingiustizie sono state commesse per imporre questi privilegi e conservarli, che il ristabilimento dell'uguaglianza darà probabilmente luogo a qualche eccesso in senso inverso, ma che sarà imputabile agli abusi del passato, non all'abolizione degli abusi e alla rinuncia del regime di forza. Se i trattati sono ben formulati, se il ritiro delle truppe è svolto in tempo, né troppo presto, né troppo tardi, questi problemi saranno passeggeri e di poca importanza, come in Marocco per esempio.*

I francesi che diventassero algerini conserverebbero senza dubbio molteplici vantaggi rispetto agli autoctoni, malgrado il rovesciamento della situazione. E quanto ai francesi che, senza rinunciare alla loro nazionalità, andranno a prestare servizio nel nuovo paese o vi porteranno i loro affari, godranno di vantaggi e promozioni rispetto a tutti gli altri stranieri, in virtù della lingua e delle abitudini acquisite. In breve, non c'è molto da temere per la presenza francese. In ciò che essa ha di valido e di unico, nessuna concorrenza può estrometterla; può anche darsi che essa non troverà alcun nemico.

### **Vera o falsa indipendenza**

L'Indipendenza è in generale, per una nazione che si forma nella lotta, un fine in sé, un bene che essa mette al di sopra di ogni discussione e si sforza di ottenere con qualsiasi mezzo. Ecco un errore in cui Gandhi non è mai caduto. Se il fine è buono, anche i mezzi devono esserlo. Non si è mai visto spuntare un fico dal fiore del rovo. Ugualmente, il fine e i mezzi sono legati l'uno all'altro come la



pianta al suo seme. E se usate cattivi mezzi per ottenere una fine auspicabile, ritroverete con stupore nelle conclusioni lo stesso male che avevate introdotto nelle premesse. Se per rispondere al bugiardo mento anch'io, se per oppormi all'assassino uccido come lui, ne risultano due bugiardi e due assassini. Due menzogne non fanno una verità, né due crimini la giustizia. È così che con il matrimonio fra giustizia e violenza si propaga la catena del male in questo mondo. Se per liberarmi di un tiranno mi sottometto a un capo più sanguinario e astuto di lui, otterrò, il giorno della vittoria, quel capo come tiranno. Le battaglie e le imboscate non sono la via più breve verso la pace, né gli omicidi verso la liberazione.

*“Uccidere un uomo è una codardia! Cosa volete liberare con degli assassini?”*, domanda Gandhi indignato in *Hind Swaraj*<sup>2076</sup>. Come la resistenza non-violenta ha liberato l'India e ora il Ghana, così essa avrebbe potuto, con minori sacrifici e migliori prospettive future, liberare l'Algeria. L'Indipendenza non risolve alcun problema, anzi li genera tutti. Lo stesso Ferhat Abbas, che sembra un uomo moderato, lo sa bene. Se l'Algerino cade nella dipendenza commerciale dall'America, nella dipendenza dottrinale dalla Russia, a cosa gli sarà valso sottrarsi a quella della Francia? E se sfugge alle pretese di un francese solo per poi subire quelle di un Algerino perfettamente autoctono, non avrà guadagnato niente. Non c'è indipendenza senza unità, ma non in un'unità imposta con la forza, né in un'unione di lotta contro una forza straniera. Non c'è Indipendenza presso un popolo che non sa darsi un capo che proviene dai suoi ranghi. Ancor di più, non c'è liberazione né libertà per un popolo che non sa mai dire no al suo capo, chiunque questo sia.

*“Fintantoché gli uomini – insegna Gandhi in Hind Swaraj – conserveranno la superstizione di credersi obbligati ad obbedire a delle leggi ingiuste o a degli ordini contrari alla coscienza, essi resteranno sempre schiavi”*. Non è tanto la legittimità di un governo che bisogna controllare, quanto piuttosto la *legittimità degli atti* di questo governo. Dobbiamo sapere, come mostra La Boétie in *Contro-Uno*, che nessun despota tiranneggia su un popolo senza la complicità interessata o la vigliacca acquiescenza dei suoi sudditi e che, quindi, oppressori e oppressi sono corresponsabili dell'oppressione. Vale lo stesso per sfruttatori e sfruttati. Affermandosi una sufficiente dignità in una porzione sufficientemente grande di popolo, nessuna forza può impedire che la liberazione si compia. Nessuna violenza, d'altra parte, può accelerare questa liberazione se le condizioni non sono state acquisite. Ma esiste di fatto una qualche nazione indipendente? La nostra lo è?

### **Verità prima di tutto!**

Per noi, comuni cittadini privi di potere, qual è l'atto che esige prima di ogni altro la Non-violenza? Rispondo senza esitazione: l'atto di verità. Intendo dire: sforzarsi di districare il fatto delle menzogne di cui ci abbeveriamo. Tacere, fintantoché ci sono troppi rischi di sbagliarsi. Ma dal momento in cui si è stagliata una certezza, dirla, anche a rischio di sbagliarsi. Non coprirsì mai gli occhi o tapparsi le orecchie, se la verità scoperta è contraria ai nostri interessi personali o partigiani o nazionali. È vano, codardo e sleale andare a pubblicarla all'estero, poiché “si lavano i panni sporchi in famiglia”. Ci si sbaglia, tuttavia, se si spera di impedire allo straniero di conoscere le nostre vergogne. C'è una sola soluzione per questo: non avere nulla da nascondere.

Rifiutarsi non solo di partecipare (anche se riceviamo l'ordine più legittimo dai Poteri) a qualsiasi atto disumano, sordido o fraudolento, come massacri di popolazioni, saccheggi, esazioni abusive, esecuzioni extra-giudiziarie, torture, processi senza garanzia di equità, false testimonianze, menzogne di propaganda, sacrilegi, “azione psicologica” ed altre ignominie. Non soltanto rifiutarsi di prendervi parte, ma rifiutare di esserne complici dissimulandole o sottacendole se è in nostro nome che

---

2076 *Hind Swaraj* (Indipendenza dell'India), tradotto in francese sotto il titolo di *Leur Civilisation et notre Délivrance* (Denoel).

vengono perpetrate. Il nostro giudizio, infatti, ci è dato perché giudichiamo da noi, inclusi i nostri. Sono i crimini dei nostri che bisogna denunciare, prendere in carico ed espiare. Sono i nostri che dobbiamo sorvegliare da vicino *perché non cadano nel torto o non sprofondino ancora di più*.

Quanto ai misfatti del nemico, si ha la forte tendenza a crederci, anche quando sono delle favole, oppure a esagerarne l'oscurità, di cui bisogna dubitare finché non si è in possesso di prove certe e anche allora non è conveniente insistere. Infatti, la pubblicazione dei crimini del nemico non serve che ad eccitare nuove vendette, o a coprire le nostre stesse cattiverie. Ma ribadiamolo: *i torti altrui non ci giustificano*. Noi non abbiamo alcuna possibilità di correggere il nemico coprendolo di ingiurie e denunciandone i crimini. Ma denunciando i crimini dei nostri, ce ne dissociamo (non da loro, ma dai loro crimini) e abbiamo una possibilità di mettervi un freno toccandone la coscienza. È con simili intenzioni che sono scritte queste pagine, che ne costano molte altre al loro autore. Tuttavia, testimoniare la verità in mezzo alla mischia con semplici parole e scritti è cosa da poco. Bisogna spiegarsi con gli atti ed esporsi. La verità, infatti, non è una maniera di dire, né una combinazione mentale: è la passione interiore, l'espressione di sé fino al dono della vita. La non-violenza è la Forza della Verità e la vera liberazione.

### **DOPO IL DISCORSO DEL 16 SETTEMBRE 1958**

*“In quel che ha detto il generale De Gaulle vi è del buono, del cattivo e del molto cattivo”*, commenta *L'Echo d'Alger*. È anche il nostro sentimento, benché non apporremmo gli stessi titoli al medesimo contenuto. Ciò che ci sembra buono e persino molto buono è che per la prima volta la Francia ufficialmente riconosce che spetta agli algerini decidere della sorte dell'Algeria, non ai francesi imporre loro uno statuto. E' un punto dal quale non sarà possibile tornare indietro, poiché è conforme allo stato delle cose e alla marcia irreversibile del tempo; coloro a cui ciò tocca gli interessi finanziari e le passioni partigiane dovranno rassegnarsi. Le ostruzioni che provocheranno non potranno che ritardare la scadenza e renderla più penosa per gli uni e per gli altri.

Ciò che è cattivo, o anche molto cattivo, è l'aria di candore e rettitudine con cui si ha, si ha avuto e si avrà sempre ragione. Non si confessa e non si rinnega nulla delle ipocrisie, degli abusi, delle brutalità del passato; bisogna, pertanto, concludere che c'è solo da continuare così; si parla di fatto di completare la pacificazione, mostrando l'intenzione di mentire fino alla fine. Della “pace dei coraggiosi” non si parla più, perché ci si rifiuta di parlare ai cosiddetti coraggiosi e si continua a negare il nemico. Se dovesse capitare, nei prossimi anni, che questo nemico è capace solo di 199 vittime, avremo la fortunata sorpresa di sentire dichiarata la pace. Queste 199 vittime, infatti, saranno la prova tangibile che la guerra di Troia che mai ha avuto luogo è finalmente terminata. Non ci resterà che aspettare per quattro anni il Referendum di Autodeterminazione annunciato. Ma visto che non è stata denunciata l'impostura del referendum precedente (lo faremmo a malincuore), non possiamo nutrire alcuna speranza che questo sarà più autentico e più determinante di tutte le elezioni che si sono susseguite da quando l'Algeria è l'Algeria, dacché la Francia ha fatto l'Algeria, l'ha disfatta e l'ha rifatta... Solo il nemico, al quale non ci si è rivolti, ma di cui tutti attendono la risposta, potrebbe dar corpo a queste parole campate in aria, per cogliere l'occasione propizia di trapiantare il proprio furore guerrigliero sul campo politico. [...]

### **PER IL XII ANNIVERSARIO DELLA MORTE DI GANDHI**

Dicevo ai miei compagni nell'autunno 1944, mentre le urla di vittoria riempivano le strade di Parigi: *“Una pagina di storia è stata girata. Eccoci arrivati a un punto di svolta, ad uno di quei punti dove si vede chiaro dinnanzi a sé. Vediamo chiaramente che tutto resta problematico come prima. Il paese è liberato. Quanto abbiamo sperato la liberazione durante questi quattro anni di vergogna e*

*soffocamento! L'eseccabile dittatura militare e poliziesca del nazional-socialismo collasserà ovunque nel mondo. Il regime che lo rimpiazzerà sarà senza dubbio nazionale, certamente socialista, necessariamente militare, obbligatoriamente poliziesco. Ne discende che a furia di combattersi, i regimi contrari finiscono per somigliarsi: se non è zuppa è pan bagnato. Quando le vittorie si ottengono con la violenza, si vedono i costumi più inumani, le abitudini mentali più detestabili passare automaticamente da un regime all'altro. La contaminazione si compie nella lotta. E basta che uno dei due prenda il controllo per cessare di essere preferibile rispetto al precedente”.*

Una forza mi spingeva a parlare così, come un rintocco funebre alle nozze, mentre – come spesso accade – il mio cuore esitava fra il timore di sbagliarmi e la paura più grande di non sbagliarmi affatto. Purtroppo, avevo ragione più di quanto potessi immaginare! Ed ecco che a distanza di quindici anni se ne appura la verifica su tutti i fronti: la legge di Contaminazione nella Lotta, la delusione che segue a tutte le liberazioni, con lo scatenamento delle violenze ai quali si condannano coloro che forgiavano le proprie catene. E il risultato non può essere che crimine e calamità fino alla morte del corpo e dell'anima. Ecco la Francia oggi impantanata in una guerra coloniale che è durata più a lungo e fa più vittime di quante ne abbia mietute nel suo territorio la seconda guerra mondiale. Guerra di repressione, di rastrellamenti, di massacri, di retate, di sparizioni, di torture, di processi truccati, di menzogne di propaganda, di campi di concentramento che ci impediscono di dimenticare quelli di cui abbiamo impiccato i guardiani, il tutto coperto da proclami umanitari, offerte di pace raddoppiate dal rifiuto di riconoscere chi le riceve e di concedergli il diritto di discuterne su di un terreno neutrale.

Lassù sorgono le bande, in tutto simili alle camicie nere e brune, gettandosi nel combattimento per le strade al cospetto di un esercito dalla fedeltà dubbia, minata dalle fazioni. Mentre nelle nostre città riappariva, segno sinistro, la croce uncinata tracciata da mani fin troppo francesi. Per giungere al culmine, per esasperare il Maghreb, per annullare in Africa Nera gli effetti positivi di una politica liberale e generosa, per influenzare l'opinione pubblica mondiale, per farsi beffe delle Nazioni Unite, per far sollevare le spalle ai giganti dell'Est e dell'Ovest, per inquietare gli amici vicini come l'Italia, per incitare i nemici di domani ad armarsi ancor di più, ecco l'annuncio dell'esplosione della bomba nel Sahara, o piuttosto nella Cintura Verde del Sahara: paese popolato da circa duecentomila anime. E mentre tutti questi stupidi e sordidi orrori si perpetuano e si preparano, il francese medio, con la pancia troppo piena e le orecchie tappate, si dedica alle sue occupazioni o alle sue distrazioni nella più spessa indifferenza.

Per noi questo digiuno e questa riunione nel Giorno di Gandhi non possono essere che una veglia d'armi. Facciamo al Padre dei Liberatori non-violenti l'omaggio delle nostre risoluzioni coraggiose. La prima è quella di aprire gli occhi all'amara realtà e domandarci cosa possiamo fare. Dobbiamo accettare i nostri limiti e sapere che non possiamo fare tutto, ma non possiamo accettare di non fare niente. Sforziamoci, quindi, di venire a conoscenza di ciò che ci viene tenuto nascosto e di dirlo. Di apprendere quali movimenti di non-violenza si levano nel mondo. I giornali non ce lo diranno. Vi scongiuro, cari amici, di capire in che misura potete partecipare alla nostra azione per il disarmo nucleare e alla nostra azione in corso contro i campi di concentramento.

Pregate, digiunate, esponetevi, testimoniare, parlate. Partecipate, d'altra parte, a qualsiasi corteo e manifestazione pacifica e religiosa contro il razzismo montante e, prima di tutto, reprimetene ogni movimento nelle profondità di voi stessi, nei vostri figli e in chi vi sta intorno. Oggi, comunque, restiamo tutti in raccoglimento e nel ricordo. Poniamo le nostre forze nell'esempio del Mahatma e, più forte di tutte le forze, nella sua direzione. La nostra causa sembra disperata come anche la sua al suo tempo sembrava. Prendiamo da lui una lezione di speranza.

30 gennaio 1960

## **LE BARRICATE DI GENNAIO**

Nel frattempo, nulla di nuovo. Le barricate di gennaio ad Algeri non hanno portato a niente, se non a un passo indietro. Giocando con il proprio prestigio, il Generale ha saputo domare il sommovimento e trattenere l'esercito nell'obbedienza. Il suo prestigio è cresciuto notevolmente agli occhi della nazione e dello straniero. Ma non ha saputo approfittare del momento per mettere fine ai "combattimenti fratricidi", né ha mostrato che il suo potere è solo una facciata. Si è negato a qualsiasi negoziazione. Impedirgliela era lo scopo dei rivoltosi. Si è sforzato di riprendere in mano l'esercito, di spolicizzarlo, di neutralizzarne i complotti con dei trasferimenti, delle disgrazie discrete; e poi, per accelerare l'opera e compierla ha portato il peso della sua presenza, ottenendo come risultato il fatto che l'esercito stesso gli ha fatto sentire i limiti del suo potere. Ha dovuto assicurargli che continuerà tranquillamente la sua caccia all'uomo e che alla fine l'Autodeterminazione sarà ciò che esso stesso determinerà. "La soluzione più francese". Per la legge del contraccollo, qualsiasi sforzo verso la francesizzazione dell'Algeria avrà per effetto un'algerizzazione della Francia. La polizia, l'esercito, il governo tratteranno sempre di più la Metropoli come se fosse essa stessa un paese conquistato.

## **APPUNTI DELL'APRILE 1960**

La durata indefinita di questa guerra torbida e discutibile mette ai piedi del muro la coscienza della gioventù strappata alle scuole, ai seminari, alle officine. I rifiuti di obbedire si moltiplicano, così come i rinvii dei libretti militari. Essi non danno sempre luogo a processi, né tutti i processi sfociano in condanne, poiché il patteggiamento della difesa fa vacillare i giudici e la loro giustizia. Gli obiettori parziali, coloro che accettano l'uniforme e il servizio, ma dichiarano che non uccideranno e si rifiutano di maneggiare le armi, non sono oggi in balia né delle angherie né dei castighi. Si evita, nella misura del possibile, di farne dei martiri e degli esempi. Li si piazza nei propri servizi sanitari e si approfitta talvolta dell'occasione propizia per disfarsi della loro imbarazzante presenza attraverso la riforma. Da poco la polizia ha scoperto reti clandestine che si chiamano "Giovane Resistenza". Favoriscono il passaggio all'estero di centinaia di refrattari, creano fondi assistenziali e costruiscono aldilà delle frontiere centri di accoglienza e reinsediamento. Più di un giovane francese (anche solo per dimostrare di non essere un vigliacco) si arruola nelle fila nemiche e si ritrova in Algeria, ma dall'altro lato.

Francis Jeanson, di cui abbiamo precedentemente citato il libro, è uno degli animatori del movimento. La sua buona fede è fuori ogni dubbio: egli crede di volare in soccorso degli oppressi e votarsi a una nobile causa. Anche il suo errore è indubbio, poiché fa smarrire quanti lo seguono e li spinge alla rovina. In qualsiasi modo abbia fine il conflitto algerino, non ci sarà per loro, come per i partigiani dell'ultima guerra, un ritorno trionfale, neanche postumo. E non capiamo come questi poveri ragazzini potrebbero non restare segnati per tutta la vita. In ogni caso, noi protestiamo contro qualsiasi tentativo di assimilare complotti di questo genere alla Resistenza Non-violenta.

La Resistenza Non-violenta è una testimonianza della coscienza: essa si presenta a volto scoperto. Nulla le è più estraneo che la fuga, la diserzione, la clandestinità, gli intrighi, il tradimento. Essa affronta spesso la legge e talvolta vi si scontra, ma allo stesso tempo si offre ai suoi colpi e così facendo le rende omaggio. La legge malvagia che il non-violento attacca perde grazie a lui la propria malizia; egli ne mette in luce lo scandalo e la rende insopportabile alla coscienza stessa dell'avversario obbligato ad applicarla. La Resistenza Non-violenta non è semplicemente una lotta, bensì un sacrificio e un insegnamento. Essa non è soltanto un ostacolo opposto all'ingiustizia, un No gridato contro la violenza, una sfida alle potenze del male coperte dalla veste della legalità, - essa poggia sullo spirito di giustizia che sussiste in ogni uomo, anche se ingiusto; essa risveglia in lui questa scintilla a forza di ispirargli fiducia, salva il nemico dal suo stesso male, dal suo accecamento,

dalla sua inimicizia; essa è un Sì per la pace, un passo verso l'intesa e l'accordo, mirando ad una vittoria senza vittime né vincitori.

Che il tormento degli scrupoli non lasci cadere nessuno sui cammini tortuosi. Agli uomini di cuore che non vogliono prestare le loro braccia alle imprese sanguinarie che la loro coscienza riprova, noi annunciamo che, sotto l'espressione di Azione Civica, un embrione di esercito non-violento esiste; esso non milita né pro né contro alcun partito, alcuna setta, alcuna confessione, alcuna nazione, né contro nessuno, ma attacca il suo unico nemico, che è l'ingiustizia. Questa ingiustizia si trova anche in noi ed è prima di tutto in noi che dobbiamo combatterla e, pertanto, sottometerci ad una disciplina interiore esatta: sono questi gli esercizi e le grandi manovre dell'armata della pace. Quanto alle ingiustizie collettive che bisogna combattere pubblicamente, le prime da respingere sono quelle che si commettono in nostro nome, per la nostra sicurezza e per il nostro profitto, poiché se non ne diventiamo nemici dichiarati, forniremo loro un contributo involontario ed una complicità tacita.

Nell'ingiustizia è meglio essere vittima che colpevole, ma ancor di più vittima volontaria che complice involontario, poiché è così che si rovescia l'ingiustizia. Nel secolo della disintegrazione e dei mezzi di distruzione di massa, l'Azione Diretta Non-violenta è il solo rifugio per le virtù cavalleresche, la sola soluzione aperta all'avventura, la sola difesa coraggiosa e ragionevole della patria, la sola liberazione degli oppressi, la sola speranza di vita per le generazioni future.

#### **APPUNTI DELL'ESTATE 1960**

L'accordo del Fronte di Liberazione Nazionale con la Cina comunista è un colpo da maestri, una vittoria diplomatica piuttosto inquietante per i suoi effetti pratici e le sue conseguenze morali. L'immensa Cina, le truppe coloniali la hanno già incontrata e si ricordano di Dien Bien Phu. Questa primavera 1960 ha visto levarsi la forza non-violenta. Trenta volontari in prigione hanno sostenuto una campagna di molti mesi (che non è ancora terminata), hanno provocato tre manifestazioni pubbliche di un certo spessore, hanno suscitato numerose conversioni nelle élites letterarie e politiche e discussioni appassionate. Le forze dell'opposizione, ridotte all'impotenza, addormentate o scoraggiate, cominciano a scorgervi una via d'uscita e una speranza. Gli studenti hanno già fatto sentire il loro scontento attraverso la voce del loro sindacato e la gioventù operaia seguirà a breve. Si vedrà, l'autunno e l'inverno prossimi, l'obiezione di coscienza assumere un carattere collettivo che non aveva mai avuto. L'opinione pubblica smetterà così di guardarla con indifferenza e disprezzo.

Il generale de Gaulle ha percepito che era giunto il momento di rinnovare le sue offerte negoziali, mentre Algeri, istruita dall'esperienza delle barricate di gennaio e sorvegliata da vicino non si è mossa. Il fallimento dei colloqui preliminari deriva da motivi che non sono ancora stati comunicati alla stampa, ma che non sono difficili da intuire. Il controllo dell'Autodeterminazione, secondo il Generale che l'ha concesso, non può che appartenere all'esercito francese. Ma l'avversario non può far altro che pensare che il Generale scambia il plebiscito per un'operazione militare. Non c'è molto da sperare dall'invito della stampa mondiale: questa può denunciare gli scandali, ma non evitarli, né correggerne gli effetti. Se, d'altra parte, le truppe francesi si ritirano, esse lasciano il campo libero ai partigiani che non possono fare a meno di falsare le consultazioni in senso inverso. Solo il ricorso ad una polizia internazionale sembra equo, ma la Francia si oppone.

D'altronde, le forze internazionali sarebbero capaci di contenere eventuali problemi e assicurare la libertà degli elettori? Quale forza può assicurare che la votazione sarà libera e onesta in un paese in cui non lo è mai stata? Il cessate il fuoco sembra auspicabile da una parte e dall'altra, ma più dalla parte dei ribelli. Le sue conseguenze non sono identiche da entrambi i lati. Se, infatti, l'Esercito di Liberazione restituisce le armi esso sarà annientato, mentre l'esercito francese non sarà stato affatto ridotto, anche se ritirato. Purtroppo, non è mai stata paventata la possibilità di richiamarlo. Con un Governo Provvisorio la Francia vuole trattare solo sul cessate il fuoco, non sulla questione di fondo

da cui il cessate il fuoco dipende, poiché essa accusa giustamente questo governo di non rappresentare tutte le tendenze che hanno diritto di cittadinanza in Algeria. Ma se esso le rappresentasse, non si chiamerebbe *provvisorio*. Perché sia legittimo, sono necessarie la pace e le libere elezioni, ma affinché ci sia la pace e la libertà bisogna trattare; non si può però trattare con un governo illegittimo. Ecco come si gira in tondo, cercando di guadagnare tempo.

Ma qui il tempo costa sangue. E sangue sprecato. Non c'è soluzione al problema algerino né con la forza, né con l'intrigo della negoziazione. In effetti, la soluzione sarà prossima quando si porrà il problema in termini di generosità. Noi non siamo politici e ancor meno politici che negano di esserlo, né nascondiamo nelle nostre cartelle o dietro la testa una soluzione prescelta da far trionfare con mezzi originali. Ciò che cerchiamo di apportare è una ventata di generosità. Grattando la terra secca, non se ne ricava nulla. Ma se soffia un vento di pioggia, tutto verdeggia.

Agosto 1960

## **DOPO IL DISCORSO DEL 4 SETTEMBRE**

Ma per cosa ci angustiamo: va tutto bene, tutto va di bene in meglio. La Francia, più forte e più unita che mai, prosegue con la sua politica già tracciata. La sua prosperità è sempre più grande e il suo prestigio all'estero cresce ogni giorno di più. Se domani le Nazioni Unite decidessero di condannare la Francia, queste stesse nazioni verrebbero condannate. Consideriamo, quindi, le iniziative per una maggiore sicurezza. Il coltello ha facoltà di parola dall'altra parte, da questa parte è solo la giustizia a farsi sentire. Anche l'Algeria, algerina o quasi, è prospera, sempre più prospera. L'Uguaglianza dei Diritti e il collegio unico sono un fatto acquisito. La promozione degli Algerini musulmani a tutti gli impieghi si accentua ogni giorno di più. L'aumento stesso della scolarità, quasi quanto l'investimento di capitali e la produzione di petrolio. Le lotte si trascinano, ridotte a qualche schermaglia inutile.

Che tutto ciò sia vero è dimostrato dalle cifre. Non abbiamo autorità per suggerire cosa pensare del prosieguo fino alla fine dell'implacabile pacificazione; lasciamo la parola a persone più competenti, al Maresciallo de Saint-Arnaud, per esempio: *“A forza di dire: reputiamo l'Algeria sottomessa, si inganna tutto il mondo e se stessi. Tutto ciò che avevamo pacificato con tanta pena in sei mesi, bisogna riconquistarlo”*. O anche al Generale Marchese di Bugeaud, Duca d'Isly: *“Ho fatto la pace... se ho messo il mio ardore in relazione alle mie abitudini di guerra, è perché ero ben convinto che una pace, anche se meno buona o più malvagia se preferite, vale di più per la Francia che una guerra fatta male. Dico di più: la pace vale meglio, secondo me, di una guerra ben fatta”*. Così parlava il padre dell'Algeria lealmente unita alla Francia con la forza. Il padre dell'Algeria prospera. *“La pace vale meglio della guerra ben fatta”*. A un generale che parla così, il non-violento non direbbe di no.

## **ANNUNCIO**

L'Azione Civica Non-violenta è presente in Francia. Le attività si racchiudono già in qualche data:

Anno 1957: digiuno di venti giorni contro le torture in Algeria.

Pasqua 1958: intrusione a Marcoule, dove si preparava il plutonio destinato alla bomba francese.

Estate 1958: quindici giorni di digiuno a Ginevra davanti al Palazzo delle Nazioni (per l'avvio della Conferenza degli Esperti).

Quindici giorni di digiuno nei pressi di Marcoule, dopo due espulsioni manu militari nei dintorni della fabbrica.

Inverno 1958-1959: corteo silenzioso e digiuno di diciassette giorni a Grenoble, contro le torture in Francia.

Estate 1959: manifestazione davanti al campo di concentramento del Larzac. Nove giorni di digiuno nel villaggio vicino al campo: La Cavalerie.

Primavera 1960: trenta volontari, accompagnati la prima volta da un corteo di duecento persone, si recano al campo di concentramento di Thol per reclamare o la soppressione dei centri per sospetti, o il loro internamento in questi campi, in qualità di sospetti essi stessi. Respinti dalla polizia, tornano alla carica da soli, giorno dopo giorno, assediano il campo di Vincennes e poi il ministero dell'Interno finché se ne riconosce la resistenza attraverso il sacrificio.

L'Azione Non-violenta esiste. Ma le mancano persone, fondi, quasi tutto: voi che ricevete questo messaggio, risponderete?

*Azione Civica Non-violenta*

*La Chesnaie de Sènos*

*Bollène (Vaucluse)*

(Testo tradotto dall'originale in lingua francese)

## ALLEGATO N.9

### Non-violenza e guerra psicologica

Da: *Azione psicologica e non-violenza attiva*, da: 'Nouvelles de l'Arche', Anno X, n. 8, maggio 1962; pp. 113-123.

#### **Nota del traduttore:**

La nomenclatura polemologica segue il progresso della classificazione delle discipline moderne coloniali. Dalla fine del secondo conflitto mondiale, il mortifero perfezionamento delle armi si è biforcuto: da una parte, gli ordigni di annientamento, in primis la bomba atomica, dall'altra gli strumenti di terrore, non da ultima la guerra psicologica. Questa si presenta *“talvolta come un mezzo operativo suppletivo all'azione militare, talaltra come una categoria della politica, altre volte, al limite, come una scienza della guerra totale”*<sup>2077</sup>. Come qualsiasi altro fenomeno, essa è figlia dell'avvicinarsi dei conflitti umani, delle rivoluzioni ideologiche, delle metamorfosi politiche, al crocevia delle sempre più raffinate tecniche psico-sociologiche. Nella guerra psicologica, tra le più letali, totalizzanti ed efficaci invenzioni del XX secolo in occidente, le scienze umane e sociali sono state raggruppate e riconvertite a fini militari e biopolitici, camuffati da 'bene' nazionale, collettivo, o comunitario. La 'pacificante' violenza organizzata, tipica delle relazioni internazionali ed interetniche, è stata così sistematicamente e capillarmente inoculata nelle menti umane, sfumando sempre più il confine tra la guerra e la sua assenza, ricorrendo alla 'quinta colonna' dell'apparato di spionaggio, puntando alla rieducazione del nemico attraverso l'errore e la colpevolezza.

L'astuzia bellica affonda le sue oscure radici nella storia dell'umanità. Essa si è avvalsa in svariati contesti anche di sortilegi e pratiche magiche, adoperando l'ancestrale potere del verbo. Nelle società conservatrici mediterranee essa risale almeno all'epoca biblica e omerica, nell'incessante tensione tra conquiste e transazioni commerciali. Da quando in Occidente, a partire dal XIX secolo, il politico guida almeno formalmente il militare, la guerra è diventata prevalentemente psicologica, sostituendo l'aperta violenza con altri strumenti. Insieme alla costruzione dei vari miti nazionali, è sorta anche la propaganda come azione volontaria di mobilitazione del morale, generando una condizione endemica di lotta generalizzata nelle e tra le menti. Sin dai primordi, la guerra psicologica è stata una 'tecnica della discordia', un'arte della disintegrazione: l'aggressione psicologica della propaganda, come mezzo della volontà di dominio, è stata così efficacemente esercitata soprattutto in contesti di maggiore atomizzazione sociale. D'altronde, una civiltà imperniata sulla massa, evolutasi parallelamente al progresso dello stato-nazione moderno e della tecnica, può reggersi solo sull'azione psicologica.

Sin dal XVI secolo, nell'imperversare di complessi processi socio-politici in Europa (crisi delle autorità religiose, sommosse rurali, illuminismo, manovre dinastiche, ecc...) la neonata stampa cominciò ad essere usata come leva e grimaldello sulle menti. Machiavelli, fra i tanti, ritenne utile fornire ai governanti a lui più prossimi alcuni suggerimenti volti ad ovviare tanto alle insufficienze delle istituzioni, quanto alla 'legge del più forte'. La sua celebre opera 'Il Principe' è spesso considerata un vero e proprio manuale ante-litteram di guerra psicologica, fondato principalmente su

---

<sup>2077</sup> Maurice Mégret, *La guerre psychologique*, Presses Universitaires de France, Parigi, 1963; p. 15.



due ‘armi morbide’: destrezza intellettuale e osservazione moralista. A partire dal XVIII secolo, non solo si moltiplicarono intrighi e giochi di potere tra gli agenti segreti delle varie potenze, ma furono avviate anche ingenti campagne di distrazione e accentrimento civile e militare all’insegna del cosmopolitismo imperiale e del dispotismo illuminato. L’astuzia, in breve, era ormai diventata arte politica.

La rivoluzione francese fu, per la filosofia politica globalizzata, la fucina di almeno due principi basilari: la sovranità nazionale ed il diritto all’autodeterminazione dei popoli attraverso espansione e protezione. Le guerre contro i monarchi, associati ad ingiustizia e schiavitù, proliferarono: i rivoluzionari finirono per descrivere la guerra come ‘resistenza all’aggressione’, ‘giusto rancore popolare’, ‘esportazione della libertà’. Le nuove repubbliche iniziarono a disporre a piacimento dei cittadini per mezzo della coscrizione obbligatoria; la difesa nazionale si tradusse così in totale mobilitazione economica, politica e psicologica. La guerra psicologica è, insomma, consustanziale allo sviluppo della sovranità nazionale: per un secolo e mezzo, essa avrebbe da allora mirato a sopraffare la volontà dell’avversario opponendo una volontà più forte e meglio preparata. “L’intera economia della strategia psicologica, nella guerra moderna, poggia in definitiva sull’infrastruttura di mezzi radio-elettrici”<sup>2078</sup>. Nessun nazionalismo è possibile, in effetti, senza la proiezione simmetrica e galvanizzante, nel conscio e nel subconscio, del mito del nemico interno ed esterno. Da von Clausewitz a Lenin si assiste al passaggio verso la guerra psicologica contemporanea. Se per il primo la politica è intesa come ‘intelligenza generale della situazione’, in cui la guerra, subordinandosi, reintegra tutte le possibili variabili incidenti, per il secondo è la politica a diventare il prosieguo della guerra, da parte del partito clandestino in lotta permanente, con altri mezzi: ancora una volta, la propaganda e l’agitazione sovversiva. Concependo l’imperialismo come culmine del capitalismo, Lenin elabora varie tecniche del colpo di stato, riconvertendo la guerra classica in azione psicologica: un sistema permanente di violenza metodica. L’obiettivo politico ad essa sotteso assume, quindi, rilevanza in base all’influenza sulle masse coinvolte nel conflitto. La guerra indossa, così, la veste di “atto politico di violenza destinato a costringere l’avversario ad eseguire la nostra volontà”<sup>2079</sup>. La rivoluzione francese rende la guerra totale, volontaria e imperniata sull’interdipendenza tra forze armate e contesto sociologico circostante: in un simile quadro, la guerra psicologica viene a significare la mobilitazione delle leve ‘spirituali’ della collettività, al fine di distruggere la volontà dell’avversario. La natura della propaganda di guerra dipenderà, pertanto, dal grado di partecipazione delle masse, dalla tensione tra nazioni belligeranti, dai rispettivi sistemi politici, culturali, ideologici. Mobilitare le menti di un popolo vuol dire moltiplicare la violenza guerriera. Proteiforme, la guerra psicologica, ormai pubblica, viene ad impregnare in maniera perenne i rapporti fra stati. Far sprofondare il nemico nel dubbio e nella disperazione angosciante, quindi, diventa l’ausilio più efficace di cui il propagandista di guerra può disporre. Il caso dei prigionieri di guerra è eloquente: su di essi lo stato sorvegliante ha il monopolio indiscusso della somministrazione di immagini, minando attraverso di essi la lucidità e la resistenza dell’avversario. Nella guerra psicologica rientrano i metodi classici dell’eloquenza e del proselitismo: le scienze psico-sociologiche hanno ampliato il loro campo di studio dal piano della comunicazione e dell’informazione alla circolazione sotterranea di immagini e condizionamenti nervosi ‘teleguidati’. La guerra penetra, in questo modo, il subconscio e le strutture elementari collettive della vita relazionale.

Nella democrazia liberale i dirigenti devono saper discernere non solo tra tempo di pace e tempo di guerra, ma anche nel primo la guerra psicologica dal rispetto dei diritti di informazione; in un regime totalitario, invece, il morale si riduce ad un’incitazione riflessa permanente, costruita dallo stato e

---

<sup>2078</sup> Cfr: Maurice Mégrét, *La guerre psychologique*, Presses Universitaires de France, Parigi, 1963; p. 20.

<sup>2079</sup> *Ibidem*, p. 23.

abbinato ad un sistema dottrinale che giustifica i detentori del potere. Dalla guerra fredda in poi il linguaggio politico di 'pace' è rimasto imbevuto di psicologia di lotta: conquistare le menti è ormai più importante che controllare 'spazio vitale' o risorse. Jacques Ellul stesso osservava come ciascun esponente dell'umanità si trova inevitabilmente al centro di un conflitto incessante. La guerra psicologica si esplica come un'etica della potenza e dell'asservimento, con tecniche operative sempre più sofisticate. La teoria della guerra permanente, già marxista-leninista, ha già permeato la coscienza liberale, scatenando una molteplicità di sperimentazioni mediatiche nell'arsenale del terrore contro i disarmati. L'intangibilità e l'inviolabilità della persona umana si ritrovano ovunque in pericolo, minacciando seriamente l'aspirazione collettiva alla felicità.

La guerra psicologica, in sintesi, può essere definita come l'utilizzo tattico di risorse mentali per sconfiggere al meglio un esercito nemico, attraverso l'astuzia, la sorpresa, il terrore. Essa serve, insieme a strumenti di natura logistica quali le leve economiche e i trasporti, l'obiettivo strategico di sovversione dell'equilibrio di forze in campo. Guerra totale e politica finiscono per confondersi: l'arma mentale, nelle sue duplici vesti di propaganda e psichiatria, funge così da leva 'scientifica' del terrore. Quando attenta all'umano disarmato, la guerra psicologica si trasforma, tuttavia, nello strumento più affilato di apparati polizieschi onnipotenti.

L'auspicio dei polemologi benpensanti è, quindi, che il metodo dell'azione psicologica non diventi una tirannia strisciante: se essa si imponesse come fine in sé, verrebbe meno l'equilibrio tra il comando di Creonte e il rifiuto di Antigone su cui si incardina la civiltà politica occidentale.

---

## DEFINIZIONI

L'Arma Psicologica è una tecnica moderna, un'arma scientifica che ha per effetto quello di spezzare la resistenza morale e logica del nemico, di sopraffarlo alterando la sua coscienza.

Una tecnica analoga nei suoi fini e mezzi, applicabile non tanto al nemico, quanto all'opinione pubblica favorevole o indifferente, al fine di manipolarla e provocare al suo interno le reazioni più utili per una certa causa, si chiama Azione Psicologica.

L'arma e l'azione sono indissociabili nella pratica e nel principio, poiché conviene agire allo stesso tempo sui nemici, sugli amici e sugli indifferenti. Sugli indifferenti perché possano schierarsi e diventare alleati; sugli amici perché possano affrontare, soprattutto se sono numerosi, i contraccolpi indesiderati; sui nemici perché c'è qualcosa di meglio da fare, che distruggerli: è possibile incorporarli ed utilizzarli.

## ECONOMIA DELLA VIOLENZA

Va da sé che, quando si utilizza questo metodo su popolazioni amiche, qualsiasi violenza si rivela una mancanza di tattica. Per seminare il disordine e il terrore non c'è bisogno di alcuna psicologia. In ogni caso, il servizio psicologico svolge il compito di far ricadere sul nemico la responsabilità di tutto ciò che emerge di fazioso, attribuendo guasti e crimini ad 'agenti provocatori sovvenzionati dall'estero'.

Anche nel caso di colpi inferti al nemico, la psicologia insegna che bisogna evitare di rendersi odiosi ai propri alleati e svalutarsi agli occhi dell'opinione mondiale.

In tempo di guerra bisognerà, con tutti i mezzi possibili, colpire, guastare, sconvolgere, sconcertare, abbindolare l'opinione pubblica nemica, quella in retroguardia e quella dei combattenti. Già von Clausewitz e gli altri teorici della guerra moderna cominciano a concepire la guerra come un aspetto della politica; ritengono che essa è praticamente vinta quando il nemico crede – a torto o a ragione –

che qualsiasi resistenza sarebbe inutile, in altri termini che l'effetto determinante delle stesse armi è quello psicologico.

## IL METODO

L'Arma Psicologica, tuttavia, si mostra con più ampiezza quando è rivolta alle popolazioni dei paesi occupati, ai detenuti e ai deportati delle prigioni e dei campi. Qui ogni sorta di privazioni, di ingiurie, di sevizie reputate opportune devono essere inflitte, senza che intervenga il minimo odio o la minima compiacenza nella crudeltà: è un trattamento le cui dosi devono essere misurate con precisione, finché la condizione ricercata sia ottenuta.

Sarà un utile espediente anche alternare minacce e promesse, dolcezze e pressioni. La puntura continua e impercettibile, l'abuso ridicolo e infamante sono preferibili ai più atroci supplizi. L'ideale sarebbe evitare qualsiasi effusione di sangue, toccare l'uomo nei suoi affetti, minacciarlo in rapporto ai figli, ai suoi compagni, infine pregiudicarlo nelle sue connessioni mentali.

Se il soggetto ha un carattere debole o è privo di convinzioni profonde, la cura sarà breve e poco penosa. (L'arte di trasformare, in due o tre sedute, un imbroglione, un ruffiano in informatore, uno spione in traditore è ben rodato in tutte le polizie del mondo.) Ma se l'uomo è saldo nella sua fede, bisognerà frantumarlo o piuttosto svuotarlo. In ogni caso, occorre mantenerlo in vita e servirsi di ciò che resta della sua apparenza.

E' così che nei processi sovietici che stupiscono il mondo si vedono gli imputati, ieri commissari del popolo o eroi di guerra, addossarsi 'spontaneamente' tutti i tradimenti e le concussioni richieste per legittimare i loro giudici.

Il grande affare dello psicologo è evitare di produrre martiri, non per scrupolo o pietà, ma per calcolo e coscienza professionale, poiché si tratta di una delle regole del suo mestiere.

I Cinesi, già celebri per la raffinatezza dei loro boia, con il progresso li hanno fatti rimpiazzati dagli psicologi. Hanno, per esempio, trovato il modo più ingegnoso e semplice per sbarazzarsi dei missionari cristiani: affidarli a custodi che impediscono loro di dormire. E' tutto. Lo sventurato prete, trasformato in un incubo ambulante, può allora essere esibito alla folla come se fosse una curiosità innocua o riprovevole all'occorrenza.

## PSICOLOGIA E DITTATURA

I dittatori moderni, siano essi comunisti o fascisti, hanno maneggiato l'Arma Psicologica con una forza e una destrezza senza pari. Il trionfo di Hitler, la demenza che egli ha saputo scatenare e mantenere nel suo popolo fino all'orlo dell'abisso, non si spiegano altrimenti.

## SERVIZI PSICOLOGICI DELL'ESERCITO FRANCESE

Gli ufficiali dell'Esercito Francese l'hanno ricevuta dai Cinesi. L'hanno subita e l'hanno vista all'opera nei loro campi di detenzione alla fine della disastrosa guerra d'Indocina. Ne sono tornati colmi d'orrore e di meraviglia, con il pruriginoso bisogno di fare altrettanto.

La guerra d'Algeria o piuttosto, come la si chiamava allora (per ragioni chiaramente psicologiche), la 'pacificazione' fornisce loro la materia prima: un intero popolo da riconquistare. I servizi psicologici furono istituiti, centri di studio avviati. Corsi di psicologia completarono l'istruzione dei giovani funzionari e tirocini quella dei veterani. Brochures 'strettamente confidenziali' circolarono.

Se l'effetto delle prime applicazioni sembrò confuso, la ragione è forse perché, come diranno i maliziosi, risulta maldestro far penetrare tante astuzie e sottigliezze sotto un berretto; o forse perché gli psicologi non avevano tutto in pugno e i partigiani delle maniere forti ostacolavano il loro lavoro. E' bene ricordare che sette anni di sperimentazioni sulla popolazione autoctona sono sfociati in una

disfatta psicologica notevole, anche sugli sfortunati che vivevano soltanto delle distribuzioni e degli interventi dell'esercito, argomenti comunque complessi.

Gli psicologi hanno però goduto della loro rivincita a partire dallo scoppio della seconda guerra d'Algeria. Bisogna sapere che i capi e gli animatori dell'OSA (Organizzazione dell'Esercito Segreto) sono degli specialisti della psicologia offensiva e difensiva. Algeri e Orano forniscono in questo momento prove eccellenti dell'efficacia di questa istituzione.

## LE ORIGINI BORGHESI DELLA PSICOLOGIA

Quasi tutti i tratti caratteristici dei regimi totalitari hanno origine nel sistema capitalista e liberale: l'Arma Psicologica non fa eccezione.

Questo sistema entra in vigore il giorno in cui un fabbricante per moltiplicare la produzione, eliminare i suoi concorrenti, dare scacco alle rivendicazioni della sua manodopera in eccesso, pensa bene di corrompere un esperto. La chimica, la fisica, la meccanica furono da allora vincolati ai bisogni della fabbrica, introducendovi i vantaggi del fuoco, del fulmine e delle rivoluzioni, così che il mondo ne fu trasformato.

Ma restava la cupola dell'edificio, il Commercio, senza il quale tutto si blocca. Il commerciante ingaggiò lo psicologo, come pure l'economista, il sociologo e lo statistico: ne risultò una tecnica scientifica e un'industria-chiave: la Pubblicità.

La materia prima della pubblicità è la distrazione pubblica.

I due trattamenti a cui sottoporre questo impasto sono l'Attrazione e la Ripetizione.

Innanzitutto colpire l'orecchio, agganciare l'occhio al passaggio, suscitare la curiosità oziosa: colori sgargianti, immagini piacevoli, motti brevi come grida di guerra, segni semplificati come blasoni. Divertire, intrigare, variare, ma poco, essendo la banalità ciò che per definizione piace alla massa.

Ma soprattutto ripetere, senza alcun timore di superare ogni misura e generare noia. Un'impresa di sapone, che aveva sommerso la Gran Bretagna con i suoi annunci, immaginando la propria etichetta insediata una volta per tutte presso le case di tutti gli Inglesi degni di rispetto e che si lavano, decise di ridurre per metà le spese di pubblicità. Anche le vendite si dimezzarono quello stesso anno.

## SEGRETI DEL MESTIERE

Quanti cercano di colpire la distrazione in mancanza di una protezione, hanno fatto scoperte curiose ed inquietanti.

Una frase regolarmente ripetuta all'orecchio di un soggetto addormentato gli ritorna nei giorni successivi durante la veglia. Poiché ne ignora l'origine, finisce per scambiarla per una sua scoperta o addirittura per la sua opinione.

L'orecchio, infatti, non può chiudersi o rivolgersi altrove come l'occhio. Eppure è oggi dimostrato che in pieno giorno l'occhio aperto può trovarsi penetrato a sua insaputa. Occorrono, nessuno lo ignora, alcuni secondi perché un'immagine sia percepibile sullo schermo. Si è fatta allora scorrere durante un film qualunque un'immagine estranea, ma così rapida da non affiorare sulla superficie del visibile. Interrogando in seguito gli spettatori è stato possibile constatare che questa immagine era stata registrata nella loro memoria senza alcuna percezione della penetrazione avvenuta attraverso i loro occhi.

## DALLA PUBBLICITÀ ALLA PROPAGANDA

Quando si possiede il mezzo sicuro per indurre a preferire un prodotto ad un altro, nulla impedisce di servirsene per far prevalere un'opinione, far trapelare una falsa notizia, un falso allarme, una falsa speranza, una calunnia. [...]

Vediamo qui il passaggio dall'economico al politico. Tanto più che la politica liberale è il regno della concorrenza e del rincaro.

Eppure, tanto nella politica, quanto nell'economia liberale, gli abusi e le menzogne, che comunque sovrabbondano, trovano un correttivo proprio nella concorrenza; non che due menzogne contrarie facciano la verità, né che gli impostori in lotta generino armonia, ma la cacofonia, la disputa, l'agitazione, il vano rumore, la reciproca denigrazione e la volgare bruttezza che ne risultano, provocano solo uno sfogo cutaneo e una febbre benigna.

Il male diventa grave e senza rimedio nel regime totalitario quando il partito unico soggioga e arruola i pubblicitari, i giornalisti, gli psicologi e mette l'arma psicologica nelle mani della polizia e dell'esercito.

### TRATTAMENTO DA CANI E MIGLIORE DEI MONDI

E' ora il momento di parlare di altre fonti scientifiche meno innocue: gli esperimenti di Pavloff sui cani. Si presenta ad un cane adeguatamente affamato un pezzo di carne appetitoso; muove la coda e si lecca i baffi; a questo punto, gli si rilascia sul dorso una scarica elettrica che lo fa urlare di sorpresa e di dolore. Si ripete più volte la manovra. Dopo di che si potrà fare a meno della scarica, basterà presentargli la carne per provocare in lui orrore e spavento.

Su questo principio si basa la facoltà di guastare tutte le reazioni naturali e rimpiazzarle con altre a volontà. Si tratta dei 'riflessi condizionati': il termine è già passato nel linguaggio corrente, in attesa che la pratica entri nei costumi.

Aspettano di 'mettere in condizione' i popoli, i bambini a scuola, quanti sono nella culla e persino coloro che devono ancora nascere, cominciando da un trattamento razionale del seme e dell'ovulo. Si spera così di produrre delle razze nuove con margini di successo dall'alto valore statistico. Huxley nel suo 'Brave New World' si diverte con questo tema di fantascienza.

La disintegrazione nucleare è di poco meno spaventosa.

### PSICOLOGIA E NON-VIOLENZA

L'Arma Psicologica ottiene la vittoria con il più grande risparmio di brutalità e sofferenza. Suo fine è ottenere l'acquiescenza dell'avversario e, se possibile, la sua collaborazione. Se questa definizione è esatta, essa si confà anche alla Non-violenza. Si badi bene a non protestare rispondendo che la psicologia così applicata è un mezzo di guerra, perché anche la non-violenza è un'arma.

Ciò detto, si tratta di due cose non solo diverse, ma inconciliabili.

La Non-violenza è un valore religioso e tradizionale, la messa in pratica della forza dello Spirito.

L'Azione Psicologica è una tecnica derivante dalla Scienza Moderna. Come tutte le altre tecniche moderne, essa è, come si dice, neutra. Per tradurre chiaramente questo termine ambiguo, diciamo: amorale e indifferente alla verità. Coloro che la hanno elaborata rifiutano qualsiasi responsabilità rispetto all'utilizzo che se ne può fare: la mettono al servizio del miglior offerente.

Gandhi chiama la Non-violenza Satyagraha o Fedeltà alla Verità. *"Non-violenza e verità – afferma – sono una stessa cosa, il dritto e il rovescio della stessa medaglia"*.

Ben lungi dal considerare la non-violenza una tattica applicabile a qualsiasi causa, il gandhiano rifiuta di intromettersi in una faccenda se vi si trova o introduce qualcosa di sospetto o equivoco. Per il Non-violento la peggiore violenza è la violazione della verità.

Crede nell'efficacia del suo metodo, ma sa che questa efficacia dipende dal fatto che lo spirito di giustizia lavora nel fondo di ogni uomo buono o cattivo, amico o nemico, in base alla forza della giustizia e non alla propria abilità.

Egli sa altresì che non è degno di diventare uno strumento della giustizia. Comincia dal riconoscimento delle proprie impurità e dalla confessione dei propri torti pubblicamente, al cospetto del nemico. Ecco ciò che lo pone all'estremo opposto delle fanfaronate della propaganda, tanto quanto delle bassezze della cosiddetta 'autocritica'.

Per lo Psicologo, come per gli altri materialisti, la verità non ha altre prove se non il potere che ne risulta per colui che la custodisce: io so manipolare le forze della natura come voglio, constata: non voglio saperne più nulla; il resto è speculazione, letteratura, fantasticherie mistiche! Anche l'opinione della massa è una forza della natura; chiedo allora alla Scienza Psicologica di insegnarmi a manipolare questa forza, imponendo alla massa le verità che mi convengono.

Per il Non-violento il rispetto della persona umana, della sua coscienza, è primordiale, al punto da rispettare l'avversario che non rispetta se stesso, rivolgendosi instancabilmente alla sua coscienza, che appare cieca e sorda. La sua speranza è il risveglio della coscienza nell'avversario e la conversione. La vittoria e l'ottenimento di ciò che è giusto sarà il risultato probabile e desiderato di questa conversione, non il fine. Non si tratterà nemmeno di vittoria, ma di riconciliazione.

Per lo Psicologo la persona umana non conta. E' la massa e il numero che contano. La persona è una quantità trascurabile. Realizzazione, elevazione dell'anima non entrano nel calcolo. D'altronde, l'anima esiste? Domanda lo psicologo<sup>2080</sup>.

Per lo Psicologo la coscienza è un riflesso e la libertà un'illusione. L'uomo è ciò che le circostanze determinano. I suoi pensieri e i suoi atti sono la risultante delle spinte che riceve dall'esterno. Per esserne sicuri, basta modificare le condizioni da una parte e consultare le statistiche dall'altra. Le eccezioni sono da inserire nel conto degli accidenti, delle perdite e delle spese straordinarie.

Per il Non-violento la coscienza è luce, non riflesso; la libertà, segno di vita e spirito, è sacra. Essa deve poter essere rispettata quando esiste e incentivata laddove manca. Egli forza il nemico ad una sola cosa: a riflettere, a uscire dalla distrazione e dall'accecamento, a tendere verso l'evidenza. Non vuole che gli si arrenda suo malgrado, che si allinei al proprio fianco per l'incapacità di resistere alle pressioni o ai travolgimenti. Rifiuta qualunque alleato, qualunque seguace che non abbiamo ben soppesato i rischi, preso le sue risoluzioni, dimostrato la sua fede.

Lo Psicologo ha la funzione di eliminare gli ostacoli che la coscienza morale può opporre agli ordini del Potere se egli serve il Potere, della Rivoluzione se serve la Rivoluzione. La Non-violenza ha come proposito quello di rafforzare l'obiezione di coscienza contro qualunque tirannia, di toccare la coscienza del tiranno in maniera tale che essa stessa sia d'ostacolo alla sua tirannia.

L'Azione Non-violenta è efficace quanto l'azione psicologica. Ma l'azione psicologica si vanta di essere efficace di per sé e per qualunque causa.

L'onore della Non-violenza risiede nel fatto che senza una buona causa essa non sussiste.

La Non-violenza, infatti, insegna a non separare mai i fini dai mezzi, a non giustificare i cattivi mezzi invocando la bontà della causa. La sua efficacia dipende interamente dall'accordo fra mezzi e fini. Essa insegna che un giusto fine deve essere abbinato a giusti mezzi e che il mezzo più giusto è obbligare il nemico ad elevarsi fino allo spirito di giustizia.

## L'ARMA PSICOLOGICA È INVINCIBILE?

L'Arma Psicologica è invincibile? La Non-violenza è capace di resistervi?

---

<sup>2080</sup> Il significato etimologico del termine 'psicologia' è: scienza dell'anima.

L'Arma Psicologica è la scienza del bluff, ma si tratta di un bluff scientifico.

Essa fa parte di quel bluff ancora più grande per mezzo del quale si fa credere che la scienza moderna sia infallibile, la tecnica inespugnabile e inevitabile.

Tuttavia, non vi è nulla di più sicuro che l'evidenza per cui tutte le nozioni più basilari del positivismo nel secolo scorso si siano dissolte. Non vi è alcun motivo per pensare che le grandi teorie escogitate in questi ultimi trent'anni non saranno considerate nel prossimo secolo come puerili e datate.

Sapere vuol dire anche conoscere i limiti del sapere. Chiunque rifletta riconosce la precarietà delle conoscenze umane.

Ancor di più quando l'oggetto di una scienza oggettiva non è un oggetto, ma un soggetto.

Il soggetto osservato oggettivamente non è studiato se non dall'esterno e in superficie.

Non potrebbe essere conosciuto dall'interno se non attraverso un lavoro su se stessi, disciplina che non ha nulla a che fare con la scienza moderna, ma che è nota come saggezza e autocontrollo.

E' da qui che scaturisce la Non-violenza, mentre la Psicologia armata discende dall'altra.

L'uomo distratto, incostante, incosciente, dissoluto, senza direzione, senza principi, i cui impulsi sono non soltanto incontrollati, ma persino sovrecitati da ogni sorta d'artificio: costui è fra tutti il più vulnerabile all'azione psicologica. Purtroppo, rappresenta la maggioranza.

Il successo del metodo su tutte le folle d'Oriente e d'Occidente è stato, quindi, immediato, incredibile, spaventoso.

Ma sfruttare la distrazione, l'inconsistenza, l'apatia gregaria, è costruire sulla sabbia. Basta che la pressione si rilassi un solo istante, che il vento soffi e il castello di sabbia si dissolverà. Il minor incidente provocherà sommovimenti e ribaltamenti impreveduti.

Ricordo di aver visitato il mio paese tra due viaggi, al tempo in cui il fascismo imperversava, e di aver guardato i bambini della scuola in camicia nera brandire dei piccoli fucili, che non erano affatto giocattoli. Li guardavo con un'estrema pietà, immaginandoli ormai perduti, segnati per sempre dalle mortali stupidaggini che erano loro inculcate giorno dopo giorno. La guerra ha travolto tutto. La nuova generazione non ne conserva alcuna traccia. Tante iattanze, imposture, menzogne furono sprecate in pura perdita.

Un amico di ritorno dalla Russia, il quale parla russo, mi ha detto: *“Si immagina difficilmente il prestigio di cui gode l'Occidente in Unione Sovietica. A furia di presentare il regime capitalista come uno spaventapasseri, vantandosi di poter accostare presto le condizioni dell'operaio russo a quelle dell'operaio europeo o americano, la propaganda è riuscita a far intravedere agli ingenui il nostro mondo come un paradiso. Che delusione per loro se, calando la cortina di ferro, ci vedessimo tal quali siamo!”*.

Come proteggersi dall'azione psicologica si deduce, credo, da quanto precede.

Attraverso la conoscenza di sé, il possesso di sé, la vita interiore, la vigilanza, il raccoglimento, la concentrazione mentale, la resistenza agli impulsi, alla distrazione. Per mezzo del consolidamento della fede, nel senso universale del termine: fede nella verità che 'è' anche se nessuno la 'sa', nella giustizia, nella carità, in quei valori che non dipendono dal numero di credenti, ma da cui sia coloro che credono, sia coloro che non credono dipendono; nella certezza che quanto non è verità risulta solo un'ombra passeggera.

Un po' di psicologia, comunque, non rovinerà granché, ammesso che si circondi di prudenza, esperienza di vita, attenzione rispettosa all'umano e non di curve statistiche o dell'osservazione di cani torturati.

(Testo tradotto dall'originale in lingua francese)

## **ALLEGATO N.10**

### **Laboratorio di politica non-violenta**

Da: Jo Pyronnet, *Un laboratorio per una politica non-violenta*, Nouvelles de l'Arche, anno XIX, n. 5, febbraio 1971; pp. 70-77.

#### **SCUOLA DI NON-VIOLENZA**

L'Arca, fondata da Lanza del Vasto, é innanzitutto una scuola di non-violenza. I suoi gruppi di Amici e i suoi Alleati sono sparsi attualmente in giro per la Francia e in quattro continenti. La comunità-madre, insediata a nord dell'Hérault, riceve ogni anno a vario titolo diverse migliaia di tirocinanti da ogni parte del mondo. Lanza del Vasto passa gran parte del suo tempo a condurre conferenze o a scrivere libri sulla non-violenza. I suoi compagni non sono da meno. Una comunità si trova nel 'Terzo Mondo'; una casa di compagni opera nella periferia di Lione, altri progetti sono in corso o in via di valutazione. Attraverso le sue molteplici realizzazioni, persone di tutte le età, di qualunque estrazione o paese, giunti all'Arca per i motivi piú disparati, scoprono la non-violenza.

L'Arca partecipa direttamente o indirettamente a diverse azioni non-violente in corso. Durante la guerra d'Algeria, queste azioni erano coordinate attorno ad un asse e tema centrale, animate su scala nazionale da una squadra a tempo pieno di volontari, i piú anziani e navigati dei quali erano quasi tutti collegati all'Arca. Da allora, essendo scomparsa l'azione centrale, l'iniziativa è stata lasciata ai gruppi locali: alcuni si sono dissolti, altri si sono costituiti in connessione o meno con l'Arca. Noi abbiamo sempre invitato i gruppi d'azione ad avviarsi al di fuori degli Amici dell'Arca, per non disturbare quanti possono avere riserve e opposizioni ai vari orientamenti. L'Arca, comunque, si interessa a tutte le azioni non-violente, anzi talvolta le conduce essa stessa e le propone ai suoi amici; si sforza così di rispondere positivamente a qualsiasi richiesta di sostegno.

#### **NON-VIOLENZA POLITICA...**

Se l'Arca è una scuola di non-violenza, se coinvolge sempre piú persone in tutto il mondo, è perché essa stessa è un'azione continua. Si tratta di una contestazione permanente e globale della nostra società, della testimonianza che altre direzioni sono possibili e necessarie. Essa è l'espressione concreta di un'analisi sociale e di una visione politica coerente con i principi non-violenti. È una forma di vita in cui si sperimentano strutture sociali non-violente. Oggi tutti coloro che sono orientati all'azione si rendono conto che è impossibile sollevare una questione su un punto preciso senza



inserirlo in una visione d'insieme. Gli obiettori di coscienza sanno ora che la loro condotta non deriva da un mero orientamento personale di coscienza che li metterebbe in opposizione con l'esercito, ma che questo atteggiamento ha necessariamente un significato politico da assumere pienamente. L'azione non-violenta non può più essere soltanto l'azione di una coscienza generosa che si ribella dinanzi a qualsiasi o specifiche ingiustizie. Essa deve iscriversi in una visione d'insieme della società da costruire, in un piano d'azione teso a realizzare tale visione. I non-violenti sentono profondamente questo bisogno. Hanno il loro principio d'azione e la loro spiritualità, ma non hanno né un'analisi sociale, né una visione politica in accordo con questi principi. È per questo che credono di dover inserire la loro azione in una politica estranea ai loro principi, sperando di farla deviare verso la loro ricerca. Certamente, questo atteggiamento non è privo di valore o efficacia, a condizione però che esso sia assunto in piena coscienza della distanza e dell'opposizione tra l'azione non-violenta e la politica che serve di supporto. Allo stesso modo, piuttosto che unirsi ad un piccolo gruppo di obiettori di coscienza che sembrano isolati, si sceglierà di svolgere il proprio servizio nell'esercito, per restare a contatto con i propri simili e cercare di portare una testimonianza di umanità all'interno di un'istituzione di cui si considerano le modalità d'azione disumane, di denunciare uno scandalo o un'ingiustizia, di combatterli con mezzi giusti, senza mai richiedere a nessuno di essere non-violento, né pretendere di esserlo totalmente. La non-violenza si caratterizza, comunque, per l'accordo tra mezzi e fine. È per questo che i non-violenti non possono confondere la loro causa con quella dei gruppi politici che rifiutano questa unità, anche se hanno in comune la ricerca di una giustizia autentica.

### ... O POLITICA NON-VIOLENTA

Certamente qualsiasi politica che si dichiara al servizio dei poveri, degli sfruttati, dei disprezzati gode del nostro favore. In effetti, sappiamo che la peggior violenza è quella che non si dichiara tale e che, nascosta sotto il manto della giustizia, della legge o dell'ordine stabilito, organizza uno stato permanente di violenza ed oppressione più letale in un solo giorno di tutti i crimini sanzionati nei tribunali nel corso di un secolo. Martin Luther King ha sottolineato con forza che la buona coscienza e gli inviti alla pazienza dei bianchi liberali erano un ostacolo più grave alla sua lotta per la giustizia che la violenza del Klan razzista. Analogamente, i non-violenti possono, ad esempio, interessarsi al socialismo – ma a quale? – benché questo termine sia ancora più ambiguo che quello di non-violenza. Infine, certi gruppi politici riconoscono volentieri la non-violenza come una testimonianza rispettabile, come un mezzo valido fra altri, ammesso che non contesti la violenza che essi considerano giusta. Considerate quella dell'ordine costituito se si tratta di gruppi di destra o di quella rivoluzionaria se si tratta di gruppi di sinistra. Non ci sentiamo soddisfatti da un'adesione a questi gruppi, le cui proposizioni somigliano a quelle che Costantino fece in passato ai Cristiani. Accettando questa alleanza, i Cristiani pensavano di darsi dei mezzi di loro scelta. Ci misero molto tempo per percepire che questi mezzi, che credevano di poter controllare, avevano di fatto totalmente falsato la loro spiritualità e i loro stessi obiettivi. Tutto ciò mette in risalto la necessità per i non-violenti di definire una politica realmente coerente con i loro principi. L'Arca può apportare degli elementi a questa indispensabile ricerca. Chiaramente la sua esperienza è molto limitata, il suo modo di vita non è immediatamente generalizzabile nel nostro mondo. Essa resta comunque un laboratorio in cui tutte le dimensioni della vita sono sottoposte ai principi non-violenti, in cui si sperimentano da ventidue anni istituzioni non-violente. A questo titolo, essa può dare un contributo speciale alla ricerca di una politica non-violenta. Non è questa la sede per un simile studio, possiamo solo presentare alcuni aspetti di questa esperienza di vita sociale per concretizzare le questioni relative ad una politica non-violenta.

## UNA STRUTTURA SOCIALE DI CONDIVISIONE

L'Arca è, in primo luogo, la comunità totale in cui si affrontano le esigenze quotidiane della non-violenza. Non ci si può permettere di farne solo un tema di riflessione o un ideale rivoluzionario. La condivisione deve essere vissuta non solo nell'entusiasmo di un incontro passeggero, di una riunione, di una sessione, di un campo o di un ritiro, ma anche nella continuità della vita quotidiana con la sua monotonia e la sua novità, le sue ombre e le sue luci. Se cerchiamo di sfuggire a queste esigenze della non-violenza quotidiana o di farne a meno, la comunità perde qualsiasi realtà e vita autentica. Allo stesso modo, essa ci costringe a riconoscere quanto la non-violenza sia per noi lontana ed estranea, in ogni caso, sempre da riscoprire. Storicamente, l'azione non-violenta si trova legata alla comunità ed è sempre sviluppata a partire da essa. È significativo, ad esempio, che i cristiani riscoprano allo stesso tempo l'una e l'altra dal momento in cui tentano di ritrovare la purezza dei primi secoli della Chiesa o semplicemente una vita veramente evangelica. Non si tratta di ridurre l'intera politica non-violenta al fatto comunitario, ma qualsiasi politica che intende costruire la società non più sul profitto e sulla concorrenza, ma sul dinamismo di una libera volontà di condivisione e di una comunione autentica, dovrà riconoscere nella comunità una struttura sociale di base. Grazie ad essa, i non-violenti potranno, a differenza di tutti i politici, evitare di incentrare la loro azione politica sulla presa di potere, ma al contrario insegnare alle persone a controllarla e a farne a meno. Non si potrà neanche fare a meno di studiare le diverse forme di comunità, il suo ruolo nel contesto sociale e le condizioni che ne favoriscono la fioritura, la sopravvivenza e lo sviluppo. Molte persone vengono all'Arca prima di tutto per vedere un'esperienza comunitaria nata nel mondo d'oggi, che sembra aver superato la soglia dell'adolescenza.

## UN'ECONOMIA DECENTRATA

Il carattere più evidente di questa comunità è la sua contestazione concreta della società dei consumi, il suo rifiuto di partecipare agli abusi della nostra società e specialmente al suo sistema economico. La non-cooperazione costituisce la base di qualsiasi strategia non-violenta, l'Arca ne è un esempio permanente. Ciò fa sì che siamo frequentemente tagliati fuori dal mondo – ma da quale mondo siamo tagliati con la nostra economia di sussistenza autarchica? – D'altronde la nostra indipendenza economica resta relativa e ciò fa sì che ci sia rimproverata al contempo la non-cooperazione e la nostra incapacità di realizzarla perfettamente in tutti gli ambiti. Essa resta comunque la nostra principale 'forza di impatto'. Per suo tramite e malgrado i nostri limiti, delle questioni fondamentali sono sollevate. L'economia moderna è sempre più centralizzata e specializzata, l'uomo è così ritagliato, ridotto all'anonimato e gettato interamente in una specialità che lo squilibra tanto più che esso è più geniale nella sua specialità. D'altronde, la distanza si approfondisce sempre più tra produzione e consumo, essendo il legame rifatto ora attraverso la fede nel più grande profitto, ora con una regolamentazione autoritaria e delle sanzioni economiche, ora con un miscuglio dei due, come è il caso più frequente tanto nel regime socialista, quanto in quello capitalista. La chiave dell'economia è nella natura di questo nesso tra produzione e consumo. Per risolverlo al meglio, bisogna ridurre al minimo lo scarto fra i due, tra il braccio che lavora e la bocca che mangia. Quando i bisogni primari sono assicurati da un lavoro comunitario ciascuno sa perché e per chi lavora e può misurare il peso dei suoi bisogni su se stesso e sui suoi fratelli. Tutte le ricerche su una difesa nazionale non-violenta presentano questa decentralizzazione come una condizione indispensabile alla resistenza non-violenta. Essa ha anche il suo valore per una resistenza armata. È certamente una delle ragioni che ha permesso al Vietnam del Nord di resistere allo scatenamento distruttivo della potenza americana. Qualsiasi politica non-violenta dovrà tenerne conto.

## UNA RIVOLUZIONE ECONOMICA

È una ragione sufficiente per ostinarsi, alla fine del ventesimo secolo e in un paese che si pretende il vertice della civiltà, a filare all'arcolaio, a tessere a mano, ad arare con i cavalli, a cuocere il proprio pane e a riscaldarsi con la legna..., a illuminare con le candele? Perché questo rifiuto sistematico del progresso tecnico?

- Per denunciare l'imperialismo della tecnica industriale e proclamare, come tutti cominciano a scoprire, che l'industria sta inquinando irrimediabilmente l'aria, la terra e l'acqua.

- Per denunciare la pretesa di umanizzare la macchina e di metterla al servizio dell'uomo, allorché si comincia a organizzare il mondo in funzione della macchina; è altrettanto illusorio che pretendere di umanizzare la guerra. La macchina non è né malvagia in sé, né immorale, essa è semplicemente meccanica e quindi disumana, il che può essere molto più grave.

- Per ricordarsi che l'industria si è costituita nel diciannovesimo secolo grazie al saccheggio dei paesi coloniali e si sviluppa oggi sulle rovine delle nostre campagne e del Terzo Mondo, schiacciando coloro che non possono o non vogliono porsi al suo ritmo.

- Per contestare la necessità di arricchirsi per essere felici e poter aiutare gli altri; per contestare la necessità della ricchezza e della potenza tecnica, per risolvere i problemi della società umana. La nostra civiltà ha creduto di promuovere l'umano accumulando i mezzi di potenza; essa è riuscita soltanto a moltiplicare, aggravare e complicare i suoi problemi dando loro delle proporzioni gigantesche.

- Per attestare che è possibile essere felici, avere il proprio risveglio umano e spirituale attraverso condizioni di vita semplici e mezzi tecnici 'sotto-sviluppati', così da comprendere meglio la mentalità dei nostri fratelli più diseredati del Terzo Mondo, senza partecipare al loro sfruttamento e realizzando con loro una cooperazione fraterna.

Certamente la società di consumo, lo sviluppo industriale e la concentrazione urbana costituiscono un fatto. Una politica non-violenta non può ignorare questo fatto, né che esso comporta un'alienazione dell'uomo e che il progresso deve essere ricercato in un'altra direzione e a partire da un'altra forza. La rivoluzione deve estendersi perciò anche a quest'ambito.

## UNITÀ E SENSO DELLA VITA

Il primo e principale carattere della vita dell'Arca, della sua prospettiva rivoluzionaria, è la sua unità. La stragrande maggioranza delle persone oggi ha una vita familiare, sentimentale, intellettuale, professionale, - e la lista potrebbe proseguire! - alcuni anche una vita politica o religiosa. Ciascuna di queste vite ha le sue leggi, il suo sistema di valori indipendente. Queste vite sono tutte preconfezionate, vi si entra come si indossa un costume, sono dei meccanismi già predisposti in cui vi è solo da funzionare in base al proprio personaggio. Si sia concierge, professore o presidente della repubblica, ci si trova in una certa situazione che ha la sua logica propria. Si può cercare di dare un senso a questa meccanica, ma il senso è sempre in ritardo sulla logica della situazione; alla fin fine è la goccia d'olio che impedisce alla macchina di esplodere. Al crocevia di tutto ciò, l'Arca è un luogo in cui alcune persone costruiscono il proprio modo di vivere in funzione del significato che intendono dargli. Così, vi è sin dall'inizio una unità profonda tra la loro situazione e la loro vocazione, tra ciò che dicono e ciò che fanno e credono. Molte persone che rifiutano abitualmente qualunque rito o espressione religiosa ci confessano che le preghiere non le preoccupano "*perché qui si armonizzano con tutto il resto*". A che pro, supponendo che ciò sia possibile, costruire un mondo senza guerra e persino con una giustizia egualitaria, se l'obiettivo è una società di robot e burattini? La società capitalista e la società socialista, infatti, si somigliano tanto più che esse raggiungono un livello economico simile. Nell'una e nell'altra, tutta la vita sociale è organizzata mediante la vita economica e questa stessa è fondata su una regola comune, la ricerca del più grande rendimento.

L'una e l'altra dimenticano praticamente che *"l'uomo non vive soltanto di pane"*, ma prima di tutto del senso che dà alla sua vita; *"la parola che esce dalla bocca di Dio"* non ha nulla a che fare in un mondo che non ha altro senso se non produrre di più e più rapidamente. Se bisogna attendere per cominciare a vivere, la fine del lavoro o della settimana, i congedi o la pensione, la pace e la giustizia hanno ancora un qualche interesse? La mia vita non può avere alcun senso se l'essenziale della mia attività quotidiana è organizzata, programmata e pianificata su scala nazionale. Il senso della mia vita non è più in un'autonomia e un'indipendenza che implicano isolamento e solitudine. Questo senso non può essere scoperto e vissuto se non in una relazione ravvicinata insieme agli altri. La comunità è il luogo in cui posso costruire la mia vita in relazione con altri umani, ma solo se questa comunità non è essa stessa 'programmata' da un'istanza superiore, se è abbastanza forte da sottrarsi al condizionamento circostante e capace, conservando la sua specifica personalità, di instaurare dei rapporti con gli altri e con altre comunità.

(Tradotto dall'originale in lingua francese)

## ALLEGATO N.11

### Il governo di una comunità

Da: Pierre 'Mohandas' Parodi, *Il governo di una comunità*, in: *Nouvelles de l'Arche*, anno XXXVIII, n. 4, marzo-aprile 1990; pp. 106-110.

Le due principali fonti di violenza sono l'accumulazione di ricchezze e il desiderio di esercitare un potere sul prossimo. La seconda è forse ancor più pericolosa della prima, giacché resta piuttosto latente nella nostra società. Essa, tuttavia, non può essere ignorata da quanti vogliono ri-costruire la propria vita in coerenza con la non-violenza. Resta comunque temibile, in quanto tocca tendenze inconsce.

Shantidas, uomo impregnato di libertà, provava orrore verso il potere che un umano può vantare su un suo simile. Egli distingueva, tuttavia, tra il potere distruttivo e l'aiuto che ciascuno può ricevere o dare, anche detto 'autorità'. Il senso etimologico della parola è, d'altronde, 'far crescere'. Chiunque di noi può assistere la crescita di qualcun altro. Avrà allora autorità sull'altra persona, pur senza esercitare una dominazione. Nell'educazione, per esempio, i genitori hanno autorità sui loro figli, ma senza violenza. Questa può sostanziarsi se non si rispetta la libertà del bambino e si genera una perdita di autonomia. Qualsiasi sistema educativo affronta la tentazione di diventare autoritario. Possiamo osservare come le concezioni autoritarie di tipo napoleonico della scuola e della famiglia, sono in costante riemersione. Esse sono distruttive e fomentano reazioni aggressive.

All'estremo opposto, il lassismo e l'assenza di autorità conducono al medesimo risultato: il bambino si ritrova in un clima di insicurezza e manifesta nuovamente l'aggressività. L'attitudine non-violenta in materia di educazione consiste appunto nell'essere presenti, nel prestare attenzione al bambino. In tal modo, anche quando l'educatore si oppone a quest'ultimo, lo fa nel rispetto, senza desiderio di prevalere o dominare su nessuno. In questo quadro, si avrà una costrizione scevra da violenza.

Il non-violento deve discernere fra l'atto malvagio e la persona che lo compie; deve impedire l'azione negativa senza sconfiggere nessuno. In ambito educativo, l'essenziale è persuadere il fanciullo, in primis attraverso l'esempio. La formula secondo cui il non-violento cerca di costringere e non di convincere è inaccettabile. L'individuo non-violento deve certamente neutralizzare il male,

ma anche convincere la persona senza sconfiggerla: i due aspetti sono inseparabili. Una costrizione verso qualcun altro è accettabile e spesso necessaria, ma essa sarà non-violenta solo se rispettosa della vita e della dignità, accompagnata da uno sforzo di convinzione.

Purtroppo il nostro sistema educativo è un sistema competitivo e repressivo che insegna ai bambini come prevalere gli uni sugli altri. La competizione recide la comunicazione vera tra di essi, preparandoli ad una società di concorrenza. La repressione taglia la comunicazione tra le generazioni. Questi due dati creano isolamento, fonte di angoscia, giacché siamo fatti per comunicare con gli altri. Questa angoscia si manifesta in una società con tassi di suicidio, alcolismo e tossicomania.

Emmanuel Todd ha messo in luce la correlazione tra queste strutture angoscienti e le strutture familiari. Ha mostrato che alla vigilia della prima guerra mondiale, le strutture familiari autoritarie erano al loro apogeo in Francia e Germania. In quegli anni, i tassi di suicidio e di alcolismo hanno raggiunto livelli mai registrati in seguito. In fin dei conti, il tranquillante più efficace per uscire dall'angoscia fu la guerra: nel corso del conflitto sono state dimenticate le gerarchie, le distinzioni sociali e le concorrenze. Fu il tempo della sacra unione. È risaputo in psichiatria che alcuni malati, per uscire dalla loro angoscia, creano o fantasticano su situazioni drammatiche.

I sistemi educativi repressivi conducono al militarismo. Creano un immaginario con una coerenza interna, ma disconnesso dal reale. Si tratta allora di una schizofrenia generale, oppure della sua forma più leggera, stabilizzata, socializzata, con una tendenza all'esclusione e un'alterazione del senso della libertà. Le persone educate in questo sistema si sentono sicuri negli assetti gerarchici in cui tutto è regolato in anticipo: l'obbedienza agli ordini, la pensione. Sono individui che al di fuori delle amministrazioni o del sistema militare si trovano molto a disagio. Alla base di questo sistema si trovano i rapporti di dominazione e la valorizzazione del potere degli uni sugli altri. [...]

La vita in comunità non immunizza da questa tentazione. Una persona può servirsi di tutto per dominare sugli altri: del suo carattere, dei suoi difetti, della sua malattia, delle sue virtù, della sua competenza e persino della sua preghiera. Il desiderio di prevaricazione può apparire tanto nel responsabile, quanto negli altri membri. All'Arca, la manifestazione della 'molecola del capo' è combattuta in diversi modi. Nelle comunità il responsabile non sale su alcun trono. Non ha segni distintivi, né vantaggi particolari. Non gli spetta comandare, bensì preservare l'unità prevedendo i conflitti, indicando le riunioni necessarie, consultandosi. Partecipa agli stessi lavori di tutti gli altri. Non esiste distanza fra lui e i suoi compagni; le decisioni sono prese all'unanimità.

Se anche sussiste un pericolo di autoritarismo, sul quale restiamo vigili, quello di lassismo è altrettanto reale. Il responsabile può essere tentato di lasciar andare le cose senza intervenire, finché i conflitti si avvelenano.

Da parte loro, gli altri membri della comunità possono esercitare un blocco sistematico per esprimere il loro potere oppure scegliere l'obbedienza eccessiva, che è rifiuto di responsabilità: 'Fate ciò che volete', 'Ditemi ciò che bisogna fare'. Questo in genere non impedisce critiche ulteriori. Ma una comunità adulta sventa molto rapidamente questo genere di comportamento.

Nella nostra comunità il modello da imitare non è più colui che comanda, né colui che obbedisce. Nessuno desidera essere responsabile. Non si sgomita. Il responsabile cambia ogni tre o quattro anni: non è una posizione gratificante, ma un servizio. Tutti possono essere responsabili ed è molto utile che ognuno ricopra tale ruolo; la sua visione dei problemi allora cambierà. Il suo ruolo consiste innanzitutto nel preservare l'unità, evitare che i più deboli siano schiacciati, dare la parola a tutti. Le donne hanno esattamente la stessa importanza degli uomini e sono spesso loro ad assumersi le responsabilità.

Nel nostro sforzo di liberarci dalla dittatura economica attraverso la vita semplice e la condivisione, dalle strutture di dominazione con il servizio reciproco, noi seguiamo i consigli evangelici. 'Siate

sottomessi gli uni agli altri' (Ef. V/21) e 'Non si tratta di coprirvi di vergogna per risollevare gli altri, ma di ristabilire l'uguaglianza' (2Cor. VIII).

Tale atteggiamento di condivisione è costitutivo della non-violenza gandhiana. Essa è all'opposto rispetto agli atteggiamenti di dominazione e arricchimento inseparabili dalle armi. Se la non-violenza è resistenza alle forze di distruzione, essa è anche cooperazione con le forze di vita, di costruzione. Le forze di vita sono un potere che viene dall'alto, che ci attraversa senza ferire, né dominare.

La dominazione o il desiderio di dominare sono sempre presenti in noi; ma nel più profondo del nostro essere si trova il luogo della nostra vera relazione con l'altro e con il nostro Creatore, che non è di dominazione, ma di conoscenza e amore.

Sfortunatamente noi restiamo sempre sulla superficie di noi stessi, estrovertiti, intrappolati. È cruciale perciò fermarsi, prendersi una pausa, scoprire in noi questa fonte di vita nel silenzio, nella preghiera, nella meditazione.

Ciò ci prepara alla necessaria lotta per la giustizia, ci libera dalle illusioni su noi stessi, ci apre a quelle forze che possono trasformare il mondo e noi stessi, vincendo su qualsiasi violenza.

*Intervista realizzata alla Borie Noble da Christian Renoux e pubblicata sui 'Quaderni del MIR'.*

(Testo tradotto dall'originale in lingua francese)

## ALLEGATO N.12

### L'opera politica di Lanza del Vasto

Da: Bernard Dupont, *L'œuvre politique de Lanza del Vasto*, Tesi per il conseguimento del titolo di Dottore in Scienze Politiche, Università di Nancy, 1977.

#### Nota del traduttore:

Il presente allegato riporta la traduzione integrale dello scritto di Bernard Dupont intitolato 'L'œuvre politique de Lanza del Vasto': tesi redatta per il conseguimento del Dottorato in Scienze Politiche presso l'Università di Nancy II nel febbraio 1977. Bernard Dupont, avvocato originario di Costantina, primordiale avamposto coloniale francese in un'Algeria ancora sotto dominazione metropolitana quando nacque, fu alleato dell'Arca nel gruppo di Languedoc e Roussillon sin dagli anni '60<sup>2081</sup>. Dal '73 egli già insegnava presso l'ateneo della sua città natale, sperimentando insieme a sua moglie e suo figlio una embrionale vita comunitaria. In seguito, da docente di scienza politica avrebbe addirittura incorporato il pensiero di Shantidas nei suoi corsi. La scelta di riproporre quasi per intero<sup>2082</sup> il suo pregevole lavoro non è peregrina: esso rappresenta ad oggi la più completa e

---

<sup>2081</sup> Come avrebbe in seguito raccontato, "Il desiderio di questo impegnativo lavoro giunse nel periodo successivo al maggio 1968, durante il quale la gioventù cercava una risposta al suo desiderio di una società nuova, quando ascoltai questo filosofo esordire in una conferenza a Nancy con queste parole: 'potete costruire tutte le società che volete. Se non inserirete come primo articolo della vostra costituzione 'non ucciderai' non avrete trasformato nulla e il vostro nuovo stato somiglierà al precedente'. Questa frase mi interpellò nel più profondo di me stesso". [Fonte: Nouvelles de l'Arche, anno XLVII, n. 2, novembre-dicembre 1998; p. 45]

<sup>2082</sup> L'unica parte del lavoro di Dupont deliberatamente omissa è la biografia di Lanza del Vasto, redatta nella presente tesi dottorale alla luce di altre fonti bibliografiche reperite durante le ricerche, alcune di molto successive allo scritto di Dupont (comunque integrato nel capitolo dedicato alla sua vita) e nelle quali abbiamo riscontrato il pregio di una maggiore accuratezza.

dettagliata disamina ‘scientificamente’ avallata sull’opera politica di Lanza del Vasto mai realizzata in Occidente.

Ciò dimostra, inoltre, quanto il pensiero di Shantidas fosse tenuto in alta considerazione<sup>2083</sup> almeno presso una parte del mondo accademico francese tra gli anni ‘60 e ‘70: uno dei supervisori dell’elaborato, l’autorevole prof. François Borella<sup>2084</sup>, ne aveva proposto lo studio durante il proprio corso di Sociologia Politica. Il nostro augurio è, pertanto, che questo lavoro di riscoperta e condivisione si riveli un arricchente invito alla riflessione anche per gli odierni ambienti accademici italiani, che potranno d’ora in avanti giovare di una traduzione mai realizzata, né pubblicata prima.

Constatare, per altro, che un ex-colono ha voluto dedicare lunghi anni di sforzi intellettuali alla divulgazione dell’opera di un autore già rinomato e marginalizzato per la sua acuta critica delle istituzioni statali, nazionali, militari, socialiste e capitaliste, per altro in una congiuntura molto delicata della guerra fredda in cui riappariva (non solo in Italia) la famigerata ‘strategia della tensione’, assume un’estrema importanza. Come è stato altrove osservato: *“la premessa inarticolata dell’ideologia della Guerra Fredda è indurre a scegliere tra fratellanza e libertà. Se vuoi la fratellanza, gemeinschaft, un senso di proposito comune, allora devi accettare con essa il totalitarismo; se vuoi essere libero, allora devi affrontare la sua necessaria base istituzionale, la proprietà privata e le sua inevitabile atmosfera di accompagnamento, la competizione. Noi neghiamo che questa scelta sia obbligata”*<sup>2085</sup>. La ricchezza del contributo apparirà non solo dall’energico confronto proposto da Dupont fra Lanza del Vasto e altri eminenti pensatori quali Jacques Ellul e Jean-Marie Muller, ma anche per la rilevanza nella storia francese<sup>2086</sup> e nelle relazioni internazionali del Nord Africa<sup>2087</sup>, area geo-strategicamente interessante nella politica estera delle

---

<sup>2083</sup> Decenni dopo Dupont avrebbe, infatti, riferito che *“sul piano universitario, questa tesi è stata ben accolta, ha ottenuto una menzione e si trova oggi nella bibliografia nazionale per questo genere di studi”*. [Fonte: Nouvelles de l’Arche, anno XLVII, n. 2, novembre-dicembre 1998; p. 46]

<sup>2084</sup> Nato il 16 febbraio 1932 a Nancy e ivi deceduto il 7 maggio 2017, François Borella è stato uomo politico, giurista e professore. Fratello del filosofo e teologo Jean Borella, figlio di un aviatore morto in guerra nel 1937 e nipote di un massone giunto dall’Italia nel primo dopoguerra, si laureò in storia, poi si dottorò in diritto presso la Scuola Nazionale della Francia d’Oltremare (istituto di formazione per amministratori coloniali) a Parigi con una tesi intitolata ‘L’evoluzione politica e giuridica dell’Unione francese dal 1946’. Divenne docente di diritto pubblico e scienze politiche nel 1962 presso l’Università di Nancy, di cui fu preside dal 1973 al 1978. Fu sin dagli anni ‘50 militante di movimenti sindacali studenteschi, in particolare nella Gioventù Studentesca Cristiana e nella Federazione Francese degli Studenti Cattolici, finché nel 1955 ricoprì per due anni l’incarico di vicepresidente dell’Unione Nazionale degli Studenti di Francia. Nel maggio 1957 fu accusato di attentato alla sicurezza dello Stato per il suo coinvolgimento in iniziative politiche e pubblicazioni volte alla risoluzione del conflitto in Algeria. Il 6 aprile 1962 l’OAS, organizzazione politico-militare clandestina di estrema destra, interessata alla salvaguardia della presenza coloniale francese in Algeria con qualsiasi mezzo, fece esplodere una bomba nel suo appartamento. Partì alcuni mesi dopo insieme alla famiglia per Algeri, dove prestò servizio per quattro anni come docente universitario. Già co-fondatore del Partito Socialista Unificato, ne fu dirigente nazionale tra il 1969 e il 1974, per poi aderire nel 1974 al Partito Socialista. Operò da allora per dieci anni nella commissione nazionale per i conflitti. (Da: Archivio delle Memorie Studentesche: [www.cme-u.fr](http://www.cme-u.fr))

<sup>2085</sup> Staughton Lynd, citato in: Monte Bute, *A Philosophy: Revolutionary Nonviolence*, in: Rivista Anvil, n. 6, giugno-luglio 1973; p. 31.

<sup>2086</sup> Due giornalisti della rivista spagnola ‘El Ciervo’ constatavano come, nel febbraio ‘75, l’Arca fosse ormai *“un movimento che di giorno in giorno acquista sempre più importanza in seno alla politica del paese vicino [la Francia]”*. [Fonte: Juan Morales e Georges Didier, *Lanza del Vasto habla de politica*, Rivista ‘El Ciervo’, anno XXIV, n° 253, febbraio 1975; p. 16]

<sup>2087</sup> Nel ‘77 era insediato già da dodici anni al governo in Algeria il colonnello Houari Boumedienne, tra i più osannati combattenti del Fronte di Liberazione Nazionale tra il ‘54 ed il ‘62. Sotto la sua direzione ‘laica’ e militare, osserva Campanini, evidenziando la strumentalità dell’ascendente religioso per la presa sul potere, *“lo stato si atteggiava chiaramente a interprete della visione progressista dell’Islam e si faceva garante della convergenza di religione e struttura socialista nella società. Nella nuova ideologia algerina [...] il socialismo è quella realtà teorica e strategica rivoluzionaria di cui l’Islam costituisce l’energia motrice. Presentando la Carta nazionale [nel 1975], Boumedienne*

principali potenze europee. Ricerche future potrebbero incentrarsi sulla ricezione dell'opera lanziana nei vari ex-possedimenti della Francia in Africa, Asia ed Oceania, sia presso le popolazioni di origine europea, sia tra quelle autoctone. Non è ancora abbastanza risaputo, d'altronde, che gli strali dell'autore contro l'oppressione coloniale furono, sin dagli eccidi italiani in Abissinia, a dir poco infuocati.

È bene puntualizzare poi che Dupont non solo ne lesse tutte le opere, ma poté più volte incontrare dal vivo il fondatore dell'Arca, ne animò alcuni gruppi e ne frequentò le comunità. Alla diretta attenzione di Shantidas sottopose, per sua stessa ammissione, anche la bozza di questo lavoro. Siamo, quindi, al cospetto di un'analisi documentale ed interpretativa avallata dal Patriarca Pellegrino in persona: crediamo che ciò ne accresca notevolmente il valore, soprattutto come monito per quanti fanno ancora dei suoi insegnamenti, sia all'interno, sia al di fuori dei contesti comunitari, il perno delle proprie esistenze e del conseguente agire nel mondo.

La tesi di Dupont è stata, infine, segnalata<sup>2088</sup> con apprezzamento dallo stesso prof. Daniel Vigne, il quale gentilmente ne mise a nostra disposizione, nel tardo autunno del 2019, la versione originale dattiloscritta; l'accademico non esitava, d'altronde, a designarla come punto di riferimento ineludibile per qualsiasi studio che intenda approfondire la 'terza dimensione dello Spirito', sintetizzabile nel binomio Volontà-Etica (o Virtù-Morale), non affrontata nei suoi due volumi consacrati alla filosofia di Shantidas, ma pur sempre culmine negletto della sua opera 'La Trinità Spirituale'. Le problematiche pedagogiche, socio-politiche, economiche e giuridiche sollevate da questo illustre maestro della non-violenza contemporanea nel variegato corpus dei suoi scritti rappresentano questioni di fondo, solo superficialmente intaccate dall'avvicinarsi delle contingenze storiche; benché durante la sua vita "*non fossimo ancora entrati nell'era dell'elettronica, del computer, dei satelliti, delle comunicazioni in rete, dello stoccaggio e degli scambi infiniti di informazioni, tutto questo artificio e mondo virtuale*"<sup>2089</sup>, il suo contributo al pensiero umano è destinato, a nostro umile avviso, a rivelarsi nel tempo sempre attuale.

Lasciamo, quindi, la parola a Bernard Dupont, al quale esprimeremmo ancor più sentitamente la nostra riconoscenza di persona, non da ultimo per aver inteso la politica come l'interesse "*a ciò che può rendere felici gli umani, insieme*"<sup>2090</sup>, qualora potessimo un giorno incontrarlo.

---

## L'OPERA POLITICA DI LANZA DEL VASTO

### PREAMBOLO

I nostri studi universitari sono stati svolti interamente a Nancy, in seno alla Facoltà di Diritto e Scienze Economiche. Ciò suggerisce il debito di riconoscenza che abbiamo contratto con un certo numero di professori, che ricevono qui i nostri più rispettosi ringraziamenti. Fra di essi, vorremmo riservare una speciale menzione a:

Professor François Borella, Rettore dell'Università di Nancy II, che fu la prima persona a presentarci la figura di Lanza del Vasto in occasione dei suoi corsi di 'Sociologia Politica' durante il primo anno

---

*disse che il popolo algerino aspirava a implementare un Islam inteso come uguaglianza tra gli uomini, abolizione dello sfruttamento e giustizia*". [Fonte: Cfr.: Massimo Campanini, *Storia del Medio Oriente: 1798-2005*, Il Mulino, Bologna, 2006; pp. 139-143]

<sup>2088</sup> Daniel Vigne, *La Relation Infinie: La Philosophie de Lanza del Vasto, vol. II: L'être et l'esprit*, éd. du Cerf, Parigi, 2010; p. 734.

<sup>2089</sup> Anne Fougère e Claude-Henri Rocquet, *Lanza del Vasto: Pèlerin, Patriarche, Poète*, Desclée de Brouwer, Parigi, 2003; p. 162.

<sup>2090</sup> Bernard Dupont, *Non-violence et politique*, Nouvelles de l'Arche, anno XXV, n. 9, giugno 1977, p. 132.



di Laurea in Diritto (1966-1967). L'interesse che suscitò allora in noi non si sarebbe mai più spento. È stato lui a supervisionare la redazione di questa tesi con comprensione esigente, per cui gli siamo grati. Tuttavia, il rispetto che nutriamo nei suoi confronti supera di gran lunga ciò che gli dobbiamo in relazione alla conoscenza di Lanza del Vasto. Egli fu altresì nostro maestro in merito ai 'Grandi Servizi Pubblici', disciplina alla quale il suo nome resterà connesso in virtù dell'importanza dei suoi contributi riflessivi pubblicati, specialmente in Algeria, dove ci ha preceduti.

Professor Paul Jacquet (1929-2019), Decano della Facoltà di Diritto e Scienze Economiche di Nancy, grazie al quale abbiamo appreso con molta chiarezza alcuni aspetti centrali del Diritto Pubblico, e che ha saputo attraverso il suo metodo pedagogico trasmetterci il gusto per il metodo giuridico. È a lui, in particolare, che dobbiamo il nostro interesse per le idee e le dottrine politiche.

Professor Jean Coudert (1927-2018), Presidente del Dipartimento di Storia del Diritto e Direttore del Centro Lorrain di Storia del Diritto, sotto la cui autorità abbiamo potuto formarci in 'Storia delle Istituzioni e dei Fatti Sociali' e in 'Storia delle Idee Politiche pre-XVIII secolo'. Sotto la sua guida si è per altro consolidata in noi la passione per l'insegnamento, grazie ai due anni in cui abbiamo potuto umilmente assisterlo come supervisore.

Vorremmo ugualmente menzionare un altro nome, benché non sia direttamente legato alla realizzazione di questo studio. Si tratta del:

Professor Charles Chaumont (1913-2001), il quale ci ha introdotti, sulla base della sua vasta conoscenza del Diritto Internazionale Pubblico, a quel preciso metodo analitico noto come *relativismo giuridico*.

Infine, fra gli Assistenti delle varie discipline numerosi altri nomi andrebbero menzionati, come pure quelli di amici e vecchi compagni di studio. Rivolghiamo loro in questa occasione il nostro più amichevole ricordo.

Non vogliamo nemmeno dimenticare il personale amministrativo della Facoltà, su cui incombe l'ingrato compito di rendere materialmente possibile un insegnamento ed una ricerca di qualità. Siamo sempre stati ben accolti da costoro, che pertanto ringraziamo.

Arriviamo, quindi, a quanti, in maniera molto più diretta, hanno permesso al presente studio di vedere la luce.

Lanza del Vasto sarà citato per primo. L'incontro con il suo pensiero, poi con la sua persona, hanno segnato il nostro destino. Egli è riuscito a far nascere in noi ciò che alcuni dei nostri studi avevano soltanto vagamente sfiorato: un gusto profondo per la Verità e la Libertà. Questa ricerca, che lui stesso ha letto e corretto, intende essere, con il rigore scientifico proprio a qualsiasi tesi, un omaggio filiale di fedeltà al suo insegnamento.

Il Professor Jacques Ellul (1912-1994), le cui analisi ci hanno altamente impressionato, è stato ben disposto ad intrattenere con noi, in estrema semplicità, un rapporto di corrispondenza epistolare. Grazie ai suoi consigli e al suo aiuto, siamo stati sostenuti nella realizzazione di questo lavoro. Le pagine che a lui fanno riferimento sono state sottoposte al suo esame. Sia egli in questa sede rassicurato circa il nostro più profondo rispetto e la nostra più sincera gratitudine.

Le Comunità dell'Arca e in maniera particolare ciascuno dei compagni e ciascuna delle compagne che ci hanno accolti e incoraggiati in mille modi, al punto che oggi un senso di reale fratellanza ci unisce. Questa tesi vuole rendere loro omaggio, attraverso il pensiero del loro Fondatore. A loro va il nostro più grande affetto.

Infine, siamo riconoscenti a tutti gli amici d'Algeria (specialmente di Costantina), che hanno condotto insieme a noi questo studio fino alla sua ultimazione: Mons. J. Scotto; Padre J. Tissot; P. Desfarges; M. e P. Pagnac; A. Bel; M. Horngrén; J.P. e D. Martin; P. e A. Staatsen; A. e F. Guiot; J.P.

ed E. Chagnaleau; M. e C. Blanc Pattin; B. e P. Roussier. Siano tutti loro pervasi dalla nostra stessa gioia, insieme a Danièle, nostra moglie, che sa meglio di chiunque altro ciò che questa tesi le deve.

*“La vera conoscenza è una compenetrazione; i pensieri sono semi.”*<sup>2091</sup>

*“Saremo lieti se riusciremo, dopo anni di lavoro, a tradurre in un linguaggio intelligibile una verità apparsaci nell’abbacinante riverbero di un istante indimenticabile.”*<sup>2092</sup>

## INTRODUZIONE

Lanza del Vasto si presentò così quando il 31 marzo 1957 lanciò un appello ai principali esponenti musulmani e del Fronte di Liberazione Nazionale Algerino:

*“Voi sapete bene che ci sono diversi Cristiani in Francia che chiedono giustizia per l’Algeria. Mi ritengo uno di loro. Sono, tra l’altro, discepolo di quel Gandhi che fu sempre amico dell’Islam e che, proprio per aver auspicato la pace con il Pakistan, morì come martire”*<sup>2093</sup>.

Potremmo aggiungere a questa descrizione l’appellativo ricevuto da Gandhi: Shantidas, ‘Servitore della Pace’.

Lanza del Vasto in effetti si batté sin dal 1937 affinché la pace si instaurasse nel cuore umano e nel mondo. Lo fece a suo modo, mediante le azioni non-violente più disparate (l’appello che menzionavamo annunciava, infatti, un digiuno pubblico che sarebbe durato venti giorni), i suoi numerosi scritti e la fondazione di una comunità patriarcale, nonviolenta, laboriosa ed inter-religiosa.

Il titolo che gli assegneremo nel corso di questo studio è quello di pensatore politico. Una qualifica a cui egli non avrebbe certamente mai pensato e che si sarebbe guardato bene dal rivendicare: una qualifica che, comunque, gli spetta per l’importanza del suo particolare contributo a ciò che si definisce ‘sistema di idee e dottrine politiche’<sup>2094</sup>.

Lanza del Vasto ha scritto diverse decine di opere, alcune delle quali trattano specificamente del suo pensiero politico, su cui ci soffermeremo a lungo. Il suo contributo supera la mera dimensione dell’espressione scritta. La sua arte e tutta la sua vita testimoniano che una società ed un’esistenza nuove sono sicuramente possibili. Presenteremo di questa esperienza di vita i tratti principali.

Al fine di approssimarci nella maniera più completa e razionale a questa maestosa opera politica, distingueremo in via introduttiva l’esposizione della tesi dai contenuti complementari che necessariamente la accompagnano.

---

2091 Nouvelles de l’Arche, 20° anno, giugno 1972, p. 135.

2092 Lanza del Vasto, *Le Viatique, tome 1: De Enfances d’une pensée à Rien qui ne soit tout*, Ed. du Rocher, Monaco, 1991; p. 82.

2093 Lanza del Vasto, *Che cos’è la nonviolenza*, Jaca Book, Milano, 1978; p. 65. L’appello proseguiva: *“Le crudeltà, le torture, le rappresaglie collettive, i crimini che i nostri aggiungono ai mali della guerra, mi hanno riempito di orrore e di disonore [...]. Anche I nostri, spesso, torturano, mutilano, uccidono gli innocenti, le donne e I bambini, e ciò è contrario alla nostra Legge come alla Vostra. Il primo che smetterà, potrà di nuovo alzare gli occhi al cielo. Che Dio metta pace nei nostri cuori e tra noi”*.

2094 Rileviamo, a tal proposito, che la stessa descrizione del settore disciplinare SPS/02 ‘Storia delle Dottrine politiche’ (come descritto nell’allegato B del decreto del Ministero dell’Istruzione, dell’Università e della Ricerca della Repubblica Italiana, risalente al 4 ottobre 2000) recita nel modo seguente: *“Il settore ha come oggetto la ricostruzione storica e l’analisi critica di tutte quelle manifestazioni del pensiero umano che, attraverso una varietà di fonti e di generi letterari, ma prevalentemente attraverso la trattatistica e la saggistica, sotto forma di idee-guida, dottrine, teorie, filosofie, programmi, linguaggi e ideologie, esprimono riflessioni di carattere teoretico e/o pratico-propositivo in ordine ai fenomeni della vita sociale e del potere politico, nonché ai loro valori fondanti”*. Invitiamo umilmente quanti trascurano, sminuiscono o manipolano il pensiero politico di Lanza del Vasto a commisurarne, alla luce della tesi di Dupont, il valore scientifico.

La presentazione della tesi affronta la questione preliminare delle definizioni, delle delimitazioni concettuali, mettendone in risalto le difficoltà d'approccio. I complementi sono periferici rispetto al tema, ma permettono di circoscriverlo e comprenderlo meglio.

Introdurremo per cominciare l'esame della tesi "*Lanza del Vasto è un pensatore politico*", per poi passare allo studio della biografia dell'autore e alla ricezione della sua opera e del suo personaggio pubblico da parte della critica.

## PARTE PRIMA: LA TESI

Il pensiero e la prassi di Lanza del Vasto possono a buon diritto costituire un'opera politica? Tale quesito fu l'ipotesi su cui lavorammo prima che l'esperienza ci consentisse di verificarla. Possiamo, dunque, fare nostra la definizione che offrono comunemente i dizionari della parola tesi: "*proposizione che si considera vera e che ci si impegna a difendere con degli argomenti*". Affermiamo, quindi, che Lanza del Vasto ha svolto un'opera politica attraverso i suoi scritti e le sue azioni.

Questa affermazione, di cui tratteremo i contorni ancor prima di avvalorarla nel presente studio, non è scevra da difficoltà. Per ciò che concerne il pensiero politico di Lanza del Vasto, gli ostacoli da superare sono di due ordini. Innanzitutto, quelli relativi al suo pubblico. Benché l'uomo e l'opera siano conosciuti, tale conoscenza in molti casi resta inesatta e approssimativa. Non poche false etichette, che conviene rigettare, sono spesso calate sull'autore. Percezioni erronee ne distorcono ugualmente il pensiero ed il linguaggio, resi così ulteriormente difficili da comprendere.

Il secondo ordine di difficoltà riguarda le fonti da cui si evince il pensiero politico di Lanza del Vasto, ovvero i suoi scritti. Esiste, infatti, una relativa dispersione dei temi prettamente politici in seno alla sua vasta opera didascalica, con un approccio disciplinarmente eterodosso che impone un necessario adattamento.

## I. LANZA DEL VASTO, UN PENSATORE POLITICO

Presentare il nostro autore come pensatore politico implica accogliere la sfida di dimostrarlo. Lanza del Vasto è un filosofo? È un uomo politico? Due parole, due domande. Tentiamo di rispondere.

### a. UN PENSIERO

In un articolo apparso su 'Le Monde Diplomatique' con il titolo 'La machine à penser s'est-elle détraquée?' ('La macchina pensante è impazzita?'), Maurice Maschino osservava "*l'impotenza del pensiero a offrire un'immagine globale e coerente del nostro tempo*". I concetti, le idee perdono significato perché nessuna visione d'insieme li mette in relazione. Manca una sintesi: "*Chi cercherà di elaborarla? Se tutti 'pensano', chi può oggi vantare un pensiero?*"<sup>2095</sup>.

Lanza del Vasto è un pensatore. La sua riflessione si concentra inequivocabilmente sulle principali questioni che si presentano all'uomo e alla società. Mirando all'unità della persona e a quella dei membri della comunità, i suoi scritti accompagnano i lettori lungo i sentieri più diversi della conoscenza, avvalendosi dell'intero complesso di risorse del sapere umano (spiritualità, affettività, intelligenza) e sociale (diritto, filosofia, psicologia, sociologia, storia, economia, scienza politica, teologia). Si avrà modo di intuire quanto è vasto un simile sforzo di sintesi. Un impegno teoretico che contrasta fortemente con la filosofia a lui coeva e con i propositi dei ricercatori contemporanei. "*L'odierno pensiero disintegrato non trascende più nulla.* – osservava lo stesso Maschino - *Esso subisce, in un'incoscienza quasi generale, i colpi e le sferzate della storia, riflettendola senza farne*

---

2095 Maurice Maschino, *La machine à penser s'est-elle détraquée?*, Le Monde Diplomatique, luglio 1975.

oggetto di riflessione. [...] La maggior parte dei ricercatori non sanno quel che cercano; la loro attività di studio ignora i loro sostenitori e avversari, il loro pensiero non è che un frammento o una briciola di pensiero, e nella misura in cui pensare vuol dire collegare, un'assenza di pensiero"<sup>2096</sup>.

Il pensiero di Lanza del Vasto non è affatto specialistico: la sua analisi vuole essere universale e totalizzante. Essa supera decisamente la mera accumulazione di nozioni, la semplice appercezione scienziata. Le sue riflessioni sono di natura filosofica, conformando pienamente un pensiero. Lanza del Vasto è, senza dubbio, uno dei rari pensatori dell'epoca contemporanea ad aver tentato un'investigazione di tale portata e caratura.

Ciononostante, per situare a pieno questo pensiero conviene metterne in risalto alcune delle caratteristiche peculiari. Il primo tratto distintivo è, secondo il termine adoperato dallo stesso autore, la sua "evidenza". Non si tratta del risultato di una riflessione libresco, giacché "a furia di bilanciarmi da un piede all'altro, ho finito per dimenticare ciò che mi è stato imposto di apprendere a scuola, al punto da dimenticare ciò che ho letto nei libri"<sup>2097</sup>. Avanza, in altri termini, osservazioni evidenti a tal punto "che un uomo intelligente si rifiuterebbe di proferirle, [così] evidenti che la maggior parte delle persone assennate le ha ormai dimenticate"<sup>2098</sup>.

Il pensiero di Lanza del Vasto non è, in effetti, il risultato di un mero ragionamento; esso è stato piuttosto meditato, ponderato a lungo prima di essere condiviso. Lezioni di vita, frutto di immensa saggezza che discende dalla conoscenza del sé.

Un secondo tratto distintivo di quest'opera rispetto alle altre dottrine politiche di matrice occidentale riguarda il fatto che il suo autore non ne rivendica alcuna paternità: "Questa dottrina non ha nulla di personale. Il suo valore non è proporzionato ai meriti o ai demeriti di colui che la professa. Non si tratta di qualcosa che egli offre ai suoi simili, è stato piuttosto lui a dedicarsi e che di essa vive, invitando anche gli altri a farlo"<sup>2099</sup>. Shantidas presenta i propri insegnamenti come se sgorgassero dal bacino comune alle grandi religioni e sistemi di saggezza millenari. I suoi scritti, infatti, brillando senz'altro per originalità, sviluppano in particolare le parole di Gandhi, del suo discepolo Vinôbâ, e commentano quelle che conosciamo di Gesù.

Studiare Lanza del Vasto, pertanto, non significa tanto mettere in risalto gli scritti personali di un uomo, bensì recuperare un'antica riflessione su Dio e sull'umano, nonché una critica radicale dei fini e dei mezzi della civiltà tecno-centrica occidentale, marxista o liberale che sia, così come si teorizza e si concretizza oggi.

Infine, il pensiero di Lanza del Vasto non si limita alla teoria. Per il fondatore dell'Arca, esso è innanzitutto la conseguenza di una pratica di vita. Lungo pellegrinaggio alle sorgenti, questa si è tradotta altresì nella vita di una comunità di uomini e donne dediti alla ricerca della Verità. Tale opera comunitaria è stata vissuta e pensata allo stesso tempo, distinguendola da tutta la filosofia puramente speculativa e da qualsiasi teoria sociale utopistica.

## b. UN PENSIERO ED UNA PRATICA POLITICA

Christian Delorme e Georges Didier, in un articolo apparso sulla rivista *Alternatives nonviolentes*, hanno scritto: "Ci siamo abituati a distinguere fra non-violenza 'politica' e non-violenza 'spirituale',

---

2096 Ibidem.

2097 Lanza del Vasto, *Principes et préceptes du retour à l'évidence*, Denoël, Parigi, 1945; p. 7.

2098 Ibidem, p. 8.

2099 Lanza del Vasto, *Approches de la vie intérieure*, Denoël, Parigi, 1962; p. 9.

*tra la non-violenza che cerchiamo di promuovere e quella, in primis, dell'Arca... 'L'Arca non è politica! ' diciamo spesso*"<sup>2100</sup>.

L'affermazione è perentoria e merita un'analisi. Per di più l'espressione 'Arca' è qui ripresa, volontariamente o meno, nel suo senso più esteso. L'Arca non è semplicemente una o più comunità, ma l'insieme delle persone e delle istituzioni da esse costruite e riprodotte, che si ritrovano attorno al suo insegnamento: essenzialmente il pensiero di Lanza del Vasto. Affermare "*L'Arca non è politica*" vuol dire, perciò, considerare che la dottrina e la testimonianza di un tale ordine non-violento non costituiscono né direttamente, né indirettamente, una risposta politica valida agli interrogativi del nostro tempo: detto altrimenti, significa ritenere che il pensiero di Lanza del Vasto non possa essere considerato un pensiero politico. È lecito, comunque, avanzare una prospettiva opposta e affermarne con decisione il carattere politico positivo, sebbene questa qualità non sia riconosciuta, né percepita con certezza e chiarezza da tutti.

Sottolineamo due fra le principali difficoltà che si presentano in linea generale quando si vuole affermare che un pensiero e un'azione hanno carattere politico. La prima difficoltà discende chiaramente dalla pluralità di definizioni discordanti proposte da autori diversi per il medesimo termine 'politica'. Jacques Ellul, ad esempio, nell'introduzione al suo libro 'L'illusione politica' precisa: "*è vano tentare di dare del termine politica una definizione esaustiva e sulla quale tutti siano concordi!*"<sup>2101</sup>. D'altronde, l'equivoco emerge quando si utilizza questa parola senza precisarne l'accezione.

La seconda difficoltà deriva dall'estrema carica valoriale del termine. Il professor Borella notava quanto questo termine fosse "*veicolo di valori nel bene e nel male. Per alcuni, fare politica è un'attività ignobile. Per altri, al contrario, è la dedizione al bene comune. È difficile trovare una via di mezzo fra questi due estremi*"<sup>2102</sup>.

Non pochi dizionari riportano un significato negativo, ricordando che il sostantivo 'politico' può indicare chiunque sappia governare gli altri attraverso calcoli interessati in vista del proprio tornaconto. Non è facile, quindi, esplicitare agli occhi di tutti il carattere politico di un determinato pensiero. Nondimeno, possiamo considerare a tal proposito almeno quattro significati di politica. Tre sono tradizionali, mentre uno è più contemporaneo; due riguardano più la teoria e altri due la pratica. Tre si applicano all'opera di Lanza del Vasto, ad eccezione del quarto. Esaminiamoli uno per uno, prima di vedere come si situa, in relazione a ciascuno di essi, il nostro autore.

Un primo significato della parola 'politica' si deduce dalla stessa etimologia. Rileviamo che il termine proviene dalla parola greca 'polis' che significa 'città'; di conseguenza, la sua origine suggerisce che si tratta di relazioni tra gli uomini che si manifestano nel quadro di una società organizzata: il politico è considerato sin dal 1772 in Italia "*una persona che sa agire e parlare con astuzia in ogni situazione*"<sup>2103</sup>.

Il secondo significato del termine deriva da quello precedente e si riferisce alle azioni civiche ispirate dalla preoccupazione per il bene comune, sia che si tratti di difendere il regime al potere o le sue scelte principali; sia che si tratti di combattere gli errori e le ingiustizie commessi dal regime imperante o l'insieme delle sue opzioni; sia che si tratti di realizzare un'organizzazione sociale che corrisponda meglio alla particolare visione del bene comune. Questo secondo significato raggruppa

---

2100 Christian Delorme e Georges Didier, *L'Arche et la recherche pour le socialisme*, in: *Alternatives non-violentes*, n°8, primo trimestre 1975.

2101 Jacques Ellul, *L'illusion politique*, Robert Laffont, Parigi, 1965.

2102 Corso di Sociologia Politica, Facoltà di Diritto, Università di Nancy, 1966-1967.

2103 Manlio Cortelazzo e Paolo Zolli, *Dizionario etimologico della lingua italiana*, Zanichelli, Bologna, 1985; p. 950.

tutti gli atti militanti compiuti in seno ad un'istituzione o in maniera individuale: più recente, esso comprende ciò che, sommariamente, si ritrova sotto l'espressione 'fare politica'.

Il terzo significato, più teorico, indica il governo di una società organizzata. Tale nozione include tanto l'arte di governare, quanto lo studio scientifico dei fatti politici, in un senso ben più specifico di quello che abbiamo presentato inizialmente, che, invece, si riferiva in maniera molto più globale a tutti gli affari pubblici, pur differenziandosi dalla nozione di potere. Tale angolatura semantica si orienta maggiormente sull'esistenza e sull'esercizio dell'autorità, piuttosto che sulla nozione di potere politico al quale sono sottoposti i cittadini.

Prima di affrontare l'ultimo significato del termine 'politica', evidenziamo come nei tre approcci precedenti non siano stati assimilati politica e potere, inteso soprattutto nell'accezione di potere statale. Al contrario, è stato accentuato il nesso fra questa parola e la definizione, o meglio la realizzazione, del 'bene comune', supponendo una riflessione ed una pratica nell'arte di governare. Ciò non vuol dire necessariamente la conquista e la preservazione del potere statale così come attualmente è concepito. Tale distinzione è cruciale, dal momento che esiste una tendenza dell'opinione comune e corrente che assimila la politica al potere, soprattutto da parte di coloro secondo cui un'azione o una teoria non può trovare la sua espressione normale se non nel deferimento (temporaneo o definitivo) al potere nazionale (e a fortiori, regionale e locale): è ragionevole, perciò, rammentare che la politica non è affatto sinonimo di potere.

L'ultimo significato di politica che stiamo introducendo interessa precisamente il gioco dei partiti e la questione del potere. La politica comprende la conquista e il mantenimento del potere, ma non è da questi esaurita. Detto altrimenti, essa si traduce nell'insieme di tutti quei fenomeni complessi in cui un gruppo di persone governa l'intero corpo sociale. Si qualificheranno come politici sia i rapporti tra il governo e l'opposizione, sia la lotta per il potere. Precisiamo che allorquando parliamo e parleremo di potere ci riferiamo al potere pubblico supremo, ossia quello dello stato. I poteri locali, che fanno parte della medesima organizzazione in virtù del decentramento amministrativo, non sono qui considerati. Vedremo, d'altronde, che Lanza del Vasto non si è soffermato soltanto sulle istituzioni del potere statale, ma anche sui suoi principi e ancor più globalmente sull'essenza del potere in generale.

Ricordiamo sommariamente i quattro principali significati della parola 'politica', di cui saranno sviscerati gli elementi:

É politica: l'organizzazione della vita degli umani in società;

É politica: il complesso delle azioni civiche intraprese in vista della costruzione di tale società;

É politica: l'arte di governare la società;

É politica: la conquista e la conservazione del potere in società.

Come si presentano, sulla base di questa polisemia, gli scritti e la vita di Lanza del Vasto? In che senso si può parlare del contributo di un pensatore politico? In che senso siamo al cospetto di una vera e propria opera politica?

Scartiamo subito la quarta definizione, che lega la politica al potere. Da questa prospettiva il fondatore dell'Arca non sembra in alcun modo un uomo politico, poiché diventerebbe per logica anche un uomo di potere. Il suo pensiero, invece, è una critica radicale della conquista e della gestione del potere statale. Egli invita inequivocabilmente ogni individuo e ogni gruppo ad abbandonare il potere riferito alla forma stato-nazione, per prendere direttamente nelle proprie mani la piena direzione della propria vita, nelle sue dimensioni sociali, politiche, economiche, culturali: un'autogestione immediata, senza strutture centralizzate disposte dal centro di potere pubblico, senza alcuna mediazione, fosse anche temporanea, dell'autorità statale. Svilupperemo ampiamente questi punti cruciali nell'analisi del pensiero di Shantidas.

Rigettando nei suoi insegnamenti qualsiasi necessità di conquistare il potere, Lanza del Vasto non avanza appartenenza ad alcun partito politico. La vita che egli conduce in senso comunitario, all'interno dell'ordine nonviolento dell'Arca, è la concretizzazione delle sue idee. *La sua vita e quella dei suoi compagni è un tentativo di realizzare, per quanto remoto possa apparire, un modello sociale sovrano ed autosufficiente.* Un luogo in cui l'umano potrebbe tentare di governarsi totalmente da sé, senza deleghe, né rappresentanza. Ciò implica evidentemente, come vedremo, una completa ridefinizione delle nozioni di giustizia e di autorità.

Restano, quindi, tre possibili significati del termine 'politica', che risultano tutti estremamente consoni. In base alla prima accezione, Lanza del Vasto può essere chiaramente riconosciuto come un pensatore politico. Egli ha sviluppato una filosofia sociale, contribuendo ad arricchire la scienza dei regimi attraverso la composizione di vari scritti politici, in primis 'I Quattro Flageli'. La sua impostazione, comunque, non ha carattere individualistico: nonostante inviti alla conversione personale, alla scoperta della vita interiore, molti suoi scritti evidenziano la volontà di caldeggiare un rimedio socialmente valido alle difficoltà politiche contingenti. La sua riflessione globale sull'organizzazione della città, ad esempio, viene condotta attraverso un doppio approccio: da una parte una critica alle ideologie, ai regimi e alle istituzioni politiche; dall'altra la ricerca di una nuova maniera di vivere in società: l'Arca.

In base all'interpretazione etimologica generalmente invalsa, si assimila lo stato contemporaneo, in quanto società organizzata, alla città antica, dal momento che esso è ritenuto il corpo sociale supremo e sovrano della nostra epoca. Precisiamo subito che una tale assimilazione non ci convince. Pur essendo corretta in linea generale, essa finisce per lasciare nell'ombra altri tipi di società organizzata che, seppur minoritari o marginali, si sostanziano essi stessi come sovrani. L'Arca costituisce da questo punto di vista uno dei tentativi più spinti di indipendenza politica ed economica. Pensare l'Arca vuol dire, dunque, fare opera politica, poiché significa considerare le relazioni umane nel quadro di una società organizzata. Eppure pensare l'Arca vuol dire anche fare un'opera politica a partire dagli sviluppi critici sullo stato che presuppone la riflessione su questo contro-rimedio d'organizzazione sociale. L'Arca è un'esperienza di comunità nonviolenta tentata nel bel mezzo di un mondo plasmato dall'ingiustizia e dalla violenza.

Il secondo significato, più corrente, che abbiamo presentato di "politica" riguarda l'azione politica. Lanza del Vasto e l'Arca in generale conducono un'attività politica che permette di pensare che svolgono opera politica? Su questo punto, alla brevissima cronaca che abbiamo stilato delle azioni civiche nonviolente alle quali l'ordine e il suo fondatore hanno partecipato e che spesso hanno innescato. Ricordiamo semplicemente che "l'azione civica nonviolenta", che raggruppava una gran parte dei militanti nonviolenti impegnati durante la guerra d'Algeria contro la tortura e gli internamenti arbitrari, è stata fondata su impulso della Comunità dell'Arca. Ricordiamo i digiuni e le azioni in favore dell'obiezione di coscienza o contro la forza nucleare. Ricordiamo altresì che la vita quotidiana in seno alla Comunità dell'Arca costituisce già un'azione civica permanente, per la contro-testimonianza che essa suppone al cospetto della nostra società e delle sue istituzioni, così come per la testimonianza che un altro modo di vivere in società è possibile.

Anche nell'ultimo significato di arte del governo, Lanza del Vasto può essere considerato un pensatore politico. Certamente egli non è un teorico della scienza politica, come viene accademicamente inteso, né i suoi scritti si sono mai concentrati specificamente sugli atti politici. Il suo pensiero è in generale più globale, preoccupandosi soprattutto dell'unità e dei fini primi dell'umano. Laddove ha elaborato riflessioni su un certo decreto governativo (ad esempio, la decisione di estendere la base militare del Larzac in Francia) o su un determinato orientamento politico (ad esempio, la guerra d'Algeria o la difesa nucleare), egli non ha mai cercato di sottrarsi alle conseguenze di tali scelte sulle contingenze del gioco politico nazionale o internazionale, anzi ne ha

denunciato l'ingiustizia e l'orrore, facendo appello ai suoi contemporanei per un cambiamento fondamentale di direzione.

Quando si è trovato al cospetto delle questioni teoriche relative al governo degli individui, come pure alle pratiche dell'autorità in seno all'Arca, il pensatore ha sempre volto uno sguardo critico, ma costruttivo sulle istituzioni esistenti, avanzando soluzioni non-violente a tali problemi. Tra i risultati dei suoi scritti vi è senz'altro una ridefinizione completa dei concetti generalmente utilizzati, a partire dalla non identificazione dell'autorità con il potere o della giustizia con il giudizio. Uno dei suoi contributi innovativi più interessanti, comunque, riguarda l'esercizio quotidiano dell'autorità, improntato alla ricerca sistematica dell'unanimità, nonché la giustizia, frutto della responsabilità e della corresponsabilità, nell'Ordine dell'Arca. Si tratta, quindi, di un governo nonviolento e di una vera e propria alternativa politica.

## II. LE DIFFICOLTÀ DI APPROCCIO

Queste difficoltà sono dovute in primo luogo ad una conoscenza parziale dell'uomo e dell'opera, come pure ad una effettiva dispersione delle questioni politiche nell'opera letteraria.

### a. *Il pubblico di Lanza del Vasto*

Lanza del Vasto è stato un personaggio molto noto. Il suo pensiero ha influenzato una parte consistente dell'opinione pubblica, in Francia e altrove. I suoi digiuni, le sue lettere aperte, le sue pubblicazioni non sono passate inosservate, anche se i loro destinatari nel pubblico più vasto e attraverso i mezzi di comunicazione di massa non sono tanto risonanti quanto auspicherebbero coloro che si riconoscono in tali azioni e scritti. Diverse centinaia di articoli sono stati redatti sul suo conto e molti libri già negli anni '80 gli erano stati dedicati, per non parlare delle numerose interviste radiofoniche o televisive realizzate in tutto il mondo. L'ascolto di cui ha goduto sin dal 1943 l'autore di 'Pellegrinaggio alle Sorgenti' supera i limiti del suo paese d'adozione, sebbene in francese siano espresse molte delle sue riflessioni. Fra i tanti, l'Italia e la Spagna lo hanno accolto regolarmente, mentre il Belgio è stato, nel vecchio continente, il paese con il numero di amici dell'Arca proporzionalmente più alto rispetto alla popolazione totale. Il Canada è stata una destinazione rispetto alla quale il pellegrino nutriva, sul finire degli anni '70, molte speranze: i suoi giri di conferenze vi riscontrarono sempre un vivo successo e il numero di fedeli decisi a seguirne l'insegnamento incrementò di giorno in giorno. Le Americhe lo ricevettero regolarmente e in alcuni paesi, come ad esempio in Argentina, si formarono numerosi gruppi di amici ed esperienze comunitarie su ispirazione dell'Arca furono tentate. Nella stessa India il discepolo di Gandhi è stato a lungo ricordato con autorevolezza ed invitato in svariate occasioni ufficiali.

Ciononostante, molti suoi libri restano ancora oggi sconosciuti al vasto pubblico ed il suo pensiero è spesso frainteso. Quanti citano il suo nome lo etichettano innanzitutto come un 'induizzante', un pensatore esoterico, sebbene in realtà i suoi insegnamenti non abbiano nulla di segreto, ma si reggano su evidenze sorprendentemente semplici di cui la tradizione cristiana occidentale è impregnata. Sicuramente dall'India egli non cercava, come confessa in "Le Notizie Letterarie" del 2 ottobre 1969, mero materiale etnografico, bensì la soluzione dei problemi dell'Occidente moderno nella condivisione della testimonianza della parola di Gandhi.

Sul piano religioso, ritornò dalla permanenza insieme a vari mistici indiani con un profondo rispetto per le altre tradizioni religiose e uno stupore per il loro fondo comune, pur continuando a professare fedeltà al cristianesimo. Al suo cospetto qualsiasi accusa di sincretismo cade. Pur essendo ancora sdoganato come un utopista o un illuminato, il linguaggio di Lanza del Vasto, le sue azioni abituali, riflesso della sua vocazione, sono quanto meno insolite, dissidenti rispetto alla corrente comune. E', quindi, normale che sia stato oggetto di interpellazioni continue. E', tuttavia, spiacevole scoprire che



viene classificato fra i pensatori irrealisti. L'opera e il discorso meriterebbero ascolto anche dai sostenitori della società tecnocratica e liberale contemporanea, benchè notevoli difficoltà possano presentarsi nello studio del suo pensiero.

La prima difficoltà riscontrata e criticata da lettori e osservatori riguarda il tono ed il linguaggio adoperati. Shantidas sovente parlava e scriveva come un maestro si rivolge ai discepoli, per mezzo di un vocabolario antico e pregno di significato, ma inusuale nella lingua corrente. Il secondo ostacolo scaturisce dalle caratteristiche dei ragionamenti impiegati. L'autore procede di frequente con analogie e non per deduzioni: immagini che apportano alle opere una colorazione particolarmente suggestiva, ma che talvolta lasciano l'intellettuale insoddisfatto. La terza difficoltà fa riferimento alla maniera di pensare, incline alle digressioni: Lanza del Vasto, infatti, mira all'unità e all'integrità della persona umana, non di certo allo sviluppo specialistico e compartimentalizzato di competenze tecniche. Una tale difficoltà viene esacerbata dal carattere globale dell'insegnamento. Concentrandosi sulla sfera umana, Shantidas fa appello alla conversione dell'intero essere, in una maniera radicale che molti suoi lettori non hanno mai accettato.

Tali ostacoli potrebbero spiegare l'evidente forbice tra l'indubbia influenza esercitata dal fondatore dell'Arca su persone d'ogni estrazione, ed il numero esiguo di discepoli o di persone comuni che si riconoscono direttamente animati dal suo pensiero. Molti francesi hanno visto o letto Lanza del Vasto, lasciandosi avvincere da alcune sue analisi, però ben pochi hanno deciso di seguirlo e diventare suoi compagni di vita. Lanza del Vasto sviluppa un pensiero politico originale. Esso implica una nuova analisi delle sofferenze umane e propone soluzioni teoriche e pratiche inusuali, originali, ma al contempo profondamente tradizionali.

#### *b. Le fonti del pensiero politico di Lanza del Vasto*

Gli scritti di Lanza del Vasto possono essere sinteticamente classificati in categorie, per facilitare la presentazione di ben trentaquattro opere, racchiuse in almeno cinque rubriche:

- opere politiche;
- opere filosofiche;
- opere religiose;
- opere autobiografiche;
- opere di poesia e di teatro.

La prima rubrica, composta da dodici opere, è di sicuro la più cospicua per numero e la più rilevante per qualità. Insieme a "I Quattro Flagelli", appaiono prefazioni e contributi molto interessanti per la comprensione dell'insegnamento dell'Arca. I libri filosofici, sebbene siano pochi, risultano essenziali per il pensiero di Lanza. Tra le opere religiose, alcune si avvicinano già al gusto poetico. Altre si avvicinano maggiormente alle categorie precedenti, sia per il loro soggetto, sia per il loro modo di ragionare. Il contributo degli scritti autobiografici è ugualmente degno di nota, consentendo di ricostruirne la traiettoria di pensiero. Infine, l'arte drammatica e poetica di Shantidas arricchiscono considerevolmente un corpus che può essere affrontato dalle angolature più diverse. Degni di nota sono altresì i numerosi articoli scritti dal fondatore dell'Arca per l'organo della comunità, 'Les Nouvelles de l'Arche', riservato ai membri dell'Associazione degli Amici di Lanza del Vasto. Gran parte delle altre opere pubblicate, che comunque non esauriscono l'intera produzione manoscritta, continua ad essere ignota al grande pubblico.

E' impossibile farne qui una recensione dettagliata. Notiamo semplicemente i temi affrontati in alcune fasce di anni, che sono una fonte importante per il pensiero politico del nostro autore.

Il commento ai voti dei compagni dell'Arca (9° anno, da ottobre 1960 a luglio 1961);

Le domande e le risposte a proposito de "I Quattro Flagelli", pubblicate durante il 19°, 20° e 21° anno;

I testi che istituiscono l'ordine e il movimento dell'Arca riesaminati in occasione del Capitolo Generale del 1975 e pubblicati da ottobre 1974 a luglio 1976 (23° e 24° anno).

## LE OPERE POLITICHE

### a. I Quattro Flagelli

Cinque capitoli articolano questa opera densa che, ad un attento esame, si rivela un vero e proprio trattato di economia politica, scienza politica e storia delle istituzioni. Attraverso la sua lente innovativa sono reinterpretate le questioni che toccano la vita in società. Lanza del Vasto è un uomo indipendente da qualsiasi corrente e le sue riflessioni dischiudono una riscoperta del senso e del non-senso delle principali istituzioni esistenti.

Il primo capitolo iscrive l'analisi nel pieno della dimensione teologica: viene evidenziata, infatti, la matrice peccaminosa della nostra civiltà e la sua conseguente condanna. Alcuni esempi tratti dalla vita quotidiana mostrano la sorprendente e crescente complessità in cui le società occidentali hanno mosso i loro passi nel corso degli ultimi secoli. Il secondo capitolo è un saggio sul gioco, movente quasi incontrastato delle attività umane nella modernità occidentale, che discende dal peccato. Il terzo capitolo riguarda l'economia ed analizza lo spirito di lucro: sono qui presentate le tesi dell'autore sul liberalismo e sul marxismo. Il quarto capitolo tenta di rintracciare le regole del meccanismo ciclico che regge la presa e la detenzione del potere. Infine, l'ultimo capitolo, a partire dal severo bilancio che comporta per Lanza del Vasto l'esame dell'attuale condizione della nostra civiltà, propone un'alternativa imperniata sulla chiave di volta della non-violenza.

Fra le circa cinquanta opere citate in questo libro, non pochi sono gli autori con cui ha polemizzato o solidarizzato durante gli studi di filosofia, fra cui Marx, Hegel, Freud, Hobbes, Rousseau, Fustel de Coulanges e 'La Città Antica', Montesquieu e 'Lo Spirito delle Leggi', Sigismondi e i suoi 'Nuovi Principi di Economia Politica', La Boétie e il suo opuscolo 'Della Servitù Volontaria'. Altrettanto influenti sono stati Gabriel Marcel in 'Gli Uomini contro l'Umano', e Jacques Ellul in 'La Tecnica o la Sfida del Secolo'. Sant'Agostino e la sua 'Città di Dio' non furono di alcun aiuto per la realizzazione dell'opera. A tali autori possiamo aggiungere tutti i pensatori non-violenti, anche lontani, da cui Lanza trasse ispirazione nel corso della vita, come ad esempio Lev Tolstoj, John Ruskin e Henry David Thoreau, già fra gli ispiratori di Gandhi.

### b. L'uomo libero e gli asini selvaggi

Il titolo per esteso di questo libro pubblicato nel 1969 è in realtà la denominazione di una delle tre sezioni che lo compongono, orbitanti attorno al tema centrale della libertà umana, di chi ha saputo trovare grazie all'educazione la capacità di essere e che, nel rapporto con se stesso e con gli altri, sa come non finire in schiavitù. La libertà è intesa, inoltre, come la possibilità di fare ciò che è voluto, che si realizza cioè nella propria vocazione: una simile chiamata può condurre all'eroismo, inteso come l'istinto convertito, alla santità, come affetto convertito, o alla saggezza, che è la ragione convertita. Libertà può essere compresa, infine, come la facoltà di chi, in questo mondo, vive d'amore e lascia crescere nel suo cuore il 'Regno dei Cieli' di cui sin da ora è possibile fare esperienza attraverso un percorso di natura spirituale.

### c. Altre opere politiche

Temi del genere furono non solo ripresi nelle interviste presso il lago Saint-Come in Canada, accorpatisi sotto il titolo 'Pour éviter la fin du monde', ma anche illustrati dal racconto delle azioni non-violente condotte dall'Arca e dall'Azione Civica non-violenta in Francia a partire dal 1957, come esposte in 'Che cos'è la non-violenza'.

Altrettanto degne di menzione sono le seguenti opere:

‘Pacification en Algerie ou mensonge et violence’, fu composto nel 1959 soprattutto per denunciare l’impiego della tortura in Algeria. Il pamphlet contiene riflessioni molto acute sulle nozioni di colonialismo e indipendenza nazionale.

In ‘Sur la bombe’ l’autore si interroga sulle questioni della difesa nazionale e sull’aberrante situazione di stallo a cui conduce la strategia nucleare.

Con ‘Le sept évidences que personne veut voire ou axiomes de la nonviolence’ l’autore presenta tali assiomi a partire dai punti di vista opposti. I sette luoghi comuni su cui si reggono la violenza e l’ingiustizia nella nostra società sono i seguenti:

- il diritto di rispondere al male con il male;
- il fine giustifica i mezzi;
- l’uso istituzionale e permanente della costrizione;
- la liceità di qualsiasi violenza in caso di legittima difesa;
- la morte è un dovere quando il bene comune lo esige;
- la neutralità della tecnica, della politica e dell’economia;
- l’intoccabilità della giustizia, ovvero dell’ordine stabilito.

Molto interessanti risultano altresì la post-fazione a ‘Gandhi contro Machiavelli’ di S. Panter-Brick e l’introduzione a ‘Gandhi e Marx’ di Mashrouwala: quest’ultima, in particolare, invita tra l’altro il lettore ad avvicinarsi a quanto potremmo definire una difesa, una giustizia, un’economia, un’autorità non-violente. La stessa ‘Presentation de l’Arche’, redatta nel 1960 e riformulata in occasione del Capitolo Generale dell’Ordine nel 1975, illustra dettagliatamente la vita in questo esperimento di società nonviolenta, ricordandone la genesi e prefigurandone l’avvenire attraverso le regole e i voti. Infine, l’introduzione al trattato ‘Hind Swaraj’ di Gandhi aiuta a conoscere meglio la personalità del Mahatma e le sue proposte di alternativa alle istituzioni dell’odierna società tecnocratica.

## LE OPERE FILOSOFICHE

Pur non concentrandosi prettamente sull’analisi sociale, dalle opere di stampo teologico-filosofico emergono numerosi spunti di riflessioni di primaria importanza per il nostro tema. Ad esempio, nell’ultimo capitolo de ‘La Trinità Spirituale’, si trovano esposte le idee di Lanza del Vasto sul concetto di efficacia e sulla sua applicazione all’economia, alla politica, nonché su quelli di legalità e giustizia. Gli stessi ‘Principi e Precetti del Ritorno all’Evidenza’ scaturiscono da profonde meditazioni sull’umano e sulla città, sulla libertà e sulla verità. ‘Introduzione alla vita interiore’ è un’opera difficile da classificare, che affronta principalmente l’unità dell’essere: tale ricerca interiore induce allo slancio di protendersi verso Dio grazie al Suo aiuto. Tale ricerca, tuttavia, non può concepirsi senza compagni né maestri: essa sfocia, pertanto, necessariamente in una conversione delle relazioni con gli altri. Rileva segnalare, comunque, che le argomentazioni avanzate in questa opera non sono estranee alle inquietudini politiche del nostro autore: ben due capitoli, infatti, trattano temi di politica e morale, mentre altri quattro costituiscono di fatto un breve trattato sulla nonviolenza: nonviolenza attiva; nonviolenza e legittima difesa; nonviolenza e carità; resistenza passiva.

## LE OPERE RELIGIOSE

Il pluridecennale ‘Commento ai Vangeli’, di circa cinquecento pagine, mira alla conversione e alla conoscenza della Parola rivelata e tramandata. Gli insegnamenti da esso dischiusi non sono direttamente politici, anche se appaiono diversi approfondimenti inerenti il pensiero politico

dell'autore, come nel caso del commento alle Beatitudini. Quello alla Genesi, 'La montée des âmes vivantes', illustra la reinterpretazione più completa del peccato originale come elaborata da Lanza del Vasto, costellata da numerosi elementi del suo pensiero politico. E', a tal proposito, particolarmente degno di nota il capitolo intitolato 'Il progresso della scienza del bene e del male', in cui vengono passati in rassegna alcuni dei principali effetti del peccato originale sulle civiltà. 'Giuda' è un romanzo che interpella il lettore nel dispiegarsi di un'inversione dello spirito umano, proiettata verso le sue estreme conseguenze nefaste.

Con l'opera 'L'orée des trois vertus' del compagno dell'Arca Arnaud de Mareuil, incentrata sulle tre virtù teologali, di cui Lanza del Vasto curò la prefazione, si ritorna più direttamente al tema politico. Shantidas si sofferma, in particolare, sul seguente interrogativo: "*Fede, speranza, carità, virtù teologali... Che fine fanno nel nostro regime di consumo, automazione, disintegrazione atomica?*". Nella risposta constatata come la guerra sia ormai assurta ad un atto di fede tragicamente deviato, l'inno al progresso come una speranza beatificante, l'appello alla disobbedienza come il cieco amore sanguinario degli oppressi. Tali perversioni, secondo l'autore, andrebbero corrette riconvertendo l'intelletto in fede, attendendo la resurrezione, ovvero la speranza della conversione della carne e ritornando al centro più intimo del nostro cuore per condurlo alla carità.

'L'Eglise devant le problème de la guerre' è un breve scritto ricco di insegnamenti, riassumibili in due punti. Da una parte, esso rievoca la dottrina sociale della Chiesa, in particolare attraverso l'Enciclica 'Pacem in Terris' di Papa Giovanni XXIII, ribadendo il fondamento scritturale della non-violenza secondo la Chiesa Cattolica. Dall'altra, esso racchiude un succinto trattato sulla non-violenza.

#### LE OPERE AUTOBIOGRAFICHE

Il celebre 'Pellegrinaggio alle sorgenti' è molto più di un mero titolo. Non saranno qui affrontati i suoi innumerevoli apporti di carattere etnografico, teologico, filosofico, storico, ma ci soffermeremo sulle risposte ricevute dalla misericordia di Gandhi, descritto con immensa tenerezza filiale, il cui messaggio vi è riportato fedelmente. Si tratta di un contributo unico nel suo genere e nella sua epoca, in quegli anni terribili di interludio tra le due guerre mondiali: apporto cruciale per quella gioventù d'Europa avida di pace e di speranza. Molti insegnamenti centrali nel pensiero di Lanza del Vasto attingeranno frequentemente da questo imprescindibile scritto.

'Vinôbâ o il nuovo pellegrinaggio' narra del secondo pellegrinaggio. L'erede spirituale di Gandhi fu presentato per la prima volta al pubblico occidentale, arricchendo in maniera straordinaria il pensiero non-violento nel terzo capitolo con la celebre 'Risposta dell'arcolao', con il quarto capitolo 'Sacrificio del lavoro', con il decimo capitolo 'Riflessione sulla non-violenza'. Il volume costituisce uno dei più importanti testi di Lanza del Vasto in merito all'opera politica. Anche il 'Dialogo sull'amicizia', scritto a quattro mani con Luc Dietrich, affronta alcuni temi esistenziali e sociali. Il 'Viatico', selezionato, ripartito e pubblicato finora in quattro opere, presenta la nascita e lo sviluppo del pensiero del Fondatore dell'Arca. I temi più diversi vi sono trattati, seguendo la loro apparizione cronologica. Attingiamo da questa fonte una conoscenza più estesa e precisa dell'opera e del pensatore che l'anima: 'Infanzia di un pensiero'; 'Splendori di vita e punte di verità'; 'La conversione per costrizione logica'; 'Nulla che non sia tutto'.

'Storia di un'amicizia', pubblicata come introduzione a 'L'Ingiusta Grandezza' di Luc Dietrich, è il racconto del cammino fraterno che ha legato quest'ultimo e Lanza. Un estratto sembra suggerire l'esistenza di un vero e proprio rapporto fra maestro e discepolo: "*è il discepolo che fa il maestro, prima ancora che il maestro abbia fatto il discepolo. Dal momento in cui il discepolo si è arreso, il maestro si trova prigioniero della sua stessa disciplina e le verità severe che insegna possono ergersi*

*contro di lui in qualsiasi momento per ammonirlo. Se egli esige molto dal discepolo col proposito di renderlo migliore, il discepolo esige da lui molto di più: la perfezione”.*

## LE OPERE DI POESIA E DI TEATRO

Alcune di queste opere non sono particolarmente interessanti per il nostro studio: ‘La Baronessa de Carins’, per esempio, è la traduzione di un poema epico siciliano. ‘La chiffre des choses’ è il titolo della principale opera poetica di Lanza del Vasto. Queste composizioni e raccolte cercano di rivelarci l’essere che l’apparenza riveste. Alcuni frammenti potrebbero essere scelti per maggiori delucidazioni sul suo insegnamento politico: ‘Gandhi Grande Anima’ o ‘Persona’, per esempio; altri passi lo hanno dischiuso meglio di altre parole: la dedica della prima pagina, il “preliminare”, il “vetro”, “ritratto di Crisogono”, “il soliloquio di Uccello”, ecc...

Dei quattro misteri composti da Lanza, uno in particolare è in questa sede rilevante: il “Noé”. Abbondantemente citato nel presente lavoro di tesi, esso rappresenta uno dei pilastri del pensiero socio-politico di Shantidas. Grazie alla forma stringata delle sue frasi, le idee si caricano di maggiore intensità, di particolare contundenza. L’essenziale è detto. Quest’opera teatrale racconta il dramma di una civiltà ante-diluviana il cui spirito si è ribaltato e che si spinge il più lontano possibile nelle conseguenze del peccato, preparandosi alla catastrofe apocalittica. Il messaggio centrale è interamente profetico, come l’autore stesso precisa: *“Notiamo, d’altronde, che si tratta o di salvezza del mondo o piuttosto di un mondo della salvezza dell’anima, anche detto vita eterna, oltre ogni forma allegorica e allusiva”.*

L’arte drammatica del nostro autore si dispiega altresì nella ‘Passione’, il cui tema, l’agonia di Gesù nel Getsemani, è tratto interamente dal Vangelo, come pure nel ‘David Berger’. Quest’ultimo testo è rimasto inedito e se ne conosce solo qualche frammento. Se ne riporta di seguito uno riguardante l’invito rivolto agli umani di diventare il proprio stesso Dio, nelle parole del Re Saul:

*“A forza di ricerca empia e curiosa,  
di audacia a violare i sacri divieti,  
a ricacciare l’ignoranza e i suoi fantasmi  
l’adorabile avvenire proromperà all’orizzonte.  
Voi costruirete una città di ferro  
che fumante vomiterà contro il cielo il suo rumore:  
E’ la città dei figli di Caino.  
Dio ha scacciato loro padre, essi hanno scacciato Dio,  
Fabbricano da sé il loro Paradiso Terrestre  
dove tutti sono Re e Dei!”.*

Ne ‘La Marche des Rois’ Lanza assegna a ciascuno dei tre sovrani, giunti ad inchinarsi al cospetto del bambino nella mangiatoia, un valore simbolico. Ciascuno porta con sé la principale potenza della civiltà che rappresenta: l’Occidente tecnico, l’Oriente mistico, l’Africa misteriosa.

L’opera politica di Lanza del Vasto non si limita, comunque, ai soli scritti redatti dall’autore. E’ necessario includervi la sua produzione artistica, nonché la testimonianza e le realizzazioni della sua stessa vita. Quando si scoprono i disegni, le cesellature o le sculture del fondatore dell’Arca si è colpiti dall’unità dei temi che ricorrono: la natura, l’essenza umana, le composizioni religiose o simboliche, con un accento particolare sull’incontro con Gandhi e Vinôbâ o sull’Arca.

I canti ritrovati e raccolti da Lanza o da Chanterelle, sua sposa, come anche quelli da essi stessi composti, invitano alla conversione, allo stupore. *“Il canto – scrive l’autore – è, dopo la preghiera e la meditazione, il più gioioso ritorno all’evidenza, alla sorgente, al giardino dell’infanzia, al*

*paradiso perduto. Il canto è, sin dall'origine, l'invocazione potente dell'essenziale, la ricerca della purezza, della pacificazione, dell'unione interiore, della presenza*". Non ci si meraviglierà, allora, della profondità dei canti che attingono alle fonti tradizionali popolari e religiose, o che traducono in musica versi oppure scritti teatrali ideati da Shantidas, come ad esempio ne 'La filatrice alla rosa' e 'Rendiamo grazie al Signore della Vita'.

Infine, come già accennato, l'opera politica di Lanza del Vasto non sarebbe tale se non includessimo la sua diretta testimonianza di vita. L'intera esistenza di questo maestro della non-violenza non è che il riflesso del suo pensiero, nell'inscindibile unità fra l'interiorità dell'ispirazione profetica e l'esteriorità dell'applicazione nel quotidiano. Questa sete di Assoluto che lo incalzava sin dalla giovinezza, questa volontà di dare tutto il significato alla sua vita, questa ricerca di una soluzione alle sofferenze degli uomini contemporanei, testimonia in favore di Shantidas. Il suo rifiuto della vita mondana, alla quale lo destinava la sua estrazione sociale e la sua istruzione, il suo soggiorno insieme a Gandhi e la sua fedeltà al suo messaggio, nonostante le incomprensioni e le derisioni subite, la fondazione di un ordine laborioso di comunità non-violente, così come i suoi digiuni in favore della pace e della giustizia, costituiscono una parte tanto importante della sua opera politica, quanto i libri pubblicati.

L'intero corpus letterario di Lanza del Vasto è ampio e di difficile accesso: i temi politici che esso sviluppa sono sparsi fra le opere più svariate. Ci è sembrato, pertanto, necessario intraprendere un lavoro di introduzione e presentazione, al fine di raccogliere e articolare fra loro, secondo un piano logico, i punti forti di questo pensiero politico. E' ciò che abbiamo tentato di realizzare, in uno spirito scientifico che implica il rigoroso rispetto delle regole di non deformazione dei fatti considerati e il costante rimando alla verifica dei testi analizzati nel corso del presente studio. Questo ambisce solo ad essere un ulteriore contributo preliminare agli indispensabili studi futuri sulla non-violenza, a partire dall'esperienza di Lanza del Vasto.

Può essere utile, a questo punto, schematizzare i principali interrogativi che traggono origine dal suo pensiero politico:

Perché concediamo tanto spazio nella nostra vita sociale all'avere e al potere?

Quali conseguenze implicano il possesso ed il potere sull'uomo e sulla società?

Cosa sono il marxismo e il liberalismo?

Che credito possiamo accordare ai seguenti concetti: potenza, potere e divisione dei poteri, stato, libertà, uguaglianza, fratellanza?

Che origine hanno i flagelli che hanno colpito la nostra civiltà e tutte quelle precedenti, noti come: miseria, schiavitù, guerra, sedizione?

Può essere trovato un rimedio? La non-violenza, applicata a tutte le dimensioni della vita in società, può costituire tale rimedio?

Come vengono risolte le questioni legate all'autorità, alla giustizia, all'economia in seno alla piccola società non-violenta dell'Arca?

Quale posto è riservato all'essere umano?

Tale schema si articola intorno a quattro parole chiave che costituiscono i titoli delle due parti di questa tesi. La prima parte è un "No!" deciso ai due grandi sistemi filosofici, politici ed economici che si sono spartiti il mondo fino alla caduta del muro di Berlino. La seconda propone un "Sì!" ad una logica collettiva alternativa, ad un altro genere di speranza.

Tutte le società sono state minacciate, poi annientate, da quattro flagelli scaturiti dalla volontà di possesso e di potenza che assilla gli umani: desiderio individuale e collettivo di profitto e di godimento che segna nel complesso tutte le nostre imprese e ideologie. Desiderio individuale e collettivo di precedenza e di dominio, che distorce tutti i nostri principi politici e le nostre istituzioni.

Tuttavia, questa ricerca dell'aver e del potere non è altro che l'inseguimento incessante di quel peccato originale che separò l'uomo dall'Uno-Medesimo, dall'“Io sono”. Separazione dicotomica compiuta fin nei meandri più reconditi dell'intelligenza, diventata duplice: essa non conosce più il bene se non attraverso il male e genera il male volendo fare il bene. Legge della storia spinta sino alla distruzione, a meno che non si risvegli la coscienza di quella conversione nell'Amore che ci viene richiesta, di nome non-violenza: risveglio della coscienza individuale e collettiva i cui frutti appaiono fin sul piano socio-politico e di cui l'Arca è testimone. Svilupperemo le risposte a queste ed altre domande nelle due parti del presente lavoro di tesi, intitolate:

- Il materialismo e i regimi politici;
- Genesi dei flagelli e liberazione.

Prima di tutto, però, dobbiamo affrontare due punti strettamente complementari:

- la biografia di Lanza del Vasto;
- la percezione della sua opera e del suo personaggio da parte della critica a lui contemporanea.

## PARTE SECONDA: I SUPPLEMENTI

Tali sezioni supplementari arricchiscono la tesi in maniera più precisa e globale. La precisione s'impone soprattutto nel caso della biografia, che ci rivela il percorso di conversione di Shantidas. Un chiarimento più globale risulta necessario nella disamina dell'accoglienza riservata a Lanza del Vasto e alla sua opera da parte della critica. Sebbene non tutti gli elementi di valutazione siano disponibili in questa sezione finale dell'introduzione, abbiamo preferito rinviare da subito all'ampiezza e alla radicalità di un pensiero molto articolato. L'ostacolo di ignorare il contenuto dell'opera nella sua integralità non è qui dirimente, nella misura in cui ben pochi critici si addentrano nei dettagli: essi preferiscono, piuttosto, riprenderne soltanto i macro-temi affrontati.

### I. *Biografia di Lanza del Vasto* [omessa, n.d.t.]

### II. *Lanza del Vasto e la sua opera al cospetto della critica*

Lanza del Vasto può essere definito un uomo ‘discusso’, benché non sempre in maniera acuta. Incarna la sfida di un personaggio inclassificabile: nessuna formula lo traduce, nessuna etichetta gli si confà seriamente, dando spesso adito ad imbarazzo e sfiducia. “*Gli individui hanno da tempo immemore l'abitudine a rivalersi sulle difficoltà di comprensione affrontate: tutto ciò che non entra nelle proprie categorie abituali disturba fastidiosamente la tranquillità intellettuale e morale, inducendo reazioni quasi automatiche nei confronti di questa rottura dell'equilibrio, che si traducono spesso nello sminuire o denigrare quanti mettono in questione la prospettiva dominante. Anche la mente ha i suoi ammortizzatori e i suoi paraurti*”<sup>2104</sup>. Questa analisi di Gustave Thibon riassume molto chiaramente i sentimenti contrastanti che si possono provare leggendo libri e articoli di e su Lanza del Vasto. Eccetto coloro che, per adesione o riflessione ne stimano il pensiero, o quanti, per incomprendimento o calcolo, lo rigettano, molti di coloro che hanno scritto su di lui sono oberati da interrogativi.

Jean Lacroix, in occasione della pubblicazione de ‘La Trinità Spirituale’ nel ‘71, ricordava come “*il suo pensiero influenza alcuni e irrita altri*”<sup>2105</sup>. Christoflour scriveva che egli era ormai un “*epicentro*

---

2104 Gustav Thibon, *Juger l'arbre à ses fruits*, in: AA.VV., *Qui est Lanza del Vasto : études, témoignages, textes*, Denoël, Parigi, 1955; p. 178.

2105 Jean Lacroix, *Le Monde*, 8 ottobre 1971.

di contraddizione” e che alcuni, non avendo letto le sue opere, vedevano in lui “*un mago vagamente colorato d’induismo, animatore di società segrete e mercante di una filosofia sospetta e malamente definita*”<sup>2106</sup>. In breve, egli è stato “*celebre e mal conosciuto*”<sup>2107</sup>. Quali sono le ragioni di tali riserve? Secondo Jean Lacroix la debolezza delle argomentazioni intellettuali è la causa primaria di tali remore. Il suo pensiero, sostiene, “*si sforza sempre di mostrare senza dimostrare, di rendere la verità al contempo misteriosa e familiare senza ridurla a una struttura di concetti*”. Per R. Christoflour i suoi talenti, così come il suo rifiuto apparentemente altezzoso della popolarità letteraria, dei costumi e dei partiti, attiravano su di lui antipatie. Secondo Fred Berence il suo insegnamento è stato troppo ispirato e impastato di buon senso per penetrare in quegli animi secondo i quali “*la saggezza e la poesia dimorano dietro porte ermeticamente sbarrate*”<sup>2108</sup>.

Un altro genere di riserve è sollevato dalla galassia cristiana e, in particolare, dalla Chiesa cattolica: “*E’ un apostolo, un profeta, un riformatore, un eretico? Dove vuole andare a parare con i suoi pellegrinaggi, le sue riunioni, le sue legioni?*”<sup>2109</sup>. Riprova ne fu la seguente confidenza pubblicata sul giornale La Croix: “*Temevamo che Lanza del Vasto venisse a diffondere una nuova forma di sincretismo religioso*”<sup>2110</sup>. Christoflour scriveva ancora che “*alcuni fra coloro che non l’hanno mai visto, né letto, si sforzano con cura di ammantarlo di leggenda, di travestirlo, di curvarlo, addirittura di cancellarlo*”<sup>2111</sup>.

Scartiamo sin da subito questo genere di approcci superficiali. La prima tipologia include gli articoli ‘lirici’ che, per gusto dell’eccezionale, per una disarmante generosità o a causa di un’ammirazione troppo accentuata, risultano esagerati. Il riferimento è a commenti su “*quest’uomo così grande alla testa del Cristo, questo giramondo dello Spirito, questo commesso viaggiatore della fratellanza umana*”<sup>2112</sup>. Altri affermavano: “*E’ un gran signore a piedi nudi*”<sup>2113</sup>. Altri ancora volevano fosse candidato al Premio Nobel per la Pace<sup>2114</sup>, o avrebbero auspicato che l’Accademia Francese lo accogliesse tra i suoi ranghi. Pierre Martin-Vallat osservava come “*l’uomo interiore che egli ha modellato nei suoi libri, e di cui l’intera sua vita è un esempio, dovrebbe servire da modello per la gioventù dei nostri tempi*”.

Anche fra gli articoli del secondo tipo troviamo un eccesso, ma opposto rispetto a quelli presentati finora. Gli autori di questa tendenza cercavano di screditare un pensatore da cui si sentivano interpellati in merito ad una situazione politica determinata. In occasione della guerra d’Algeria, per esempio, Lanza del Vasto digiunò per venti giorni nel 1957. Rivarol, quello stesso anno, parlò di “*questo buffone dell’umanesimo scintillante [...], questo finto semplice, questo falso eremita, per il quale le risorse della pubblicità capitalista non hanno più segreti e che fa ridacchiare nei salotti, gli ottusi d’intelletto, le belle donne progressiste che si atteggiano al sentimento religioso*”. Un numero dell’Echo d’Oran della stessa epoca citava il digiuno di un poeta stravagante, franco-italiano-hindu.

---

2106 La Croix, 25-26 agosto 1963.

2107 Jeune Afrique, 15 aprile 1968.

2108 Fred Berence, Nouvelles Litteraires, dicembre 1962.

2109 Raymond Christoflour, *Lanza del Vasto devant les chrétiens*, in: AA.VV., *Qui est Lanza del Vasto : études, témoignages, textes*, Denoël, Parigi, 1955.

2110 La Croix, 2 aprile 1973.

2111 Ecclesia, n°222.

2112 Haute-Marne liberée, 30 ottobre 1963.

2113 Dauphiné Libéré, 25 agosto 1963.

2114 Le Progrès, Namur, Belgio, 6 aprile 1973.



Mentre 'Aspects de la France' riportava il digiuno del "ridicolo Lanza del Vasto", Paul Sérant, in 'Carrefour', affermava: "In Occidente Lanza del Vasto può fare l'apologia delle idee di Gandhi; è poco probabile che ne avrebbe la possibilità nell'universo comunista". Nel marzo del 1972 Lanza del Vasto digiunò per quattordici giorni contro l'estensione della base militare del Larzac. Anche in quell'occasione le critiche furono molto severe. Esse provennero, in particolare, da due giornalisti autori di un libro intitolato 'L come Larzac'<sup>2115</sup>. Lanza del Vasto vi è stato presentato come un "uomo della provvidenza", che si dà "un'apparenza di personaggio biblico" e che cerca di farsi "magnificare", se non "divinizzare", soprattutto attraverso un linguaggio mantenuto volontariamente ermetico. A partire da una "testimonianza di falsa modestia [...] di questo personaggio che respira orgoglio", gli autori parlano di questa sfolgorante immagine dei suoi "discepoli satelliti" attorno all'"Io-sole". L'azione al Larzac di Lanza del Vasto e dei suoi compagni fu percepita da alcuni non come una volontà di lotta al fianco dei contadini contro un'ingiustizia, ma come un tentativo di proselitismo: "divulgare la dottrina della nonviolenza e fare adepti è il loro movente primario".

Avendo scartato questi approcci superficiali, possiamo soffermarci sulle fondamentali argomentazioni sviluppate dalla critica all'uomo e all'opera.

#### a. La critica all'uomo

Jacques Madaule ha introdotto il volume di studi, testimonianze e testi su Lanza del Vasto con le seguenti parole: "E' impossibile avvicinarsi a Lanza del Vasto senza essere pervasi da un sentimento di maestà"<sup>2116</sup>. Costatazione che aveva già suggerito Luc Dietrich in occasione del primo incontro col nostro autore. "Fui dapprima colpito dalla nobiltà e dalla pace delle grandi mani sulle ginocchia che, comunque, tradivano con le loro esitazioni il fremito dello spirito"<sup>2117</sup>. Madaule precisava che, quando parla di maestà (grandeur), non si riferisce semplicemente "alla sua statura e alla nobiltà del suo volto, benché non trascurabili, ma ad un intero stile di vita che precede e informa quello dello scrittore". Ciononostante, era soprattutto l'aspetto fisico ad impressionare chi incontrava Lanza. Denise Dubois-Jallais, la quale lo incontrò nel 1969 per il settimanale femminile 'ELLE', lo descrive dettagliatamente, così come Dominique Jamet scriveva nel 1969 per il 'Figaro Littéraire': "Dei profeti, degli eremiti, egli ha la dolcezza violenta e l'abito. Vestito di marrone e bianco, di sacco e di lino, dall'alta statura e dallo sguardo chiaro, i piedi nudi, le gambe incrociate nella postura degli yogi, Lanza del Vasto".

Altri osservatori si spinsero oltre l'aspetto fisico: "Il viso, ancora una volta, mi affascina. La neve della barba, il profilo triangolare e questo sguardo pieno di rettitudine e di trasparenza... Viso simile a quello dei patriarchi che hanno ascoltato le stelle e i venti prima di cercare terre per le tribù e tende per pregare (...) Lanza è molto più che un volto, è una figura"<sup>2118</sup>.

"Questo splendore pacifico e trionfale lo ritroviamo nella statura e nell'andatura del settantenne atletico, nella saturnità e solarità del suo volto, nella dolcezza mormorata della voce, la delicatezza dei gesti, l'immensa mansuetudine che dimora in lui e lo anima; lo ritroveremo ancora nella vita, il

---

2115 Yves Hardy e Emmanuel Gaby, *L come Larzac*, Ed. Alain Moreau, Parigi, 1974.

2116 *Figure de Lanza del Vasto*, Quaderni di Plateau-Passy (Alta Savoia), n°20, giugno 1939, in: AA.VV., *Qui est Lanza del Vasto : études, témoignages, textes*, Denoël, Parigi, 1955; p. 9.

2117 Luc Dietrich, *Rencontre avec Lanza del Vasto*, in: AA.VV., *Qui est Lanza del Vasto : études, témoignages, textes*, Denoël, Parigi, 1955; p. 17.

2118 *Lanza del Vasto, hippie et prophète?*, Le cri du Monde, n°55, giugno 1971.

*pensiero e l'opera di quest'uomo diverso, di questo personaggio entrato più che vigorosamente nella leggenda*"<sup>2119</sup>.

Altri ancora si soffermavano su diversi aspetti, come ad esempio questo contadino: *"C'è un'intera liturgia attorno a Lanza. Egli è davvero grande. Ha una barba bianca, degli zoccoli di legno e una piccola aureola. Indiscutibilmente egli è un 'muso'; gli autori di 'L come Larzac' aggiungono: 'bisogna dire che il suo fisico costituisce una risorsa importante nella riuscita della sua operazione di seduzione'"*<sup>2120</sup>. Lo stesso cronista delle emissioni radiofoniche e televisive del 'Canard Enchaîné' aveva riscontrato difficoltà nell'accettare Lanza, chiedendosi nel 1965: *"si ammira da sé? Non ne so niente e sarebbe un peccato se le mie impressioni d'ascolto non fossero false. Parlando della sua erudizione, della sua evoluzione, del suo comportamento, dei suoi sforzi, della sua fede, si intuiscono delle compiacenze che preferiremmo fossero meno visibili"*<sup>2121</sup>. Quattro anni più tardi lo stesso commentatore insorgeva: *"Ho osservato a lungo il signor Lanza del Vasto, ho gradito spesso i suoi scritti, ma come individuo lo trovo irrespirabile. Questo discepolo di Gandhi ne è fisicamente il negativo. Ho raramente visto una nobile testa di vegliardo più teatralmente acconciata. Impossibile credere alla semplicità di un personaggio simile, la cui barba bianca si estende come coda di pavone, e i cui abiti, di una modestia rustica, ma ben ordinata, hanno l'aria di uscire dal Vangelo di San Dior"*<sup>2122</sup>.

Solo coloro che lo hanno conosciuto in profondità sanno dare alla personalità di Lanza del Vasto una caratterizzazione più veritiera. Christophour affermava che Lanza *"è certamente originale nei suoi costumi e nei suoi modi, non per provocazione, né per spavalderia, ma per una semplicità totale che rigetta come un ornamento inutile e come un carico ingombrante i crepitii e le menzogne di una società frivola che non si preoccupa dei propri difetti e veleni"*<sup>2123</sup>. Louis-Henry Parias andava molto più lontano nell'analisi. Notando che *"in fondo è il suo estetismo a scoraggiarli, [giacché] non vi vedevano altro che un gioco, una commedia"*<sup>2124</sup>, il commentatore cercava di scovarne il senso. *"Senza dubbio – continuava – il rifiuto di presentarsi come tutti gli altri appare in Lanza del Vasto con una semplicità provocatoria (...). Eppure, in questo poeta, durante tutta la sua evoluzione, l'estetismo scopre una dimensione fino ad allora sconosciuta, diciamo più esattamente perduta. L'estetismo diventa ontologico. Pertanto, l'estetismo è un'estetica. Essa parte dal nocciolo, si sviluppa secondo la misura, il numero e il peso dell'essere, essa non è un gioco dello spirito alienato dalla sua sterile sottigliezza, essa è la replica metronomica della misteriosa sinfonia creatrice del Logos. E' questo che i critici più aperti non hanno ancora visto e di cui bisognerebbe prendere coscienza un giorno"*.

Questa analisi trova eco nelle righe di un altro biografo di Lanza, Michel Random, secondo il quale Lanza del Vasto non era *"per niente pesante, ma ama che tutto ciò che rientra nell'ambito delle cose tangibili o delle idee prenda una forma compiuta. Ciò è vero al punto che in Lanza il concetto nasconde l'uomo"*<sup>2125</sup>. *"Lanza avanza, ma senza lacerazioni brutali, diventa come diceva Nietzsche*

---

2119 Jean Biès, *Littérature française et pensée hindoue, des origines à 1950*, Klincksieck, Parigi, 2000; p. 42.

2120 Yves Hardy e Emmanuel Gaby, *L comme Larzac*, Ed. Alain Moreau, Parigi, 1974; p. 77.

2121 Clément Ledoux, *Un visiteur du Soir*, Le Canard Enchaîné, 30 giugno 1965.

2122 Clément Ledoux, *Sur les étranges lucarnes*, Le Canard Enchaîné, 22 ottobre 1969.

2123 Ecclesia, n° 222.

2124 Louis-Henry Parias, *Introduction à la pensée religieuse*, in: AA.VV., *Qui est Lanza del Vasto: études, témoignages, textes*, Denoël, Parigi, 1955; p. 130.

2125 Michel Random, *Les Puissances du dedans: Luc Dietrich, Lanza del Vasto, René Daumal, Gurdjieff*, Denoël, Parigi, 1966; p. 93.

*'tale per cui in sé stesso si somiglia'*<sup>2126</sup>. Ciò si spinge talvolta al punto che *"la forma precede la sostanza"*<sup>2127</sup>. Lanza allora *"si lascia crescere la barba, si fa rasare la testa e va a piedi nudi indossando i sandali"*<sup>2128</sup>.

Lasciamo l'ambito fisico e del personaggio pubblico, per esaminare un aspetto più genuino del nostro autore: quello dei suoi doni e talenti. Luc Dietrich scriveva nel 1943: *"Lanza del Vasto non è semplicemente uno scrittore: la cesellatura, la scultura, la pittura e la musica occupano nella sua vita uno spazio altrettanto grande rispetto agli studi e alle lettere"*<sup>2129</sup>. Jacques Madaule avrebbe puntualizzato: *"In lui l'uomo, lo scrittore, il poeta, l'apostolo, il filosofo sono così strettamente uniti che l'uno non si regge senza l'altro"*<sup>2130</sup>. Nel 1974 apparve, inoltre, questo commento dell'autorevole critico letterario Jean Biès: *"Cinque talenti o doni possono essere menzionati: quello della creazione artigianale e artistica, che fa di lui un poeta nel senso integrale del termine; quello di pellegrino, che lo ha spinto sulle orme dei più infaticabili viaggiatori sacri; quello dell'insegnamento che, per sua intermediazione, riabilita le nozioni di maestro e di saggio; quello dell'apostolato, nel senso più elevato del termine; infine, quello della fondazione, che gli ha permesso di creare un Ordine adatto alle persone del suo tempo"*<sup>2131</sup>.

Con un'altra citazione di Luc Dietrich, estratta dalla presentazione per l'esposizione di Laval, vorremmo ritornare al nostro punto di partenza, quando affermavamo che per alcuni Lanza è stato un personaggio contraddittorio. *"Ma l'arte nella quale egli si esercitava con più fervore è senza dubbio l'arte di vivere. Può rendere grazie ai suoi genitori per non averlo mai ostacolato nelle sue ricerche, o spinto verso una carriera onorifica o lucrativa"*. Lanza, che l'amico conosceva bene, gli appariva *"interamente rinchiuso nella sua imperfetta grandezza"*<sup>2132</sup>. Lanza cercava di risolvere questa apparente complessità esteriore, che pochi biografi sono arrivati a cogliere, con la conversione e la ricerca dell'unità interiore, come sembrano suggerire le frasi dell'amico discepolo. *"La fede dei suoi seguaci in lui, fede che non aveva nulla di cieco e non escludeva affatto la critica, lo aiutò certamente a maturare, stimolante e protettiva al contempo. Gli ci volle un lungo lavoro per venire a capo delle ricchezze e delle contraddizioni della sua natura"*<sup>2133</sup>. *"Lanza soffre, se così possiamo dire, per la sua stessa perfezione"*<sup>2134</sup>. Cercando di conservare gli elementi più sicuri di questo personaggio e del suo pensiero, Jean Biès scrisse: *"Non mancheremo di evidenziare l'insieme dei contrasti e delle antitesi che entrano nella sua composizione, come pure di constatare che tutto si trova riassorbito, trasceso, all'interno di una unità; resteremo sensibili alla varietà del messaggio, individuandovi una simile unità; e per questa stessa ragione essa rende l'autore e la sua opera una cosa sola"*<sup>2135</sup>. Esaminiamo ora come questo messaggio è stato recepito.

---

2126 Ibidem, p. 147.

2127 Ibidem.

2128 Ibidem.

2129 Targhetta di presentazione per l'esposizione al Museo di Laval dal 13 aprile all'11 giugno 1972.

2130 AA.VV., *Qui est Lanza del Vasto: études, témoignages, textes*, Denoël, Parigi, 1955; p. 12.

2131 Jean Biès, *Littérature française et pensée hindoue, des origines à 1950*, Klincksieck, Parigi, 2000; p. 429.

2132 Diario personale di Luc Dietrich, citato in: Michel Random, *Les Puissances du dedans: Luc Dietrich, Lanza del Vasto, René Daumal, Gurdjieff*, Denoël, Parigi, 1966; p. 139.

2133 Arnaud de Mareuil, *Lanza del Vasto*, Collection Poètes d'aujourd'hui, Seghers, Parigi, 1966; p. 33.

2134 Michel Random, *Les Puissances du dedans: Luc Dietrich, Lanza del Vasto, René Daumal, Gurdjieff*, Denoël, Parigi, 1966; p. 94.

2135 Jean Biès, *Littérature française et pensée hindoue, des origines à 1950*, Klincksieck, Parigi, 2000; p. 487.

b. La critica all'opera

È possibile distinguere le critiche sul contenuto da quelle sulla forma.

1. La critica al contenuto:

Il rimprovero più comune che viene opposto a Lanza del Vasto verte sul suo rifiuto della civiltà tecnocratica contemporanea. Tale rifiuto è di primaria rilevanza. Persino il dizionario Petit Robert 2 presentava così l'autore: *“Egli ha tentato di formulare un'etica che si caratterizza per il rifiuto della violenza e delle schiavitù del mondo attuale e che intende ricordare all'uomo i valori spirituali troppo spesso dimenticati dalla civiltà occidentale”*<sup>2136</sup>. In effetti, *“come i suoi amici Luc Dietrich, René Daumal o Simone Weil, come René Guénon ed altri, Lanza del Vasto sorprende ovunque Satana all'opera nel mondo moderno”*<sup>2137</sup>. Il risultato, per Lucien Guissard, è che *“nessuna concessione è fatta alle filosofie del momento; nessuna indulgenza è accordata ai nostri contemporanei per essersi lasciati trascinare negli ingranaggi della macchina”*<sup>2138</sup>. Opinione che converrebbe attenuare, ma che traduce bene la percezione media degli scritti politici del nostro autore. Daniel Rops scriverà, nel 1960, un articolo molto eloquente a questo proposito: *“Il punto decisivo su cui ci si potrebbe sentire in disaccordo con Lanza del Vasto è quello del suo atteggiamento verso la scienza e la tecnica (...). E' ammissibile? Per chi crede in Dio – e chi crede nell'umano – non ci troviamo al cospetto di una sorta di anelito allo spirito, all'intelligenza, segno della grandezza e della dignità umana, ad una via di rinuncia? (...) Al limite delle critiche di Lanza del Vasto vi è il monito 'Non istupiditevi', che la Chiesa non ha mai accettato. E poi, come si può trascurare un argomento più semplice di quello riguardante l'evidenza? La scienza, la tecnica, il progresso meccanico sono delle realtà: esse sono. Viviamo anche grazie ad esse, ci piaccia o no. Rifiutarle totalmente è impossibile: l'editore Denoel ha fatto stampare 'I Quattro Flagelli' con dei macchinari e, per giungere sino a Parigi dalla sua Provenza, il profeta ha preso il treno. E' allora onesto pretendere di condannarle sul piano teorico quando tutti più o meno ce ne serviamo? Inoltre (...) è necessario, comunque, mettere sulla bilancia ciò che esse apportano all'umanità quanto a vantaggi, di ordine non solamente materiale”*<sup>2139</sup>.

La citazione è significativa. Possiamo aggiungere qualche idea e riga tratta dall'articolo di L. Guissard su La Croix, che completano quelle dell'accademico. A proposito del presunto anatema scagliato contro la scienza, egli scrive: *“Parlare in questo modo rischia di conferire alla scienza e alla tecnica una potenza di perversione contro la quale l'uomo stesso non potrebbe insorgere. La ragion d'essere della scienza e della tecnica non si confonde con l'invenzione della bomba, contrariamente alle accuse ripetute di Lanza del Vasto. (...) Questo modo di porre il problema sembra precipitoso: la nocività della scienza volgarizzata e messa al servizio di una cattiva politica non è una fatalità generata da una deviazione incurabile dell'intelligenza umana. Eppure, Lanza del Vasto si lamenta di un 'cattivo utilizzo dell'intelligenza', che è un altro discorso”*. E a proposito *“dei risultati ottenuti dall'umanità: l'avvento del Cristianesimo, la presenza di personalità d'élite, il vigore di una dottrina alla quale si collegano dei movimenti ideali e concreti, la forza rivoluzionaria di uomini che protestano contro i peccati collettivi, tutto ciò dovrebbe entrare in un bilancio che*

---

2136 *Le Petit Robert 2, Dizionario universale dei nomi propri*, SEPRET, Parigi, 1974, p. 1041.

2137 *Littérature de notre temps*, Recueil 5, Casterman, Bruxelles-Parigi, 1974; p. 153.

2138 Lucien Guissard, *Lanza del Vasto ou le retour au patriarcat*, La Croix, 4 gennaio 1960.

2139 Daniel Rops (Académie Française), *Le prophète des Quatre Fléaux, Lanza del Vasto*, Echo Liberté, Lione, 2 febbraio 1960.

*Lanza del Vasto non ha mai stilato. Egli appartiene a quella razza impietosa di censori che ci invitano alla conversione senza prendere atto delle virtù*<sup>2140</sup>.

Nonostante le critiche, questi due studiosi davano peso alle analisi di Shantidas: il peso del punto di visto di colui che ha reso consequenziali fatti e opinioni. Daniel Rops notava che *“vomitando la nostra epoca e i suoi tradimenti, egli ha deciso di rompere nettamente con essa”*, come d'altronde ha decisamente fatto. Il preconizzato pellegrinaggio alle sorgenti, ossia alle verità fondamentali, è continuamente proseguito: ciò rende credibile un'opera che, priva di una tale testimonianza, non sarebbe neanche presa in considerazione. Tutta *“l'opera di Lanza del Vasto trova la verifica del dire attraverso il fare, del pensiero nell'azione”*<sup>2141</sup>. Lo stesso Christoflour scriveva nove anni prima: *“Per accordargli tutto il merito, bisogna confrontare l'ideale con la sua proiezione pratica che l'incarna e la giustifica”*<sup>2142</sup>. Parlando alla comunità dell'Arca, l'ideale poteva riassumersi in questo modo: *“Tutta l'opera di Lanza del Vasto, segnata dal sigillo della sapienza orientale, non è altro che una ricerca della perfezione, un messaggio di nonviolenza e di amore”*<sup>2143</sup>. Claude Paulus, tuttavia, metteva in guardia: *“Per apprezzare parole così singolari bisognerà prima di tutto convertirsi”*<sup>2144</sup>. Conversione alla quale Lanza del Vasto invita e che egli ha sempre tentato di vivere insieme ai suoi compagni dell'Arca. *“L'esperienza vissuta può insegnare molto a tutti coloro che, come noi, pensano che il cammino della pace vera e totale passa per uno sforzo preliminare di conversione ai valori di povertà, umiltà e fratellanza, ai quali la nostra epoca volta palesemente le spalle”*<sup>2145</sup>.

Almeno tre tipologie di articoli presentano la comunità dell'Arca. Alcuni lo fanno semplicemente descrivendo la vita quotidiana che vi si conduce e il suo significato. Altri, i cui autori non conoscono la comunità, riprendono le parole del suo fondatore. Infine, ci soffermeremo su certi articoli che diventano più incisivi in seguito a un'incomprensione o a un primo contatto negativo con la comunità. Didier Davy su *Le Monde* scrisse: *“l'austerità vi profuma d'opulenza e i 'fratelli' e le 'sorelle' somigliano più a dei quaccheri americani del diciottesimo secolo che a dei moderni militanti della nonviolenza. Tutto sembra un po' anacronistico, folkloristico agli occhi delle altre comunità. Questo 'Pellegrinaggio alle Sorgenti' sembra solo un ritorno indietro senza che nulla sia veramente trasformato nei rapporti fra gli individui. (...) Si visita l'Arca come visiteremmo un museo animato. L'accoglienza, nonostante le apparenze, non è più calorosa che altrove”*<sup>2146</sup>. Questa impressione sull'accoglienza è del tutto superficiale e non è affatto condivisa dai tanti che si sono avvicinati all'Arca. Conferma ne è, fra le tante, questa testimonianza di Roland Marin: *“Andavo a unirmi alla Comunità dell'Ordine Laborioso senza un soldo, non conoscendo alcun mestiere manuale, senza alcuna presentazione o raccomandazione, seguito dalla mia giovane moglie dalla salute fragile e, in più, incinta. (...) Dopo la preghiera della sera e il bacio della pace, fummo accompagnati in una cameretta imbiancata, sobriamente ammobiliata, con un gusto impeccabile. Apparentemente era stata abitata fino al giorno prima e noi prendevamo il posto di qualcuno. Di chi? Appresi l'indomani, con sommo stupore, che era la camera di Shantidas e sua moglie, i quali se ne erano andati ad pernottare sulla paglia della stalla, dove vissero per diversi mesi, finché non ci fu*

---

2140 Lucien Guissard, *Lanza del Vasto ou le retour au patriarcat*, La Croix, 4 gennaio 1960.

2141 Targhetta di presentazione di Lanza per l'esposizione a Laval del 1972, scritta da Jean Pierre Bouvet.

2142 Raymond Christoflour, *Lanza del Vasto à la recherche de la sagesse*, La Croix, 25-26 agosto 1963.

2143 Magda Martini, *Essais*, Nouvelles Littéraires, 6 novembre 1969.

2144 Claude Paulus, *Le Journal des Poètes*, 32° anno, n° 4, aprile 1962; p. 6.

2145 Pax Christi, marzo 1965.

2146 Didier Davy, *Dans le Cévennes des Communautés agricoles s'essaient à un nouveau mode de vie*, *Le Monde*, 7-8 marzo 1971.

dato un appartamento. Fu questa la mia prima lezione di Tournier. Mi sarei sbagliato se avessi creduto di ricevere un trattamento di favore! A Tournier, Shantidas accoglieva, senza eccezione e in un'atmosfera armoniosa, equilibrata, appagante, tutti coloro che bussavano alla porta, liberi di restarvi finché volevano”<sup>2147</sup>.

Colette Gouvion, su l'Express, si interrogava su “i pellegrini di ritorno alle sorgenti”, riportando alcune conversazioni con giovani incontrati all'Arca e contadini solidali con la comunità:

- “E' proprio vero quello che dicono – assicurano due liceali di diciassette anni, venuti a informarsi sul posto – Ma il loro monastero vicino, che disastro...”

Intanto i due contadini si domandano come questo pezzo di terra arida possa sfamare ottanta persone senza macchine, né fertilizzanti:

- “Noi siamo dei carcerati. Per riuscire a far quadrare la nostra vita bisogna essere nati in questo paese di miseria, senza mai aver avuto i mezzi per andar via. Invece loro, non li capiamo...”

Aggiungono comunque, per onore al vero, che “sono persone gentili”. Non più convinta dei suoi interlocutori, Colette Gouvion concludeva: “Per quanto siano contestate, le dottrine di Lanza del Vasto, più o meno riadattate, offrono un rifugio alla loro fede o alle loro angosce, poiché più la vita quotidiana diventa triste e difficile, più l'insoddisfazione cresce, più è motivo di tentazione, per alcuni, credere a questo miraggio che dipinge Lanza del Vasto all'inizio di ‘Pellegrinaggio alle Sorgenti’: ‘i piedi freschi della mia infanzia sono ritornati’”<sup>2148</sup>.

Louis Pauwels, nel corso della trasmissione televisiva ‘L'invité d'un autre monde’, confessava a Lanza del Vasto, suo ospite, di non essere persuaso dai fondamenti dell'Arca: “L'Arca implica l'idea di diluvio, l'idea di eletti che attraverseranno l'età oscura. Io non credo al diluvio, né all'età oscura”<sup>2149</sup>.

Infine citiamo questo dialogo ascoltato nel Larzac e riportato da Michel Le Bris a proposito dei compagni dell'Arca. Riflette bene quella che può essere una prima impressione superficiale sui discepoli di Lanza, vestiti come lui di lana e lino.

“- Dimmi, chi sono questi uomini bizzarri?”

- Sono dei ragazzi dell'Arca, i nonviolenti...

- Ah! Degli svitati?”<sup>2150</sup>

Ad ogni modo, le critiche che furono avanzate più di frequente sono le seguenti:

- La prima sostiene che è vano sperare che l'organizzazione sociale immaginata da Lanza del Vasto come rimedio ai mali del nostro tempo sia una soluzione viabile per dei vasti insiemi come le nazioni. Daniel Rops si domandava: “La soluzione di Lanza del Vasto è applicabile ai molti, al grande numero, alla maggioranza del gregge?”<sup>2151</sup>. Gilbert Tournier e L. Guissard rispondevano: “Ciò che è valido per questo gruppo non lo è su scala nazionale o internazionale”: non è la “soluzione ai problemi di un'intera civiltà”<sup>2152</sup>.
- La seconda maggiore critica insisteva sull'apparente ritiro dal mondo. “Il rimedio previsto da Lanza del Vasto non sarà forse il privilegio di una setta? I principi sono generosi, ma un

---

2147 Testimonianze raccolte in: *Présentation de l'Arche*, p. 68.

2148 Colette Gouvion, L'Express, 25-31 agosto 1969.

2149 Louis Pauwels, Rivista ‘Question de...’, n°7.

2150 Michel Le Bris, *Les Fous du Larzac*, Gallimard, Parigi, 1975; p. 141.

2151 Daniel Rops (Académie Française), *Le prophète des Quatre Fléaux*, Lanza del Vasto, Echo Liberté, Lione, 2 febbraio 1960.

2152 Gilbert Tournier e Lucien Guissard, Nord-Eclair, 5 febbraio 1960.

*minimo di realismo richiede di non posizionarsi ai margini del mondo che si riproduce*<sup>2153</sup>. Tale opinione si ritrovava anche nelle parole di Gilbert Cesbron: *“Io non approvo che si viva distanti dal proprio secolo, eccezion fatta per il caso in cui si obbedisca ad una vocazione interamente di preghiera. Bisogna lasciare ‘il lievito nel pane’*”<sup>2154</sup>.

Prima di esaminare la percezione che ebbero formalmente dell’opera di Lanza del Vasto giornalisti e gli scrittori, ricordiamo che l’apparizione di ciascuno dei suoi libri non passò inosservata. Si potevano amare o rigettare, ma comunque nell’opinione pubblica se ne parlava. Ciò vale, innanzitutto, per ‘Pellegrinaggio alle Sorgenti’, che Paul Giannoli avrebbe rievocato trent’anni dopo: *“quest’opera ha segnato e influenzato un’intera generazione, come nel caso, per esempio, di Gide, Camus o Saint-Exupéry*”<sup>2155</sup>. Simile risonanza hanno riscontrato anche le opere poetiche o religiose, su cui non poche critiche sono state scagliate, così come nel caso delle opere politiche, in primis ‘I Quattro Flagelli’. Altri testi, meno voluminosi, incontrarono un’accoglienza ugualmente importante. Fu il caso, ad esempio, di un opuscolo che valse al suo autore delle belle righe di Jerome Gauthier su ‘Le Canard Enchaîné’ del 3 febbraio 1960: *“Un uomo lucido e buono, esempio di probità, Lanza del Vasto, il gandhiano francese, l’autore dell’ammirevole ‘Pellegrinaggio alle Sorgenti’, ha appena pubblicato un’opera che appare come un modesto libretto: ‘Pacificazione in Algeria o Menzogna e Violenza’. Se Lanza del Vasto, per i suoi scritti e i suoi comportamenti, non avesse già suscitato il nostro rispetto, queste quaranta pagine basterebbero a rendere onore eterno a quest’uomo giusto”*.

## 2. La critica alla forma

Su una rivista tomista, J. M. Maldame ha così recensito ‘La Trinità Spirituale’: *“L’opera di Lanza del Vasto deve interpretarsi come lo sforzo appassionato di un’intelligenza, formata nel pensiero metafisico occidentale, di liberarsi dalla propria ambizione e vanità. Questa morsa è una dominazione da parte del razionalismo tanto dell’intelligenza e della sensibilità, quanto della società, delle arti e delle tecniche. La filosofia europea si rivela incapace di risolvere i conflitti dell’esistenza, non permettendo all’umano di vivere davvero. Essa ha tradito (...). All’origine del pensiero di Lanza del Vasto vibra questa passione d’amore per la verità che non è solamente una sete di sapere, il desiderio di percepire l’interiorità delle cose, l’altro lato del mondo, ma più precisamente il desiderio di una saggezza che unisca il carnale allo spirituale, l’uomo a Dio: dialogo non soltanto fra sé e sé, fra intelligenze, ma lettura del grande libro del mondo e peregrinazione all’incontro con Dio*”<sup>2156</sup>.

Questa analisi è stata condivisa da altri autori. Così per René Daumal: *“Lanza del Vasto è un uomo per il quale la verità esiste. Sì, la verità esiste, una e immutabile, ed esiste per essere da noi scoperta, vissuta e servita. Lanza è ‘filosofo’ nel senso antico del termine: colui che ama la saggezza, che ama, cioè che vuole possedere, ma al tempo stesso servire; la saggezza vuol dire una vita ordinata dalla verità e forte di essa*”<sup>2157</sup>. Parimenti, Léon-Gabriel Gros aveva potuto scrivere: *“Lanza non tende ad altro, se non alla scoperta dell’unità di cui ogni opera è la ricerca, di cui ogni oggetto non è che l’immagine (...). Non si tratta affatto delle cose e degli esseri, ma della cifra delle cose e*

---

2153 Lucien Guissard, *La Croix*, 4 gennaio 1960.

2154 T.V. del 14 dicembre 1962, nel corso della trasmissione televisiva *Lecture pour tous*.

2155 Paul Giannoli, *Le Journal de Dimanche*, 21 ottobre 1973.

2156 *La Revue Thomiste*, 1972; p. 507.

2157 René Daumal, *Le Philosophe*, in: AA.VV., *Qui est Lanza del Vasto: études, témoignages, textes*, Denoël, Parigi, 1955; p. 36.

degli esseri, non più di esistenza, bensì di essenza”<sup>2158</sup>. O ancora: “La filosofia di Lanza del Vasto non è fatta di mera erudizione, ma di riflessione personale che cerca nello sbocciare dei pensieri una concezione dell’uomo e del mondo”<sup>2159</sup>.

Questo sforzo appassionato per affrancarsi dal razionalismo, questo lavoro, che non è quello di un erudito, non è accettato da tutti i critici. Jean Lacroix su ‘Le Monde’ scrisse a proposito de ‘La Trinità Spirituale’: “quest’opera riassume Lanza del Vasto e spiega l’influenza che esercita, nonché le opposizioni e le riserve che suscita. Egli si presenta come un filosofo e critica i filosofi; cerca di convincere, o almeno di persuadere, e l’argomentazione intellettuale resta fragile. (...) Troppa spiritualità per un’intellettualità insufficiente costituisce un pericolo”<sup>2160</sup>. Secondo questo giornalista, in effetti, l’opera è una riabilitazione del sentire sotto la sua doppia accezione di sensazione e sentimento, piuttosto che una dimostrazione razionale. Sempre su Le Monde, Maurice Vaussard aveva precedentemente commentato: “I Quattro Flagelli’ delineano un percorso brusco, dove l’ironia amara affianca lo slancio lirico ed una logica ardente che ambisce ad essere convincente”<sup>2161</sup>.

Rimproverando a Lanza del Vasto alcuni eccessi nella sua critica delle filosofie, nonché un sottile velo di semplificazione, J. M. Maldame commentava: “Ciò non toglie che l’opera (‘La Trinità Spirituale’) presenta una filosofia originale, un pensiero profondo e bello. Nato lontano dalle università e dalle diatribe scolastiche, essa ha il sapore dell’avventura e il gusto di ciò che è solido e sperimentato. Essa è profondamente tradizionale, nel miglior senso possibile”<sup>2162</sup>. Il legame fra questo pensiero e la tradizione è stato oggetto di vari articoli, i cui redattori ne hanno ricercato le fonti religiose: “l’opera di Lanza del Vasto è una delle opere contemporanee più impregnate della Parola e della Sapienza biblica (...). Libro essenziale (‘I Quattro Flagelli’), troppo poco conosciuto, imbevuto in ogni pagina, senza esplicite citazioni, degli insegnamenti e degli esempi dei Profeti e del Vangelo”<sup>2163</sup>. Altri articoli metteranno in risalto il fondamento gandhiano del messaggio. “Tutta la sua opera si sviluppa a partire dal messaggio gandhiano, vi ordina attorno i suoi temi. (...) Il posto che occupa Lanza del Vasto nel pensiero del ventesimo secolo è fra i più originali: secondo l’auspicio di Tagore e Rolland, esso getta un ponte fra l’Oriente e l’Occidente”<sup>2164</sup>. In un altro articolo si affermava: “Sebbene egli conosca i pensieri hindu e cinese, desidera far convergere la loro spiritualità verso la tradizione cristiana e porre tutto in relazione con il pensiero occidentale”<sup>2165</sup>. Una simile tesi, comunque, non è stata condivisa da tutti i biografi.

Questa questione non è, d’altronde, la sola da risolvere: almeno due opinioni contrastanti si confrontavano. Mentre Claudine Jardin si domandava “la dottrina dell’Arca sopravviverà alle nuove correnti che seducono i giovani ovunque nel mondo?”<sup>2166</sup>, Claude Paulus scriveva: “Per non aver mai adorato il dio progresso, né incensato l’idolo tecnico, Lanza del Vasto è stato spesso considerato

---

2158 Léon-Gabriel Gros, *Poètes contemporains*, Cahiers du Sud, Marsiglia, 1944; pp. 202 e 204.

2159 Michel Adam. *Revue Philosophique de la France et de l’Etranger*, vol. CL XIV, n°1, gennaio-marzo 1974.

2160 Le Monde, 8 ottobre 1971.

2161 Le Monde, 9 febbraio 1960.

2162 La Revue Thomiste, 1972; p. 510.

2163 Jacques Goettmann, *Bible et Vie Chretienne*, settembre-ottobre 1968; p. 89.

2164 *Littérature de notre temps*, Racueil 5, 1974; pp. 153-154.

2165 Michel Adam. *Revue Philosophique de la France et de l’Etranger*, vol. CL XIV, n°1, gennaio-marzo 1974.

2166 Le Figaro, *Courrier des Lettres*, 3 novembre 1969.



*retrogrado. Non è forse stato un precursore?*<sup>2167</sup>: “Il futuro lo dirà presto”, prevedeva altrove C. Jardin. In merito allo stile, molti osservatori sono stati concordi nel rilevarne l’originalità: “Una forma in cui a colpire è innanzitutto lo splendore musicale e plastico”<sup>2168</sup>. Jacques Madaule ascrive ciò all’origine italiana dell’autore. “Scritta da qualcuno che non è francese, la nostra lingua sviluppa delle qualità insospettabili. Questo senso del decoro e dell’architettura, questa magnificenza sobria e contenuta, eccola venire da oltre i monti e comporre nella nostra lingua un canto nuovo”<sup>2169</sup>. L’amico avrebbe ancora scritto: “Lanza del Vasto ha dato un’immagine di sé che è tutta ad angoli retti, in paralleli, che poi si espande e si fissa come fosse un fiume di lava”<sup>2170</sup>.

Infine, un’ultima critica riguarda il carattere didascalico dei suoi insegnamenti, tanto scritti, quanto orali. Come si riscontrava su ‘La Croix du Midi’ il 15 novembre 1963: “Il discepolo di Gandhi ha parlato al suo pubblico con il tono del filosofo che a voce alta riflette e medita al fine di poter dare ai suoi discepoli il frutto delle sue riflessioni e un’apertura di pensiero”. Con un’analisi più fine, Jean Lacroix sosterrà un giudizio simile a proposito de ‘La Trinità Spirituale’: “Sebbene esponga categorie quali lo spirito, le virtù, le arti, si tratta piuttosto di un’ermeneutica. Il mondo è un libro e l’autore insegna come leggerlo: i suoi incontri sono delle iniziazioni”<sup>2171</sup>. Jean Biès parlò dello “stile orale e seterotipato, alla maniera degli insegnamenti del guru”<sup>2172</sup>, in merito ai saggi filosofici di Lanza, mentre Louis Pauwels disse al suo intervistato: “oggi voi siete il maestro, la guida di un’importante comunità”<sup>2173</sup>.

Lanza del Vasto è stato un maestro spirituale?

A tale domanda uno dei compagni rispose: “E’ importante dire che il Pellegrino non si è mai attribuito questo epiteto: si dice discepolo del Cristo e figlio della Chiesa. Lungi dal presentarsi come maestro o ‘signore’, egli porta degnamente il titolo di servitore che Gandhi gli ha assegnato: i suoi discepoli lo chiamano solo con il nome di Shantidas o Servitore di Pace (...). Se ha assunto un ruolo determinante nella vita di molti, è stato quasi suo malgrado”<sup>2174</sup>.

Consideriamo anche la testimonianza di Gustave Thibon: “Lanza parla con autorità, non come gli scribi. Tale autorevolezza è molto più antica della sua stessa persona: essa scaturisce dalla fonte che sgorga in lui. Che si tratti del ‘Pellegrinaggio’, dei ‘Principi e precetti del ritorno all’evidenza’ o delle riflessioni diffuse in seno all’Arca, l’insegnamento di Lanza rappresenta un vero e proprio nutrimento. Non chiedetemi precisione, né prove: il mistero dell’assimilazione spirituale non si lascia ridurre a formule”.

Anche Jean Biès, nel suo studio, gli conferirà questo titolo. “Precisiamolo: non maestro, direttore di coscienza, superiore di convento, preside di scuola; né tantomeno, del resto, illuminatore legato a una catena iniziatica; bensì ‘guida spirituale’, proprio ciò di cui aveva bisogno, nelle circostanze presenti e nella situazione odierna, una parte consistente di nostri contemporanei; impegnato nei preliminari della via del discepolato e possessore di un bagaglio spirituale, egli è giudicato dagli

---

2167 Claude Paulus, Le Ligneur, Bruxelles, 20 ottobre 1970.

2168 Luc Dietrich, *Vie et Figure de Lanza del Vasto*; citazione estratta dalla targhetta di presentazione per l’esposizione di Leval nel 1972.

2169 AA.VV., *Qui est Lanza del Vasto: études, témoignages, textes*, Denoël, Parigi, 1955; p. 9.

2170 Les cahiers du Plateau (Passy, Alta Savoia), giugno 1939; p. 18.

2171 Le Monde, 8 ottobre 1971.

2172 Littérature de notre temps, Racueil 5, 1974; p. 154.

2173 Louis Pauwels, Rivista ‘Question de...’, n°7.

2174 AA.VV., *Qui est Lanza del Vasto: études, témoignages, textes*, Denoël, Parigi, 1955; p. 182.

*altri come un esempio di comportamento quotidiano, in una ricerca e filosofia di atti che, allo stesso tempo, offrono la prova vivente che una vita interiore può ancora essere vissuta”.*

## PRIMA PARTE: MATERIALISMO E REGIMI POLITICI

Scaturigini dell'intelletto e sicurezze a cui sacrificare la propria libertà, il possesso e il potere sono accessibili solo alla riflessione e all'azione umana. Sono essi necessari alla felicità? Aiutano a vivere in pace in seno alla società? È innanzitutto a simili domande che Lanza del Vasto ha cercato di offrire una risposta.

### 1. Il possesso

Il possesso, o possessione, è al contempo la facoltà di disporre di beni e l'attitudine mentale che affligge quanti non si sentono liberi, in preda a forze 'occulte'. Questa doppia accezione basata sull'economia e sulle scienze umane è sottesa ai lavori che presenteremo in questa sezione. Dopo aver formulato una definizione sommaria del possesso e previsto le conseguenze maggiori che ne derivano, studieremo il liberalismo e il marxismo in quanto ideologie e regimi materialisti in cui il possesso riveste un ruolo centrale.

#### Capitolo 1: Definizioni e implicazioni

Fatto essenzialmente sociale e razionale, il possesso genera un'etica dell'utilità: l'economia è una scienza senza coscienza, credibile esclusivamente per l'efficienza delle macchine e dei modelli che produce. Esaminiamo progressivamente queste diverse problematiche, distinguendo ciò che il possesso può generare (la miseria, la schiavitù, la volontà di potenza) dalle sue implicazioni epistemologiche.

#### Sezione I: Definizioni del Possesso

Evidenzieremo, in particolare, quattro caratteristiche del possesso: i legami tra possesso e paura, possesso e sfera sociale, possesso e schiavitù, possesso e potere.

#### Paragrafo 1 – Frutto della paura

Il possesso deriva dal timore di una mancanza: esso è una protezione, una difesa imposta da una riflessione altamente speculativa. Tale paura *“non può venire dai sensi, poiché il suo soggetto è qualcosa che manca, e una mancanza che non è avvertita, ma concepita come possibile”*<sup>2175</sup>. Gli animali non provano ciò, preferendo la soddisfazione del bisogno presente all'oggetto di un desiderio possibile o semplicemente futuro. Inteso come protezione che imprigiona, il possesso impedisce l'incontro con qualsiasi umano e, in generale, con l'altro. Come potrebbe colui che è ricco conoscere l'esperienza del bisogno di colui che non ha niente? Come evitare che il dono diventi il frutto dell'amor proprio o della 'buona coscienza'? *“Gli uomini sono posseduti nella misura in cui possiedono e sono liberati nella misura in cui donano e si danno”*<sup>2176</sup>.

#### Paragrafo 2 – Un fatto sociale e razionale

Possedere è per l'autore una realtà sociale e razionale: è, infatti, a detrimento di altri, direttamente o indirettamente, che si possiede. Shantidas non crede ad una naturale abbondanza che renderebbe

---

<sup>2175</sup> Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 125.

<sup>2176</sup> Lanza del Vasto, *Vinôbâ, ou le nouveau pèlerinage*, Denoël, Parigi, 1954; p. 193.

l'individuo un libero consumatore, poiché – scrive - “il timore di non avere, essendo vago e illimitato, spingendo ognuno all'accumulazione illimitata, finirebbe sempre, in un circolo vizioso, per introdurre la mancanza e giustificare la paura”<sup>2177</sup>. Il possesso è l'esclusione di tutti i non possessori, un'ulteriore barriera innalzata fra gli uomini. “La ricchezza è l'ignoranza organizzata del prossimo”<sup>2178</sup>. Ne risulta per logica la miseria dal momento che, per l'eccessiva avidità, si genera la penuria e l'obbligo generale di impegnarsi al fine di non ritrovarsi un giorno deprivati di tutto. Detto altrimenti, il possesso presuppone la miseria, poiché solo quest'ultima dà valore a ciò che si possiede. “E chiaramente il valore del denaro che ho in tasca dipende interamente dalla sua assenza nella tasca dell'altro. Se non mancasse a nessuno, nessuno ne vorrebbe e non sarebbe buono nemmeno per il letamaio”<sup>2179</sup>. Il possesso è, pertanto, il risultato di un calcolo ed è alimentato dal suo contrario: lo stato di necessità.

### Paragrafo 3 – Generatore di schiavitù

Il possesso produce allo stesso modo la schiavitù, conseguenza prevedibile dell'impoverimento di tutti gli indigenti. “Se un uomo, in un paese in cui tutta la terra è accaparrata, si trova in possesso di cento o mille volte di più rispetto a ciò di cui ha bisogno, ne risulta che probabilmente, da qualche parte, cento o mille uomini non avranno un bel niente”<sup>2180</sup>. E dove troveranno costoro, sprovvisti di terra e di attrezzi, i mezzi di sussistenza? Presso colui che li ha esclusi dal possedere ciò che era loro necessario, e che fa affidamento su di essi per realizzare il lavoro che da solo non può compiere: “Infatti, il più ricco fra gli uomini, ridotto ai suoi mezzi basilari, per non contare su altri servitori se non le sue stesse mani, non potrebbe ricavare dai suoi grandi possedimenti altro se non ciò che è necessario per non morire e dovrebbe confessare che, per natura, egli è povero fra i più poveri. Se egli è mille volte più ricco di un altro, vuol dire che mille poveri lavorano per lui. Se desse a ciascuno di loro un millesimo di ciò che guadagna grazie a loro, cosa gli resterebbe? Se desse a uno di loro un po' di più di quel che esige la tariffa, rischierebbe di vedere presto l'ingrato andar via a mangiare i frutti di un campo che avrebbe coltivato da sé. È dandogli di meno che si assicura la sua fedeltà”<sup>2181</sup>.

### Paragrafo 4: Connessione con il potere

Occorre ora evidenziare un altro nesso: quello che esiste fra il possesso e il potere. “La pienezza del possesso è la sovranità (...). La proprietà è una specie degradata di possesso sovrano: esattamente dimezzata”<sup>2182</sup>, poiché ai possidenti è stato negato il diritto di difendere da sé i propri beni e devono rimettersi al sovrano. Qui appare chiaramente la connessione esistente fra possesso e potere. “Il possesso è un diritto diretto sulle cose e indiretto sulle persone. Il potere è un diritto diretto sugli uomini e indiretto sulle cose”<sup>2183</sup>. La collusione più discutibile era per Lanza del Vasto quella del potere con il possesso: diritto diretto sugli uomini e sui beni. Pressoché tutti i regimi politici rispettano la proprietà dei cittadini. Lo stesso imperatore romano o il monarca assoluto vedevano su

---

2177 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 127.

2178 Ibidem; p. 130

2179 Ibidem; p. 127.

2180 Ibidem, p. 138.

2181 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 148.

2182 Ibidem, p. 139.

2183 Ibidem, p. 173.

questo punto i loro poteri limitati. *“Potere di comando, non di godimento. (...) Egli può inviare il soldato alla morte con un segno del dito e dell’occhio. Ma l’ordine che non può dargli è di firmare un assegno a proprio favore”*<sup>2184</sup>. Il possesso presenta almeno il vantaggio di essere una membrana protettiva del cittadino contro la tirannia dei potenti. Non è così, comunque, nei regimi dispotici e nel caso della dittatura del proletariato, dove tutti coloro che governano *“hanno tra le mani qualcosa di infinitamente più soddisfacente della semplice proprietà, buona per dei borghesi! Il possesso degli uomini e di tutto ciò che questi possiedono”*<sup>2185</sup>. Dopo aver introdotto il possesso nei suoi tratti distintivi, è ora opportuno considerare gli effetti correlati alla sua effettiva natura.

## Sezione II: Le Conseguenze del Potere

È sulla conoscenza che gli effetti del possesso sono più facilmente percepibili: l’umano sapere devia dal suo proposito e la stessa facoltà pensante viene ad essere minacciata. La scienza economica che dovrebbe conoscere e gestire la circolazione dei beni per il servizio all’umano è totalmente posseduta dall’oggetto del suo studio, mentre il buon senso delle ‘persone semplici’ cade nella trappola delle prodigiose promesse del meccanismo.

### Paragrafo 1 – Conseguenze economiche

Al ritorno dal suo viaggio in India, Lanza del Vasto scrisse chiaramente che Gandhi non professava affatto il disprezzo per l’economia. Tuttavia, *“per lui l’unico interesse dell’economia è quello che i grandi economisti (Karl Marx quanto gli altri) non considerano mai: l’unico interesse dell’economia non è lo sviluppo economico, ma lo sviluppo della persona umana, la sua pace, la sua elevazione, il suo affrancamento”*<sup>2186</sup>. È la stessa attitudine che adotterà Shantidas in maniera più critica rispetto alla vanità di questa conoscenza che, malgrado le speranze riposte, non serve alla felicità umana. Esaminiamo alcune di queste critiche: *“L’economia è efficace nell’aumento delle ricchezze, a prescindere dalla questione se esse portino felicità o corruzione e rovina”*<sup>2187</sup>. Essa si rivela, anzi, *“lo sfruttamento dei doni più preziosi dello Spirito: la ragione, il sapere, l’intuizione, l’invenzione, la parola; delle più alte virtù dell’anima: il coraggio, la prudenza, la forza, la pazienza, la perseveranza, stornati dalla virtù e interamente votati all’utilità e al profitto”*<sup>2188</sup>. Lanza del Vasto si spinge ben oltre e tenta di mostrare che *“l’economia non è altro che una scienza presuntuosa, un guazzabuglio di nozioni, di ricette e di dottrine, un arsenale di argomenti per l’opinione”*<sup>2189</sup>. La materia su cui riflettere è, quindi, molto ampia, al punto da ritenere che *“il movimento economico è la risultante di tutte le pulsioni della vita, su tutti i piani, dal più basso al più alto, senza alcun minimo comun denominatore fra loro”*<sup>2190</sup>. Non si trova alcun esperto in grado di conoscerla per intero: le analisi, le previsioni, i rimedi sovrabbondano quanto gli uomini che li hanno formulati. *“Ci sono quasi tante economie politiche, quanti sono gli economisti”*<sup>2191</sup>. Caduta l’apparenza scientifica dietro cui si mascherava, l’economia si rivela come una morale dell’utilità. *“L’economia è la morale*

---

2184 Ibidem, p. 165.

2185 Ibidem, p. 164.

2186 Lanza del Vasto, *Pellegrinaggio alle sorgenti*, Jaca Book, Milano, 1978; p. 166.

2187 Lanza del Vasto, *La Trinité spirituelle*, Denoël, Parigi, 1971; p. 125.

2188 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 180.

2189 Ibidem.

2190 Ibidem, p. 182.

2191 Ibidem, p. 179.

dell'uomo armato d'intelligenza (...) per prevalere sulle altre bestie e gli altri uomini"<sup>2192</sup>: detto altrimenti, la morale di un'era di decadenza. Ad animarla, infatti, è solo uno spirito di profitto e, giacché è disgiunta da qualsiasi oggettività esteriore, tende a vivere soltanto della sua logica. *“La morale economica trae da essa suo figlio, costruendosi una corazza impermeabile agli influssi e alle perturbazioni dall'alto e rigirandosi al suo interno”*<sup>2193</sup>. Ciò non significa per Lanza del Vasto che essa sia inattiva; essa, piuttosto, tende a imporre la sua prospettiva a tutti, producendo non tanto il bello, quanto il comodo, uniformando e degradando gli spazi. La masticazione del lucro è *“una desolazione definitiva, sia nel visibile, sia nell'invisibile”*<sup>2194</sup>.

## Paragrafo 2 – Conseguenze scientifiche

Ai margini dell'avere e del potere, si ramifica il sapere. Il nesso è evidente per Lanza del Vasto, allorché scrive: *“la scienza moderna è interamente estranea allo Spirito, contraria alla vita interiore e all'adorazione, protesa senza riserve verso il possesso e la sete di potenza”*<sup>2195</sup>. Per il fondatore delle comunità rurali dell'Arca, il fondamento della scienza merita di essere conosciuto meglio, le sue deformazioni criticate, la sua imprescindibile dipendenza dalla filosofia rivelata, affinché abbia fine l'ammirazione servile da cui è circondata nelle società tecnocratiche contemporanee.

### I. Natura e limiti della scienza

*“La scienza appartiene interamente all'ordine della percezione, che è il più umile degli atti dello spirito; è afferrare, attraverso l'intelletto, le informazioni fornite dai sensi, la constatazione dei fatti, il riconoscimento degli oggetti, l'osservazione dei fenomeni. E' tutto. E' molto, è necessario, ma alquanto insufficiente”*<sup>2196</sup>. Altrove, Shantidas sosteneva che *“la verità scientifica tocca solo la misura e l'articolazione dei fenomeni. Indefinitamente estensibile in superficie, essa è pressoché nulla in profondità. Essa non penetra nulla, ma spiega dall'esterno, per poi passare all'applicazione. Non è che un pezzo del mantello che copre la verità”*<sup>2197</sup>. A questa verità sarebbe possibile avvicinarsi, secondo l'autore, solo attraverso la fede. In effetti, la scienza svuota ogni essere della sua sostanza, del suo carattere unico, classificandola, sbarazzandosi *“delle prime apparenze solo per attaccarsi a un sistema di altre apparenze, più astratte e capaci di spiegare le prime”*<sup>2198</sup>, mentre la fede passa proprio dalla contingenza alla sostanza. Senza giungere a questo percorso di fede, la scienza si scontra con l'impossibilità di elaborare un pensiero che costituisca una dimensione altra della conoscenza. *“L'irreparabile carenza della scienza moderna è l'assenza di un erudito che la padroneggi. Non esiste nessuno che ne conosca una per intera, né per metà: invece di abbracciare la propria scienza e di esserne illuminato o accresciuto, si finisce per essere da essa contenuti e sommersi”*<sup>2199</sup>. Ne risulta l'accettazione di un certo grado di irrazionalità, di cui si può rintracciare un esempio nella teoria dell'evoluzione, in virtù della quale alcuni dotti vedono scorrere la vita nella materia. *“Ma questa genesi spontanea della vita nella materia e della ragione nella bestia, che si*

---

2192 Ibidem, p. 182.

2193 Ibidem; p. 184.

2194 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 179.

2195 Ibidem, p. 174.

2196 Lanza del Vasto, *La montée des âmes vivantes (Commentaire de la Genèse)*, Denoël, Parigi, 1968; p. 102.

2197 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 32.

2198 Lanza del Vasto, *Commentaire de l'Évangile*, Denoël, Parigi, 1951; p. 331.

2199 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 141.

*pretende scientifica, non sarebbe altro che un miracolo, che nessuno ha osservato e al quale la scienza non attribuisce alcuna causa*”<sup>2200</sup>.

## II. Rischio di danni e responsabilità

A causa di questo genere di debolezze, la scienza sprigiona una potenza a malapena gestibile. Nel ‘Noé’, Lanza del Vasto fa pronunciare al rappresentante della grande città le seguenti parole:

*“Di ogni bene il culmine e l’origine  
E’ il genio inventivo e la scienza.  
I grandi spiriti dei giorni antichi,  
Saggi, magi o filosofi,  
Non sono che dei ragazzini  
A confronto dei nostri studiosi.  
Costoro hanno le chiavi e le leve  
Per scatenare le formidabili forze  
Che la materia nei suoi inferni racchiude.  
Sanno dissolvere, fondere o torcere ogni cosa,  
Scuotere le virtù dei cieli,  
Rompere il sole che ci sostiene,  
Per un lavoro modesto,  
Oscuro e disinteressato.  
Abbiamo già scoperto  
L’automobile-più-veloce-del-tempo,  
E domani terremo fra le mani  
Il segreto di fabbricare la vita!”*<sup>2201</sup>

La scienza non è mai neutra e la sua efficacia strumentale può servire utilitaristicamente i fini più inconfessabili. Ecco una prova che nessuno vuole scorgere, afferma Lanza del Vasto: *“è ragionevole ritenere che l’efficacia sia positiva e sempre necessaria per compiere qualcosa, ma è insensato accordarle un valore in sé. Se è con efficacia che si fa il male, essa è tanto migliore, quanto più è malvagia”*<sup>2202</sup>. Nondimeno, la *“scienza è efficace nel consegnare agli uomini le enormi forze della natura, senza considerare se è bene o meno provocare a proprio piacimento sconvolgimenti incalcolabili”*<sup>2203</sup>. Shantidas si impone contro la distinzione comunemente operata fra la ricerca, presunta neutra e pura, e la contestabile applicazione pratica dei suoi risultati. Anche qualora queste due operazioni fossero portate a termine da individui diversi, la responsabilità del ricercatore resterebbe assodata: questi, infatti, non può rifugiarsi nella mera ‘passione per la scoperta’, ignorando i possibili usi negativi derivanti dal suo lavoro. Il materiale molto costoso di cui fa uso, inoltre, lo rende dipendente dalle grandi industrie o dal governo, che finanziano l’acquisto dell’attrezzatura e consentono al laboratorio di funzionare.

---

2200 Ibidem, p.195.

2201 Lanza del Vasto, *Noé - Drame antédiluvien d’anticipation*, Denoël, Parigi, 1965; p. 89.

2202 *Les sept évidences que personne ne veut voir ou axiomes de la non-violence* (Le sette evidenze che nessuno vuole vedere o assiomi della nonviolenza); p. 7.

2203 Lanza del Vasto, *La Trinité spirituelle*. Denoël, Parigi, 1971; p. 125.

“Se lo scienziato lavorasse per l’amore della verità e non per la vendita delle sue invenzioni, nulla di tutto questo sarebbe possibile (...). Non ci si dovrebbe arrovellare per capire come spogliare la scienza e la tecnica delle qualità più distruttive, giacché ne sono la manifestazione più lampante”<sup>2204</sup>. Lanza del Vasto lancia, quindi, un serio appello ad assegnare una maggiore rilevanza alla coscienza. Egli non esitava ad adoperare un linguaggio severo, durante le sue conferenze pubbliche, a proposito dei ricercatori irresponsabili: “*benché coloro che fabbricano la nostra morte con la loro bomba a Marcoule e altrove si apprestino anche a diffondere la lebbra fra milioni di innocenti, di cui molti ancora non nati, non corriamo il rischio di essere impiccati!*”<sup>2205</sup>. Tuttavia, Shantidas non condannava mai direttamente le persone, bensì le loro azioni, i loro comportamenti, e soprattutto il sistema nel quadro del quale si palesano.

“Uno scienziato? Un tecnico? Non so cosa siano. Ho sempre visto e voglio continuare a vedere soltanto degli uomini! Che sappiano poco o molto, fabbrichino questo o quello, non altera di un soffio la loro natura umana”<sup>2206</sup>. E se “*fra gli studiosi, alcuni hanno serbato lo stesso tradimento contro lo spirito in cui la maggioranza resta invischiata, ciò non è a loro imputabile: si tratta del peccato di tutto il nostro mondo*”<sup>2207</sup>.

### III. Reazione e proposizione filosofica

La tradizione cristiana proponeva, nei tardi anni ‘70, almeno due possibili atteggiamenti nei confronti della scienza. Quale era ripreso da Shantidas? Era mosso forse, come San Francesco d’Assisi, dall’impellenza di rifiutare la scienza e la ragione oppure riteneva necessario, come San Tommaso d’Aquino, coltivarla per poi trascenderla nella saggezza? Tre scritti chiarificano la sua posizione al riguardo:

- In una nota alla riedizione del ‘71 de ‘I Quattro Flagelli’, si precisava che tutte le considerazioni da lui formulate in merito alla scienza non concernevano le scienze umane, le cui sole applicazioni sono filosofiche o morali. Tutte le altre scienze conservano a suo dire aspetti di purezza, in primis le scienze mediche.

- Nel bollettino ‘Les Nouvelles de l’Arche’ dello stesso anno, l’autore invitava tutti i membri dell’Arca a “*evitare di esacerbare il malinteso concernente l’accusa infamante che ci è stata rivolta di respingere in toto la scienza e la tecnica in quanto sospette, nonché di disprezzare l’intelligenza*”.

- Infine ne ‘La montée des âmes vivantes’ ha puntualizzato: “*Ci accusano in generale di rifiutare le scienze moderne, di disconoscere il valore, di rifiutarne le applicazioni meccaniche, buone o pacifiche che siano. E’ la ragione principale delle inimicizie che ci attorniano. Ma ciò non è affatto vero, se consideriamo quella scienza che resta parte integrante della saggezza, a cominciare dalla conoscenza di Dio e di se stessi. Non è vero neanche rispetto alla scienza moderna, che pur non rispondendo a tale definizione, si riferisce a chi può avvalersi, piuttosto che della saggezza, di una critica vigilante, di un’inquietudine interrogativa, in altri termini di una coscienza acuta dei propri limiti. Tuttavia, nel caso dello scientismo, allora sì! Noi lo respingiamo senza riserve! Poiché è un’infermità della critica, un rifiuto di ammettere i limiti di ciò che è conosciuto, una malattia della scienza*”<sup>2208</sup>. Quale spiegazione offre, allora, Shantidas delle conseguenze talvolta disastrose della

---

2204 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 281.

2205 Lanza del Vasto, *Approches de la vie intérieure*. Denoël, Parigi, 1962; p. 259.

2206 Nouvelles de l’Arche, 20° anno, novembre 1971, p. 23.

2207 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 67.

2208 Lanza del Vasto, *La montée des âmes vivantes (Commentaire de la Genèse)*, Denoël, Parigi, 1968; p. 119.

scienza? Il male che la scienza arreca agli uomini trarrebbe origine, secondo lui, dal processo storico di laicizzazione, che avrebbe condannato il ricercatore ad una pseudo-conoscenza cieca e frammentaria. *“Più le scienze si sviluppano separatamente dalla filosofia, più lo specialista si distacca dagli altri specialisti. Ciascuno sprofonda in una porzione sempre più precisa e circoscritta. Man mano che il sistema cresce, gli uomini si rimpiccioliscono... Così il lavoro dello spirito diventa pasto per insetti e cenere”*<sup>2209</sup>.

La soluzione è, quindi, nella conversione, attraverso da un lato la conciliazione tra scienza e religione, dall'altro una filosofia della relazione. *“Il progresso della scienza non consiste nell'accumulazione indefinita di nozioni e misure precise, bensì nel dirigersi verso l'unità e l'integrazione (...). Il suo vero progresso è acquisire un granello di saggezza e coscienza, di cui la società ha estremo bisogno”*<sup>2210</sup>. La filosofia è chiaramente imprescindibile: le carenze di cui soffre la scienza non discendono da essa, ma dal bisogno umano *“di una visione generale in cui ogni cosa sta al suo posto, dove i piani, i valori, i limiti si trovano determinati con precisione”*. Questa garanzia non può essere fornita dalla scienza, perché *“essa ha gli occhi fissi sulla realtà degli oggetti e non può assumere se stessa come oggetto. Sorge, quindi, in uno stadio avanzato di civiltà, la funzione della filosofia: assicurare la congiunzione delle ramificazioni della conoscenza e mantenere in relazione le diverse sfere dello spirito”*<sup>2211</sup>. Un simile mirabile sforzo intellettuale era stato già intrapreso da padre Teilhard de Chardin nota esplicitiva, eppure lasciato incompiuto.

Possiamo ora approcciarci all'analisi delle argomentazioni formulate da Lanza del Vasto in merito alla tecnica<sup>2212</sup> e al concetto denominato con il vocabolo generico di 'macchina', poiché *“la scienza distaccata dalla religione e da qualsiasi saggezza si trova inesorabilmente intrecciata alla tecnica”*<sup>2213</sup>.

Paragrafo 3 – Conseguenze tecniche: la 'macchina'

*“La tecnica è efficace per produrre qualsiasi tipo di oggetto, senza però considerarne la natura, né l'uso che se ne farà. Possono, infatti, fabbricarsi indifferentemente degli utensili o delle armi, dei veleni o dei rimedi, servire alla felicità o alla morte. La tecnica è efficace nell'accelerazione dei trasporti, ma non genera la premura di sapere se è ragionevole affrettarsi senza sapere nemmeno verso cosa, né tantomeno se è conveniente nel parapiglia generale abbreviare i tempi”*<sup>2214</sup>. Frutto della tecnica, la macchina si distacca dalla credibilità della scienza al cospetto del vasto pubblico, perché *“non è di per sé che la scienza gode di adorazione da parte delle masse ignoranti, ma per i*

---

2209 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 197.

2210 Nouvelles de l'Arche, 20° anno, estate 1971, p. 149.

2211 Ibidem, p. 19.

2212 Per completare l'esposizione di Bernard Dupont, riteniamo opportuno riportare alcune pregnanti affermazioni, pronunciate tre anni dopo da Lanza del Vasto, stanco di farsi dipingere semplicisticamente come 'nemico della tecnica', all'amico René Doumerc: *“Una tecnica costituisce una pratica intelligente del nostro mestiere. Come trovare negativo che si compia il proprio mestiere con intelligenza per soddisfare i propri bisogni con il minimo di sofferenza e la massima efficacia? Quel che denuncio è lo spirito di lucro e di rivalità che ha prodotto lo sviluppo insensato della tecnica moderna [...], il cui risultato è rovinare la pace e disonorare la guerra, portandoci alla fine al suicidio collettivo. [...] Se vogliamo opporci a questa dinamica, non è evidentemente con una negazione della tecnica, ma attraverso la ricerca di tecniche veramente pacifiche, armoniose e semplici”*. [Fonte: René Doumerc, *Dialogues avec Lanza del Vasto*, Les Éditions du Cerf, Parigi, 1980; p. 163]

2213 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 144.

2214 Lanza del Vasto, *La Trinité spirituelle*. Denoël, Parigi, 1971; p. 124.



suoi effetti mirabolanti nella macchina”<sup>2215</sup>. Artefatto seducente, la macchina è così presentata nel ‘Noé’:

“Un animale senza testa

Dalle membra di metallo, che esanime

Con una potenza irresistibile,

Simula i gesti della vita,

E smentisce, con una folgorante

Esplosione, gli atti dell’intelligenza”<sup>2216</sup>

In più di diciotto pagine della sua opera, Shantidas presenta e critica questo simbolo della modernità. Di ritorno dall’India, riportava le parole di Gandhi, consacrando ben sette pagine cit. di ‘Pellegrinaggio alle Sorgenti’ alla serrata dimostrazione dei maggiori effetti alienanti della meccanica sulla vita individuale e collettiva.

## I. Il distacco necessario

L’autore non negava che l’ausilio della meccanica ha potuto incrementare il rendimento del lavoro umano, ma ammoniva che essa avrebbe dovuto servire da supporto e non da sostituto: “Ci sono macchine che richiedono uno sforzo umano, senza rimpiazzarlo: è il caso, ad esempio, dell’arcolaiolo, della bicicletta, della macchina da cucire. E’ in questa direzione che bisogna orientare l’invenzione”<sup>2217</sup>. Era a suo avviso raccomandabile distaccarsi sistematicamente dalle altre tipologie di macchine, affinché l’uso moderato non generasse un bisogno incatenante. “Se sapessimo fare della macchina un uso ragionevole e limitato, se ne potessimo direzionare il progresso, non ci sarebbe in effetti alcun inconveniente nella sua messa in moto. Possiamo servirci delle macchine solo se sappiamo farne a meno, a patto che la loro fabbricazione ed il loro utilizzo non implicino abusi o esaltazioni fanatiche e che nessuna incontrollabile fatalità presieda al loro progresso”<sup>2218</sup>. Riassumendo: “Se la macchina ti sembra utile, servitene. Se ti è necessaria, gettala via”<sup>2219</sup>.

## II. Trappole ineluttabili

Shantidas era consapevole delle speranze esagerate, talvolta insensate, riposte già dai suoi contemporanei nella macchina. “E’ molto chiaro, ma non a tutti, che gli artifici promessi e prodotti dalla macchina sono trappole (...): ‘Ti farò guadagnare tempo’ dice la macchina, quando parla travestita da agnello; da quando l’uomo asseconda l’attraente invito, tutto il tempo della sua esistenza finisce per essere divorato dalla fretta. ‘Ti risparmierò fatica’ promette, e in poco tempo lo induce ad avventurarsi nell’inestricabile trappola delle industrie colossali. ‘Ti darò il benessere’ ripete con irresistibile sollecitudine, ma ben presto ci si ritrova con l’aria appestata, la vista sbarrata, la marmitta e la ressa, gli ingombri e le preoccupazioni, le tonnellate di robbaccia e il cibo in scatola, i grattacieli, la cucina-fabbrica e la deflagrazione universale per porre fine all’inondazione...”<sup>2220</sup> La macchina, quindi, per molti aspetti tradisce le aspettative umane.

---

2215 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 36.

2216 Lanza del Vasto, *Noé - Drame antédiluvien d’anticipation*, Denoël, Parigi, 1965; p. 34.

2217 Lanza del Vasto, *Le Pèlerinage aux sources*, Denoël, Parigi, 1943; p. 228.

2218 Lanza del Vasto, *Le Pèlerinage aux sources*, Denoël, Parigi, 1943; p. 167.

2219 Lanza del Vasto, *Principes et préceptes du retour à l’évidence*, Denoël, Parigi, 1945; p. 22.

2220 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 37.

La disoccupazione:

*“Quando si afferma che la macchina fu inventata per far risparmiare fatica agli uomini, è meglio dirlo a bassa voce; in verità essa è stata inventata per essere al servizio dei detentori del capitale e sollevarli dal retribuire i loro operai. La disoccupazione, quindi, non è un effetto accidentale dell'introduzione della macchina: ne è il proposito (...). Quanto al lavoro umano, che la macchina non può sopprimere, essa lo domina con tutta la sua esigente potenza, lo fracassa e lo incatena. L'uomo è ridotto a servire le macchine, a diventare una sotto-macchina”<sup>2221</sup>.*

Il disprezzo del lavoro:

L'orrore e il disprezzo per il lavoro trovano espressione nell'invenzione meccanica *“come irresistibile mezzo per soggiogare il lavoratore, eliminando e schiacciando il libero artigiano, eliminando e rimpiazzando l'operaio ribelle, divorando il subordinato, per poi buttarlo via come un rifiuto”<sup>2222</sup>.*

La civiltà dello svago:

Conseguenza comune ai due disastri precedenti, la civiltà dello svago è l'ennesima sordida trappola tesa da quanti traggono profitto dalla tecnica. *“La nostra civiltà di giocatori svampiti e di lavoratori debilitati ha cominciato a sognare un paradiso artificiale e meccanizzato dove tutti saranno affrancati dal lavoro, dove le macchine lavoreranno per noi, dove resterà da gestire solo la distribuzione dei beni e l'organizzazione del tempo libero”<sup>2223</sup>.*

Lanza del Vasto denunciava aspramente questa speranza illusoria, esito delle rivendicazioni da parte degli oziosi d'ogni epoca, come ad esempio il celebre *“panem et circenses”* della decadenza romana testimonia. Tale strategia estenderebbe a tutti la degenerazione, la mollezza, la dissolutezza e la vanità, ovunque riscontrabile in quanti sono in uno stato di distrazione permanente. *“Tutti i danni che il progresso delle macchine ha potuto provocare per mezzo di catastrofi, rivoluzioni e guerre, sembrano insignificanti in confronto al sommo flagello: un'umanità privata di qualsiasi lavoro fisico”<sup>2224</sup>, dal momento che “la macchina incatena, la mano libera”<sup>2225</sup>. “Affermare che ‘si libera l'uomo dal lavoro’ significa affrancarlo dalla sua stessa possibilità di liberazione. Però non allarmiamoci troppo per uno scenario che probabilmente non si verificherà mai, né potrebbe durare”<sup>2226</sup>.*

### III. Dell'identità forzata

La macchina travolge e induce tutti e tutto a rassomigliarle: *“essa ha conquistato l'uomo. L'uomo si è fatto macchina, funziona, non vive più”<sup>2227</sup>. Dalle reazioni individuali più elementari alle istituzioni sociali, “tutto comincia a tendere verso l'inumana perfezione della macchina. Quando avrete fatto dello Stato una macchina, dovrete offrire voi stessi come carbone”<sup>2228</sup>. Nessun regime politico contemporaneo ha potuto resisterle: “Se la macchina schiaccia l'uomo invece di aiutarlo, lo incatena*

---

2221 Ibidem, p. 68.

2222 Ibidem, p. 78.

2223 Ibidem, p. 69.

2224 Lanza del Vasto, *Le Pèlerinage aux sources*, Denoël, Parigi, 1943; p. 162.

2225 Ibidem, p. 168.

2226 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 70.

2227 Lanza del Vasto, *Le Pèlerinage aux sources*, Denoël, Parigi, 1943; p. 169.

2228 Ibidem.

*invece di liberarlo, tormenta il lavoratore, sgretola la sua azione, lo abbrutisce e lo disintegra, rivelandosi un potente mezzo di oppressione, la conclusione logica per i difensori dell'umanità laboriosa dovrebbe essere: sopprimiamola. Come è possibile che l'idolatria del progresso meccanico sia maggiore nei paesi dove il marxismo ha trionfato? Come può l'inumanità dei metodi di lavoro essere lì ancora peggiore? L'impiego comunista delle macchine è esattamente lo stesso di quello capitalista*"<sup>2229</sup>, scriveva Shantidas commentando un frammento de 'Il Capitale' di Marx, ponendo tra l'altro l'attenzione su come il capitale e la scienza colludano per rendere docili i lavoratori.

Evidentemente nessuno resisterà alla macchina, finché sarà contagiato dal movente che la sospinge: la febbre del lucro, il catalizzatore della civiltà moderna occidentale e occidentalizzata. Se Lanza del Vasto, nell'introduzione al libello di Gandhi 'Hind Swaraj: Leur Civilisation et notre Délivrance'<sup>2230</sup>, riporta le sonanti parole del suo maestro (fra le tante, "La macchina è cattiva in sé", o "la macchina è l'espressione di uno stato di peccato"), è per scavare sino alla radice spirituale del problema. "Basta comprendere che la macchina è il contrario della coscienza: l'intelligenza che si accanisce a produrla, invece di cercare la verità, la via e la libertà, devia da Dio per immergersi nelle tenebre esteriori"<sup>2231</sup>. Siamo dinnanzi ad un'affermazione difficile da digerire nelle società ipertecnologiche odierne: "Se le persone di oggi incolpano chiunque dei grandi flagelli che le opprimono, attribuendo la causa a chicchessia piuttosto che allo sviluppo della macchina, è perché non c'è peggior sordo di chi non vuol sentire"<sup>2232</sup>.

Interrompiamo, quindi, la disamina delle caratteristiche e conseguenze principali del possesso sull'economia e sulla scienza, per affrontare le due ideologie e i due tipi di regime politico scaturiti dal materialismo nel corso della lunga guerra fredda.

## Capitolo 2: Il marxismo

*"Fra tante migliaia di autori, gli uni più dotati degli altri, che hanno sciorinato svariate migliaia di frasi, le une più interessanti delle altre, Marx ne ha detta una sola, qualcosa che nessun altro diceva. Pur essendo dinnanzi agli occhi di tutti, non era visibile, perché nessuno ne aveva mai parlato (...). Lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo: ecco il male del mondo (...). Da economista rigoroso, egli analizza dettagliatamente gli ingranaggi della grande macchina che stritola gli uomini: l'industria moderna. Da storico, mostra gli orpelli e gli ornamenti teatrali dietro cui si maschera la grande avventura dei cacciatori di selvaggina umana. Da filosofo, rifiuta le giustificazioni morali, le combinazioni politiche, gli alibi religiosi e le consolazioni intellettuali grazie alle quali si elude l'evidenza. Come rivoluzionario, egli annuncia l'approssimarsi della sola possibile conclusione per la quale i tempi sono maturi. Più il male e il disordine si aggravano, più ci si avvicina all'esito inevitabile: che gli ultimi prendono il potere, si impossessano della terra e dei beni, con la forza e il diritto del gran numero, mettendo così fine alle guerre, alle divisioni, alla miseria e alla schiavitù"*<sup>2233</sup>. Seguiremo questa medesima struttura nell'approfondimento dell'opera.

### Sezione 1: L'analisi economica

---

2229 Nouvelles de l'Arche, 8° anno, novembre 1959, p. 20.

2230 Mahatma Gandhi, *Vi spiego i mali della civiltà moderna*, Gandhi Edizioni, Pisa, 2009.

2231 Lanza del Vasto, *Introduzione*, in: Mohandas K. Gandhi, *Leur civilisation et notre délivrance: Hind-swarāj*, Denoël, Parigi, 1957; p. 24.

2232 Lanza del Vasto, *Le Pèlerinage aux sources*, Denoël, Parigi, 1943; p. 160.

2233 Lanza del Vasto. *I Quattro Flagelli*, SEI, Torino, 1996; pp. 147-148.

Le analisi e le critiche di Shantidas si sono prevalentemente concentrate su tre macro-temi individuati ne ‘Il Capitale’ di Marx: il valore, la produzione e il lavoro.

#### Paragrafo 1

Riassumendo le posizioni di Marx, Lanza del Vasto ricordava come per questi il valore di un oggetto non dipendesse dal suo prezzo, bensì dalla quantità di lavoro umano in esso incorporato, ossia il numero di ore svolte da un operaio medio, necessario per produrre un determinato oggetto. Il lavoro diventa, quindi, la fonte unica del valore, con una significativa eccezione: *“lo sforzo impiegato a fabbricare un oggetto inutile non costituisce lavoro e non conferisce all’oggetto alcun valore”*<sup>2234</sup>. Shantidas non poté fare a meno di sviscerare questa tesi già nel 1922, trentasette anni prima della prima pubblicazione de ‘I Quattro Flagelli’, quando, ancora studente di filosofia, aveva scoperto il significato del concetto di ‘valore’<sup>2235</sup>. Tale eccezione riguardante il prodotto inutile *“abbatte tutta la teoria, fondamento del ‘socialismo scientifico’”*<sup>2236</sup>: a partire da questa crepa, Lanza tentò di smontare molte delle argomentazioni di Marx.

Innanzitutto, la fabbricazione di oggetti inutili è molto comune nell’attività industriale, considerata la mole di prodotti che non trovano acquirenti. Ciò dimostra che non esiste alcun criterio oggettivo di utilità: *“Nessun oggetto è utile in sé: esso lo è solo in relazione a colui che ne fa uso”*<sup>2237</sup>, nell’evenienza il compratore. Malgrado il lavoro incorporato negli oggetti, è possibile una loro perdita di valore se nessuno li acquista. Analogamente, come equiparare il valore estetico e commerciale di un’opera d’arte al numero di ore di lavoro incorporato in un qualsiasi altro oggetto? Occorrerebbe uno strumento di precisione per misurare il valore, ma *“questa-media-di-tutti-gli-operai-di-tutti-i-mestieri-di-tutti-i-tempi-e-di-tutti-i-paesi è una generalizzazione alquanto inconsistente e il numero di ore che un tale essere dotato di ragione trascorrerebbe in lavori non meglio definiti ci lascia nel vago e nel vuoto rispetto al valore del prodotto”*<sup>2238</sup>.

Infine, la teoria del lavoro come misura del valore, che Marx aveva preso in prestito dagli economisti inglesi del diciottesimo secolo, non si era fino ad allora mai concretizzata, secondo Lanza, in nessun paese. *“Il buono di lavoro non ha rimpiazzato la moneta nei paesi marxisti. Qui, come altrove, è il denaro che misura il valore del lavoro, non il lavoro che misura il valore del denaro”*<sup>2239</sup>. Quest’ultima prospettiva non deriva, quindi, dalla scienza economica, che considera solo i fatti dell’esperienza: rispetto a questi ultimi non possiamo fare altro che adottare un’unica espressione effettiva e oggettiva del valore delle cose, ossia il loro prezzo. Questo prezzo proviene, secondo l’autore, dalle stessi leggi del mercato, cioè dall’offerta e dalla domanda. *“Il valore non è un prodotto (nemmeno del lavoro umano). Il valore non è un oggetto. Il valore non è negli oggetti. Esso è nel cuore dell’uomo, nei suoi desideri e nel suo giudizio. Esso è nelle relazioni fra uomo e uomo. Il valore commerciale è la misura dell’intensità del desiderio o, per meglio dire, della tensione fra due o più individui i cui desideri convergono su un oggetto e si escludono vicendevolmente”*<sup>2240</sup>.

---

2234 Ibidem, p. 105.

2235 Ricerca descritta in: Lanza del Vasto, *Éclats de vie et pointes de vérité (Viatique, Livres III et IV)*, Denoël, Parigi, 1973.

2236 Lanza del Vasto, *I Quattro Flagelli*, SEI, Torino, 1996; p. 105.

2237 Ibidem.

2238 Lanza del Vasto, *I Quattro Flagelli*, SEI, Torino, 1996; p. 109.

2239 Ibidem, p. 108.

2240 Ibidem, p. 116.

In altri termini, il valore della merce poggia su una sorta di giudizio di valore. E' una "*prospettiva mentale, ma ciò non significa che sia inesistente*"<sup>2241</sup>. Il prezzo fissa in maniera verificabile, in un momento e un luogo ben definiti, tale accordo volontario fra il venditore e l'acquirente del bene. E' come conseguenza di questa relazione sociale che i soli beni materiali suscettibili di scambio finiscono per essere connotati da una certa rarità. L'aria, l'acqua, la luce, sebbene siano necessari alla vita, restano nella stragrande maggioranza dei paesi del mondo privi di valore commerciale. Essendo 'senza prezzo', l'autore menziona tutti i beni spirituali di cui non ci si appropria e di cui si auspica il godimento pieno e gratuito da parte di altri, come per esempio la musica o la verità. Per scoprire il vero senso del valore bisogna perciò uscire dall'asfissiante nozione economica in cui la ha rinchiusa Marx: "*il valore non è altro che una categoria di Ragione Universale*"<sup>2242</sup>. "*Il valore è la misura della qualità, la quantità di qualità contenuta in una certa cosa: nella merce, nell'opera, nell'uomo o nell'idea. (...) Il valore è il bene nascosto, il contenuto di bene, il bene inerente all'essere. Il valore è la sostanza del Bene*"<sup>2243</sup>.

## Paragrafo 2: La produzione

Lanza del Vasto rigettava, inoltre, la tesi di Marx secondo cui il lavoro umano è il solo valore che ne produce altri. "*Noi riconosciamo in tutto sei fattori di produzione che si fecondano reciprocamente in vari modi. Marx pretende che uno solo di essi basti, dimenticando che il lavoro umano non è creazione divina e non estrae nulla dal nulla, che anzi esso si esercita sempre su qualcosa di dato*"<sup>2244</sup>.

La terra è la prima ricchezza, essa stessa fonte di ricchezza. In quanto condizione per il lavoro e materia prima, gli altri fattori ne discendono naturalmente o artificialmente, traendone molti più frutti rispetto allo sforzo effettuato.

Il bestiame che si preserva, si moltiplica e si riproduce quasi da solo.

Lo strumento, definito da Shantidas come molto più di una "*merce tal quale è e vale ciò che vale ovunque la si metta e in qualsiasi modo la si rigiri*"<sup>2245</sup> secondo la definizione di Marx, poiché esso stesso è un mezzo di lavoro che genera altre ricchezze.

Il denaro "*è il motore che fa circolare i traffici*"<sup>2246</sup>, una forza che produce il potere d'attrazione e di coordinamento necessario all'instaurarsi di un'impresa collettiva.

L'intelligenza, infine, comprende la capacità tecnica, lo spirito d'invenzione, di iniziativa, il senso della combinazione e dell'opportunità: essa è indispensabile agli altri fattori per assicurarne la produzione.

Ne consegue il rifiuto di una semplificazione abusiva del posto occupato da ciascun organo nella catena industriale ed economica della produzione: "*Così il padrone e l'operaio, l'impiegato e il contadino, il tecnico e il manovale, il finanziere e l'intellettuale, l'ingegnere e il commerciante mantengono ciascuno un anello della catena*"<sup>2247</sup>. Anche se per costumi, aspirazioni e direzioni diverse i dieci gruppi si trovano obbligati a collaborare nella produzione, senza perdere per questo la

---

2241 Ibidem, p. 118.

2242 Ibidem, p. 107.

2243 Lanza del Vasto, *Éclats de vie et pointes de vérité (Viatique, Livres III et IV)*, Denoël, Parigi, 1973; p. 44.

2244 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 110.

2245 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 110.

2246 Ibidem.

2247 Ibidem, p. 111.

paura e l'ignoranza che li oppongono, *“l'interdipendenza dei sei fattori spiega che ciascuno di essi, vedendo che niente si farebbe senza di lui, ne deduce l'ambiziosa e fallace presunzione di poter fare tutto da solo e di avanzare rivendicazioni sui vantaggi che ne discendono. Nascono così il malcontento generale, la lotta delle classi, il sogno di tanti uomini di veder crollare il regime in cui vivono”*<sup>2248</sup>.

Orgoglio della nostra civiltà, questo genere di modi appesantiti e complicati di produzione non può arrecare felicità agli umani, nonostante *“l'ambizione generosa di Karl Marx di rimaneggiare la macchina affinché si volga al massimo bene per il massimo numero di persone”*<sup>2249</sup>. L'unità di vita non riapparirà insieme alla pace e alla giustizia, se non quando i sei elementi della produzione si troveranno riuniti nelle stesse mani o *“ripartiti fra persone che si intendono, si conoscono e si amano”*<sup>2250</sup>. Nella speranza che una simile constatazione s'imponga, pur fra umani che si scontrano in una produzione comune, *“nulla crea se non il Creatore”*. *“L'operaio non fa altro che separare i pezzi o gli elementi dal loro insieme naturale, per riassemblarli in una nuova composizione: il prodotto. L'industriale non crea niente: assembla uomini con talenti diversi e complementari, (...) li rifornisce di materia prima, poi sottrae loro il prodotto. (...) Il mercante trova il collegamento finale... la conclusione di un lungo circuito cominciato molto prima di qualsiasi lavoro, in ricchezze dormienti sotto terra...”*<sup>2251</sup>.

### Paragrafo 3: Il lavoro

#### I. Costatare e denunciare

La *“massa si sobbarca il lavoro duro che nessun altro vuole eseguire e di cui tutti devono approfittare (...). E' merito di Marx aver rilevato questo scandalo permanente, cercando di dare al cigolio una voce umana. E' merito dei comunisti aver cercato di correggere la macchina dell'ingiustizia facendola girare in senso inverso”*<sup>2252</sup>. Il lavoro appare in effetti all'uomo come un'opera dura, di opposizione, di superamento: il *“lavoro consiste nel trarre dall'albero dalle fresche foglie un palo, della foresta profonda un quadrato da aratura, dell'animale saltellante e volante una pietanza, da squarciare, strappare, torcere, colpire, legare, forzare e snaturare; da scorticare, scuoiare, disseccare, frantumare, macinare e cuocere”*<sup>2253</sup>. E' al tempo stesso un'opera scomposta, svilita dalla macchina: *“Fra tutti i danni provocati dagli eccessi della tecnica, uno dei più funesti è senza dubbio la degradazione del lavoro umano”*<sup>2254</sup>. Quando l'uomo è al cospetto di una macchina *“il suo lavoro cessa di essere stancante e diventa estenuante, esasperante per la ripetizione, tedioso per la monotonia, (...), così l'uomo che vi si dedica tutti i giorni della sua vita diventa sempre meno forte, sempre meno abile, sempre meno intelligente, e alla fine sempre meno cosciente della propria decadenza”*<sup>2255</sup>.

Nella società industriale, quindi, l'uomo che lavora è doppiamente infelice: è sfruttato ed è sempre meno in grado di lottare contro questo sfruttamento. *“L'alienazione del lavoratore è una delle tesi*

---

2248 Ibidem.

2249 Ibidem.

2250 Ibidem, p. 112.

2251 Ibidem, p. 119.

2252 Ibidem, p. 104.

2253 Lanza del Vasto, *Approches de la vie intérieure*, Denoël, Parigi, 1962; p. 171.

2254 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 67.

2255 Ibidem, p. 68.

*più interessanti di Marx. (...) Mostra il lavoratore spossessato del prodotto e del profitto del suo lavoro, spossessato della sua stessa opera, il quale, tritato dalla macchina e dalla divisione del lavoro, diventa 'attività estranea, attività che è sofferenza, forza che è impotenza, procreazione che è castrazione'<sup>2256</sup>; spossessato della natura dall'infernale decoro della fabbrica; spossessato della sua stessa natura e ridotto ad essere umano solo nell'esercizio delle sue funzioni animali; spossessato di tutte le sue forze, malgrado sé stesso, rafforzando la potenza che lo sfrutta e l'opprime'<sup>2257</sup>. "Nessuno meglio di Marx ha descritto minuziosamente ogni aspetto sfibrante, avvilito, abbruttente, spaventoso nel lavoro alla catena di montaggio; è proprio il capolavoro del demoniaco spirito di lucro e un crimine permanente di lesa umanità. Tutte le misure atte ad 'alleviare le pene dell'operaio' sono state prese per il bene della produzione, non per quello dell'uomo, poiché si comprende che l'uomo è fatto per la produzione, non la produzione per l'uomo. Così tutto accade come se si fosse imposta la volontà di attaccarsi con una crudeltà raffinata e subdola alle fibre più intime dell'essere, ma senza alcuna cattiva intenzione, con quell'orribile innocenza della tecnica e dell'economia"<sup>2258</sup>.*

Ciò che è venduto viene alienato: per il salario il lavoratore si vende e si lascia trasformare in maniera legale, regolamentare come schiavo<sup>2259</sup>. "Sosteniamo che il salariato sia la forma moderna di schiavitù<sup>2260</sup>: non semplicemente schiavitù, ma prostituzione. Schiavitù nella misura in cui la vendita è forzata, prostituzione nella misura in cui l'operaio vi ricorre per comodità, desiderio di protezione, abbandono delle proprie responsabilità"<sup>2261</sup>. "La triste sorte dell'operaio, colui che non possiede nulla, è di essere obbligato a vendere non il prodotto del suo lavoro, ma il suo stesso lavoro, quindi di indebitarsi all'ora e alla giornata, di dare un prezzo a ogni porzione del suo tempo e della sua vita.

*E uno vende le sue braccia,  
un altro le sue gambe,  
un altro la sua testa,  
un altro il suo gusto,  
un altro la sua eloquenza o il suo talento,  
un altro la sua risata,  
un altro la sua penna,  
un altro le sue idee.*

*Non figurano, infatti, soltanto proletari fra i salariati. Non ci sono solo schiavi poveri e sfortunati: oggi come in ogni epoca ci sono schiavi sazi, eunuchi grassi, guardiani di altri servi, ossequiati e odiati come fossero padroni. Lo schiavo più colpito è colui che, per una tale alienazione della coscienza, non si accorge del suo male"<sup>2262</sup>. E per chi aliena la propria forza lavoro? Per quegli individui molto intelligenti che hanno trovato il modo di obbligare o indurre gli altri a lavorare per*

---

2256 Da: Karl Marx, *Les manuscrits économique-philosophiques*, 1844.

2257 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 112.

2258 Ibidem, p. 158.

2259 Cfr.: Lanza del Vasto, *Lettere giovanili 1923-1936*, PLUS, Pisa, 2006; pp. 55-63. La prima lettera di commento critico alle teorie di Marx, che Lanza spedì al fratello Lorenzo, è datata 11 maggio 1930.

2260 Ciò veniva ribadito anche da Pierre Parodi in: Juan Morales e Georges Didier, *Lanza del Vasto habla de politica*, Rivista 'El Ciervo', anno XXIV, n° 253, febbraio 1975; p. 18.

2261 *Nouvelles de l'Arche*, 8° anno, novembre 1959, p. 21.

2262 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 226.

loro: “*arricchirsi e impossessarsi del potere, appropriarsi dei frutti del lavoro senza dover passare per il lavoro, sottomettere e possedere gli uomini che, grazie alla loro sofferenza, assicurano loro il divertimento e l’abbondanza, ecco l’affare degli uomini intelligenti e forti! Ed ecco l’intera storia*”<sup>2263</sup>. E mentre questi uomini si danno alle loro occupazioni, fra cui il commercio, l’industria, la speculazione, la pubblicità, la politica, “*è necessario che il carico di produzione dei beni ricada due volte, dieci volte, cento volte di più sulle spalle del lavoratore, il quale lavora per se stesso e per tutti coloro che non lavorano, lavora per soddisfare non solo i bisogni, ma anche le esigenze disordinate del gioco. Orbene, il lavoratore è il più disarmato, il più diseredato, il più sfortunato, il meno abile; se così non fosse stato, avrebbe trovato il modo di passare accanto ai giocatori e avrebbe compreso quanto è facile guadagnare dei milioni, laddove invece per il minimo salario deve crepare di fatica. Ecco come colui a cui tutti devono il pane e la vita abita nell’oscurità del disprezzo e lavora nel disagio. Ed egli sarà spinto tanto più in basso, quanto più la civiltà che poggia su di lui diventerà più grande e fastosa*”<sup>2264</sup>, argomento riassunto da Shantidas in questo aforisma: “*Lì il lavoro è diviso così bene che uno lavora e l’altro raccoglie*”<sup>2265</sup>.

Una connessione che Lanza del Vasto vuole, a tal proposito, sottolineare riguarda la ricchezza e il lavoro. Commentando il luogo comune economico secondo cui “*la proprietà è necessaria alla protezione del lavoratore e alla continuità del lavoro*”, egli dimostra l’opposizione dei due termini, giacché la maggior parte dei possidenti non fa altro che possedere: “*Più si possiede, meno si lavora (...). Va da sé che una persona benestante è un uomo senza mestiere e senza funzione*”<sup>2266</sup>. E anche se capita che un ricco crea delle nuove opportunità di lavoro per un certo numero di lavoratori, continuerà ad essere un uomo che non produce. Ciò fa scrivere al nostro autore che “*se la ricchezza è la condizione del lavoro, essa è la condizione del lavoro altrui*”<sup>2267</sup>.

## II. Divergenze

Dall’analisi appena abbozzata potremmo dedurre una certa concordanza fra il pensiero di Marx e quello di Lanza del Vasto, in particolare nella denuncia dell’ingiustizia e nella messa in questione del sistema vigente. Tuttavia, almeno su tre punti l’autore de ‘I Quattro Flagelli’ si è distanziato dalle tesi di chi scrisse il ‘Capitale’.

Innanzitutto, estendendo l’analisi di Marx, il quale individuava due possibili tipi di alienazione economica, quella del lavoratore e quella del borghese, egli ritiene che ciascuno degli agenti della produzione, già distinti in dieci gruppi, subisce altri nove tipi di alienazione dalla necessaria e non accettata interdipendenza dei rapporti di produzione. Ogni gruppo, ritenendo che è su di sé che riposa l’essenza della produzione, afferma che le pretese degli altri sono eccessive e ingiustificate. Sul piano della determinazione del salario, Lanza del Vasto rifiuta l’argomentazione di Marx, il quale mira ad attribuire la genesi del plusvalore alla compressione dei salari o all’estorsione fraudolenta di ore di lavoro straordinario, definito come beneficio delle imprese. Per lui, “*il salario si fissa da sé secondo l’offerta e la domanda, con l’impeccabile amoralità di un livello d’acqua. Anche un’economia ‘pianificata’, cioè appositamente dirottata dallo Stato, persino un’economia corretta dalle pressioni sindacali, non possono impunemente divincolarsi da queste leggi naturali*”<sup>2268</sup>. Il beneficio delle

---

2263 Ibidem, p. 74.

2264 Ibidem, p. 75.

2265 Lanza del Vasto, *Principes et préceptes du retour à l’évidence*, Denoël, Parigi, 1945; p. 23.

2266 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 101.

2267 Ibidem, p. 102.

2268 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 114.



imprese capitaliste deriva dall'accentramento dei mezzi di produzione, dalla divisione del lavoro, dal funzionamento intensivo reso possibile dall'impiego delle scienze esatte e delle scienze sociali, ecc...

Infine, il rimedio alla schiavitù moderna del salariato non è da rintracciare nell'esigenza di migliori remunerazioni, né nella lotta contro il capitale, né nella dittatura del proletariato. *“Noi concludiamo che la liberazione dei salariati è la soppressione del salariato. Il salariato è immorale e non deve essere tollerato. Ma i marxisti conclusero che era necessario estendere il salario a tutti e concentrare il capitale nelle mani dello Stato. Non c'è da stupirsi se tutti i mali giustamente denunciati da Marx sono stati raddoppiati dal regime marxista”*<sup>2269</sup>.

### III. Liberazione<sup>2270</sup>

Soppressione del lavoro salariato e ripristino del lavoro nel suo senso più nobile erano già le due idee che l'autore del 'Pellegrinaggio alle Sorgenti' sviluppava al suo ritorno dall'India: *“A dire il vero, l'uomo ha bisogno del lavoro ancor più che del salario, Coloro che desiderano il bene dei lavoratori dovrebbero preoccuparsi meno di ottenere un buon stipendio, delle buone ferie, delle buone pensioni, ma un buon lavoro, il primo dei loro beni. Il fine del lavoro, infatti, non è tanto fare degli oggetti, ma fare degli uomini. Facendo, l'uomo si fa”*<sup>2271</sup>. Il buon lavoro per lui è quello in cui l'uomo è impegnato nella sua interezza: cuore, corpo, intelligenza, gusto. Ciò è possibile, ad esempio, nei mestieri dell'artigianato, nella vita rurale, nell'architettura.

*“Il lavoro è una necessità, un dovere. Qualunque cosa faccia per il profitto, ci si appresta al sacrificio con un esercizio quotidiano di coraggio; sviluppa sia la forza, sia l'intelligenza e vi si confronta; favorisce l'aiuto fraterno, abbellisce la vita umana, distoglie le persone dal vizio e dal disordine”*<sup>2272</sup>. Così per un rovesciamento ciò che provoca sofferenza negli umani conduce, ritrovando la saggezza dei mestieri, ad una nuova liberazione: *“Ecco come il mestiere poté diventare una scuola di iniziazione spirituale tanto per l'insegnamento che accompagnava l'apprendimento, quanto per la regola di vita che reggeva il laboratorio o il cantiere, per i riti e le osservanze religiose, per i giuramenti che legavano fra loro i membri della corporazione”*<sup>2273</sup>. Bisogna ancora, secondo Lanza del Vasto, comprendere il significato del lavoro, obbedienza al più piccolo e al più antico dei comandamenti dati da Dio nella Bibbia. *“Mangerai il tuo pane col sudore della fronte”*<sup>2274</sup>: *“comandamento che fissa la condizione umana dopo il peccato, punizione, sì, ma punizione di un Padre buono e amorevole, strumento di purificazione e introduzione al riscatto”*<sup>2275</sup>.

---

2269 Nouvelles de l'Arche, 8° anno, novembre 1959, p. 21.

2270 La seguente citazione può evocare uno dei significati principali di tale concetto in seno all'Arca: *“Colui che ha penato tutto il giorno con il suo corpo può guardare in volto suo fratello contadino e il suo sfortunato fratello operaio. Egli non ha debiti verso di loro, ma ha preso su di sé il peso della sentenza: ‘Guadagnerai il pane con il sudore della tua fronte’. La trasformazione dell'artigiano in proletario, la specializzazione e meccanizzazione del lavoro hanno compiuto uno spaventoso sacrilegio. Il lavoro è stato degradato [...]. Il lavoro delle mani è la liberazione della nostra natura umana, la cui energia può trattenersi ed accrescersi solo impiegandola, e in proporzione rispetto al suo utilizzo. Liberazione dalle opinioni e dai pregiudizi, giacché le mani del lavoratore sono delle ottime guide verso la conoscenza del vero. Infine liberazione dello Spirito, poiché il lavoro è una grande lotta contro la pesantezza”*. [Fonte: Roland Marin, *Témoignage d'un compagnon de l'Arche*, in: AA.VV., *Qui est Lanza del Vasto?*, Denoël, Parigi, 1955; p. 198.]

2271 Lanza del Vasto, *Le Pèlerinage aux sources*, Denoël, Parigi, 1943; p. 162.

2272 Lanza del Vasto, *Approches de la vie intérieure*, Denoël, Parigi, 1962; p. 172.

2273 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 25.

2274 Genesi, III, 19.

2275 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 73.

Bisogna, dunque, accettare e praticare il proprio lavoro con gioia; ciò rappresenta l'intero insegnamento su questo tema dei Gandhiani, giacché ne risulta una certa liberazione, *“affinché, attraverso la sua opera, l'uomo prenda parte, come Adamo che lavorava in Paradiso, alla Creazione che è la più forte gioia dell'Amore”*<sup>2276</sup>. *“Con il lavoro l'infermità originaria dell'uomo diventa la sua forza. L'infermità dell'uomo consiste nel non trovare sulla terra il proprio sostentamento; a differenza degli altri animali, egli deve conseguirlo attraverso il lavoro; la sua doppia infermità consiste nel non bastare a se stesso, poiché i suoi bisogni eccedono la sua industriosità. Deve allora unirsi ad altri per il lavoro e da questa unione proviene la sua forza, vengono tutti i suoi beni, e fra tutti i suoi beni il migliore è l'unione stessa”*<sup>2277</sup>. Da questa riflessione di Lanza del Vasto su tre temi economici, da cui non furono esclusi i commenti filosofici, passiamo all'analisi delle proposizioni puramente filosofiche di Marx.

## Sezione 2: Analisi Filosofica

*“Poiché ‘tutto inizia dal pensiero’, osserviamo la dottrina di coloro che vogliono raddrizzare i torti, cercando di individuare dove si trovano seme e radice della loro azione. Se la dottrina è veritiera, bisognerà sopportare con pazienza i danni che provoca la sua messa in pratica, come inevitabili e passeggeri; se essa è falsa, occorrerà considerarne i vantaggi come apparenti e accidentali, così come l'ordine che essi instaureranno come un disturbo, aggravandosi”*<sup>2278</sup>. Prima di esaminarne le tesi principali, cominciamo a riflettere su questo pensiero nel suo complesso, al fine di situarvi meglio il posto del ragionamento filosofico in senso stretto.

### Paragrafo 1: Il filosofo

L'autore del Capitale è, innanzitutto, per Shantidas colui che, sulla base di una quantità consistente di documenti e argomentazioni, ha denunciato lo sfruttamento della classe lavoratrice. Nel suo libro i fatti riportati sono più convincenti delle sofisticate formule piene zeppe di elementi indecifrabili ai più. Il metodo che egli impiega reagisce ai diversi aspetti della conoscenza. Negando l'Assoluto e le tradizioni, Marx vuole liberare l'uomo dalle costrizioni religiose, dimostrando che i dogmi non sono che *“proiezioni ideali delle infrastrutture”*. *“Il nodo gordiano delle teologie e delle metafisiche incrociate è tranciato d'un sol colpo, attraverso la spiegazione economica (...), che consiste nel dare per scientificamente provato il fatto che tutto ciò non è altro che impostura e polvere negli occhi, sfruttamento della credulità del popolo per attirarsi onori e fortuna o ancora chiacchiere da oziosi, e infine illusione – d'altronde quasi irresistibile – della ragione che gira a vuoto”*<sup>2279</sup>.

Prendendo le mosse dall'economia per rigettare le religioni, Marx attacca l'economia borghese e pretende opporre un'economia 'davvero scientifica'. Tuttavia, nota Shantidas, egli non arricchisce tale disciplina con nessuna scoperta, attingendo le sue argomentazioni dai suoi avversari. *“La sua critica si presenta come una dissertazione sul concetto di valore che non è né economia, né scienza, bensì filosofia. Pertanto, come filosofo, Marx è economista, ma in quanto economista, egli è anche filosofo”*<sup>2280</sup>.

---

2276 Lanza del Vasto, *Approches de la vie intérieure*, Denoël, Parigi, 1962; p. 172.

2277 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 72.

2278 Ibidem, p. 149.

2279 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 145.

2280 Ibidem.

Marx combatte su questo terreno contro tutti i filosofi e la stessa nozione di filosofia, impresa che può intraprendere solo un filosofo con disquisizioni filosofiche. L'oggetto di tutte queste critiche che talvolta si contraddicono, non è di elaborare un sistema filosofico perfetto. *“Si tratta di fornire al movimento rivoluzionario un corpo di idee forti, di argomenti incontrovertibili, di risposte a tutto, attorno alle qualipotersi aggregare. (...) In effetti, oltre che economista e filosofo, Marx è un politico”*<sup>2281</sup>.

Lanza del Vasto riprende i temi chiave dell'analisi economica e mostra l'utilizzo che se ne fa: il termine valore, dalle molteplici accezioni, viene solitamente rinchiuso nella mera definizione economica, caratteristica della produzione moderna. Ciò *“è una distorsione del linguaggio, conseguenza della logica e della probità intellettuale”*<sup>2282</sup>. *“Il lavoro-come-misura-di-valore è una dottrina che non appartiene alla scienza economica, ma affronta le giustificazioni morali della ricchezza”*<sup>2283</sup>.

La stessa critica del profitto non scaturisce solo dalla scienza economica, giacché contempla dei giudizi di valore propri della morale. Ciò induce l'autore de 'I Quattro Flagelli' a chiedersi: *“Bisognerebbe sapere di cosa si parla! E' di morale, caro Marx, oppure di economia? Eppure Marx, sotto le mentite spoglie di una dottrina economica, espone una morale camuffata. Il risultato di questo dubbio miscuglio è, da una parte, una morale superficiale, sociale piuttosto che spirituale, una morale di rivolta, non di giustizia; dall'altra, è 'una scienza economica' interamente discutibile”*<sup>2284</sup>. *“L'inesattezza dei termini elementari e delle definizioni fondamentali mostra sufficientemente con che tipo di 'scienza economica' abbiamo a che fare, con quale 'filosofia': assenza di qualsiasi studio della natura delle cose e riflessione, bensì polemica”*<sup>2285</sup>.

## Paragrafo 2: Le tesi

### I. L'alienazione

Abbiamo considerato l'importanza accordata da Lanza del Vasto alla denuncia di Marx sull'alienazione del lavoratore. E' opportuno ora riprendere gli altri tipi di alienazione, in particolare le alienazioni filosofiche e religiose. Lo stesso termine adoperato da Marx, nel suo significato filosofico, è stato preso in prestito da Hegel. *“Essa designa il passaggio da uno dei due poli del reale al suo opposto, con il primo che proietta il secondo e lo oggettivizza, diventando così esterno a se stesso e perduto, finché non riacquista la sua integrità, arricchito in una terza condizione in cui il contrasto si risolve”*<sup>2286</sup>. In questo senso, l'errore religioso, come pure quello filosofico, è una vera e propria alienazione dalla Verità. Alla sua stregua, il nostro autore elenca l'idolatria, in particolare quella rivoluzionaria o reazionaria, mentre fra gli errori filosofici cita: il materialismo di Marx e l'idealismo di Hegel. La religione non può essere per Shantidas l'alienazione primaria, così come per Marx, giacché soltanto essa pone l'uomo al cospetto della sintesi di tutte le sue possibili domande: Dio.

### II. La dialettica storica

---

2281 Ibidem, p. 146.

2282 Ibidem, p. 107.

2283 Ibidem, p. 108.

2284 Ibidem, p. 118.

2285 Ibidem, p. 106.

2286 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 112.

La dialettica è un elemento così importante nel sistema filosofico di Marx da essere oggi legata al suo nome. *“Per mezzo di essa il suo materialismo storico assume quell’anelito quasi religioso senza il quale resterebbe impotente rispetto alla religione: una legge, un dogma e delle promesse messianiche – a coronamento della storia universale, in un giorno del giudizio come grande notte della rivoluzione, che preannuncia l’avvento del Regno e non sarà altro che la repubblica socialista”*<sup>2287</sup>. Marx riprese questa dottrina dal filosofo idealista Hegel, il quale la aveva già applicata alla storia, suggerendogli *“come si manipolano, torcono, squarciano gli uomini, i popoli, gli avvenimenti, le opere d’arte, i documenti e i monumenti per infilarli nel sistema”*<sup>2288</sup>. Ovviamente, per Marx ed il professore tedesco, gli esiti prospettati da un simile metodo divergevano. Per il primo, com’è noto, l’esito supremo della storia è il trionfo del proletariato.

Lanza del Vasto, tuttavia, non era del tutto persuaso circa questo epilogo. Sebbene egli credesse che esiste una dialettica ed una legge della storia, non riteneva che la conquista del potere e dei mezzi di produzione da parte delle masse laboriose fosse sufficiente al conseguimento dell’abolizione dello sfruttamento dell’uomo sull’uomo. Poiché, *“se per una legge della storia ogni cosa si riversa nel suo contrario, non è possibile dedurre che oscillerà solo in uno dei due fino a fermarsi – per la ragione ben poco scientifica che la scelta cadrà su ciò che è ritenuto desiderabile”*<sup>2289</sup>. *“La storia procede per cicli e si compone in ricorsi. (...) Per questa ragione non bisogna contare sul Regno-del-Numero-Più-Grande per realizzare la giustizia e la felicità, men che meno la salvezza”*<sup>2290</sup>. Shantidas, pertanto, rileva che l’autodistruzione del capitale predetta da Marx non è stata confermata storicamente nella maniera sperata. Dal momento che il capitale è il mezzo che detiene il ricco per ricavare la propria ricchezza grazie al povero, impoverendolo sempre di più, la conclusione logica avrebbe dovuto essere l’indebolimento ineluttabile sia dello sfruttatore, sia dello sfruttato. Eppure, si constata un’ascesa continua dei proletari tanto nei regimi capitalisti, quanto nel regime socialista sovietico. Il capitale, lungi dallo scomparire vi è mantenuto e si rafforza. *“L’imborghesimento guadagna da una parte e dall’altra. Da entrambi i lati si elaborano delle istituzioni del tutto simili: più esse si assomigliano, più si oppongono. Ecco la dialettica della storia: gli opposti fuoriescono l’uno dall’altro per confondersi, confermando la dottrina di Marx più di quanto lui stesso non avesse voluto o creduto”*<sup>2291</sup>.

### III. Il materialismo

*“Il materialismo è un errore che consiste nel trattare i problemi della vita e dello spirito secondo metodi applicati allo studio delle cose materiali”*<sup>2292</sup>. L’essere umano è in questo modo chiamato a conoscersi in quanto materia, cioè come sostanza esteriore. Da questa prospettiva, l’umano è il suo corpo perché questo è alla portata dei suoi sensi, ma non può essere spirito in quanto non può dimostrarlo. Lo Spirito è da relegare fra le futilità inventate dall’umanità, proprio come l’Assoluto, l’Infinito, l’Eterno. *“Il materialismo è lo Spirito che delibera contro se stesso, per l’esteriore a discapito dell’interiore, per l’inferiore e non per il superiore, rovesciando l’ordine cosmico e la*

---

2287 Ibidem, p. 154.

2288 Ibidem.

2289 Ibidem, p. 216.

2290 Nouvelles de l’Arche, 9° anno, giugno 1961, p. 140.

2291 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 133.

2292 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 106.

*gerarchia dei valori: sovversione eretta a sistema*<sup>2293</sup>. Qual è il perché di questa posizione filosofica? Perché risponde alla ricerca della verità nella comunicazione del soggetto all'oggetto, come una forma di protezione contro l'errore che può scivolare nella conoscenza, in ragione della facoltà del soggetto umano *“di tirare da sé delle forme che si sostituiscono a quelle degli oggetti o vi si aggiungono, riformulando le sue aspirazioni in forme considerate come oggetti”*<sup>2294</sup>. In altri termini, la materia stessa è essere, al di fuori del quale null'altro esiste.

Per Lanza del Vasto questa definizione della materia è più difficile da dimostrare dell'esistenza di Dio, dal momento che presuppone un atto di fede e poggia su una credenza: credenza tanto dogmatica e fanatica da trasformarsi in evidenza e constatazione di fatto. L'essere umano, così ridotto al suo corpo, può perdere per Lanza del Vasto qualsiasi ragione di vivere: *“Il materialismo, mostrando all'uomo la bassezza della sua natura, la vanità dei suoi sforzi, l'ingenuità delle sue credenze, deve gioco forza consolidare il proprio attaccamento, la sua predisposizione al guadagno, sottrarre qualsiasi fondamento alle restrizioni morali, rinchiuderlo nella ricerca dei piaceri immediati e nel soddisfacimento dei bisogni elementari: mettendolo al cospetto dell'assurdità del mondo e della fragilità delle sue ragioni di vita, esso non può che approdare alla disperazione”*<sup>2295</sup>.

A questo punto la filosofia di Marx, decidendo contro se stessa e negando la propria definizione della materia, si propone di dare all'uomo, attraverso tre miti, degli stimoli alla sua azione. Il progresso fa credere che la civiltà sia una strada dritta che procede verso terre sconosciute, sempre più raggianti. La dialettica della storia mostra che in virtù di un bilanciamento fra contraddizioni l'umanità va verso la propria realizzazione. La teoria dell'evoluzione assegna alla materia il potere di generare la vita, attribuendole *“delle qualità che già la sua definizione esclude”*, come risultato della *“stessa incosciente e inconsequente fede che riduce l'esistenza alla materia”*<sup>2296</sup>. Per Lanza del Vasto, *“la materia – contrariamente all'opinione corrente – non ricade sotto la sfera dei sensi; il fenomeno, che significa apparenza, è solo un dato; gli strumenti di precisione non fanno altro che studiarne nuovi aspetti, ma non precisano nulla in merito al rapporto fra l'apparenza e ciò-che-sussiste-al-di-sotto: la sostanza”*<sup>2297</sup>.

Questi nuovi aspetti, definiti dall'esperienza comune e rintracciati nella materia, cioè pesantezza, solidità, impenetrabilità, inerzia, causalità, conservazione, divisibilità all'infinito, è crollata dinnanzi all'osservazione scientifica. Cos'è allora la materia? *“La materia è il punto d'appoggio dell'energia, il suo ostacolo indispensabile. Laddove due o più energie si incontrano, lì si produce un corpo”*<sup>2298</sup>. *“L'inerzia apparente della materia è dovuta all'incontro delle forze uguali che impediscono vicendevolmente di oltrepassarsi, pur non annullandosi... la materia è, dunque, la prigione, il limite, la superficie, l'apparenza dell'energia”*<sup>2299</sup>. *“L'oggetto materiale, nonostante le sue apparenze di spessore, resta vuoto, totalmente sottomesso nei suoi movimenti, nei suoi cambiamenti e nella sua forma, alle forze esterne”*<sup>2300</sup>. Essa è, quindi, interamente determinata e non può assolutamente

---

2293 Ibidem, p. 150.

2294 Ibidem.

2295 Ibidem, p. 152.

2296 Ibidem, p. 152.

2297 Ibidem, p. 149.

2298 Lanza del Vasto, *La montée des âmes vivantes (Commentaire de la Genèse)*, Denoël, Parigi, 1968; p. 87.

2299 Lanza del Vasto. *L'homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; pp. 53-54.

2300 Lanza del Vasto, *La montée des âmes vivantes*, Denoël, Parigi, 1968; p. 96.

produrre la vita. Tuttavia, essa rientra nella costituzione del vivente, che è al contempo materia e vita. *“Tutti i viventi sono nodi intrecciati fra una forma materiale e un principio vitale”*<sup>2301</sup>.

L'essere umano, secondo l'autore, è ben più di questo. La sua evoluzione non è imposta, ma perseguita autonomamente: ciò lo distingue radicalmente dalla mera materia. *“Oh mortale, non hai davanti a te una sola immortalità, bensì due – mortale, punto in cui la materia e l'anima si incrociano - poiché la materia non può finire, rinchiusa nelle cause fino alla fine dei tempi, né l'anima, affrancata dal tempo. Eppure tu non sei materia, anche il tuo corpo non è materia, ma forma che partecipa ad essa come un'onda, che la solleva e la lascia ricadere senza perderne una sola particella. Tu non sei anima, la stessa tua mente non è l'anima, quella che veglia nel tuo sonno senza sogni, e pensa per mezzo della tua mente senza che tu possa concepirla. Tu non sei ciò che si alterna fra l'una e l'altra: il flusso della tua vita lungo il pendìo, rispetto al quale sei impotente. Tu sei ciò che passa fra le due nell'acqua che scorre, come un pesce che nuota nella corrente. Tu sei ciò che vuoi, ciò che pensi: una cosa o l'altra. Se tu pensi 'io sono il corpo', finirai dove finiscono i corpi, sotto terra. Se vuoi essere l'anima, dimorerai nelle vive acque sorgive”*<sup>2302</sup>.

Dopo aver passato in rassegna le principali considerazioni di Shantidas in merito al pensiero economico e filosofico di Karl Marx, restano da studiarne le riflessioni circa le implicazioni prettamente politiche.

### Sezione III: L'analisi politica

Cosa significano realmente i termini 'proletariato', 'lotta fra le classi' o 'rivoluzione'? Possiamo fare affidamento sulla realtà che essi denominano per instaurare una società in cui l'uomo possa riconciliarsi con se stesso?

#### Paragrafo 1: Il proletariato e il popolo

Già nel 1921, in una lettera a suo padre, Lanza del Vasto si interrogava su posizione sociale e diritti di questa categoria di cittadini. *“Il proletariato, che dimora nella nazione come un corpo estraneo e non partecipa alla vita comune se non con la sofferenza, non è una mostruosità come lo è stato nel corso di tutta la storia di Roma? Come riconoscerne i legittimi diritti senza convertirne i tribuni in dittatori? Esso è pericoloso per l'ignoranza e il numero, per l'inerzia e per la passione, come pure per il brusco passaggio dall'una all'altra. Il primo diritto che si dovrebbe loro concedere, per poi incitarli a reclamarlo qualora non lo fanno, è (...) il diritto ad essere considerati come qualcosa in più di un mero paio di braccia”*<sup>2303</sup>. Il proletariato non è il popolo, né l'intera classe dei lavoratori. Nel senso più ampio, consiste in tutta la manodopera salariata delle città e delle campagne, anche se nella sua accezione contemporanea *“è la massa degli operai manuali, che la grande industria ha strappato ai campi e alle botteghe, ad essere stata concentrata per la comodità della produzione e per la costituzione in classe tesa alla difesa dei propri interessi, come pure in una potenza politica”*<sup>2304</sup>.

Senza origini, costumi, né educazione in comune, essi non condividono nulla se non la condizione di essersi venduti e vincolati ad un lavoro ideato da altri, in cui non possono sviluppare alcuna intelligenza. *“Proletariato è un termine latino che si oppone a patriziato. Rappresenta lo stato della*

---

2301 Lanza del Vasto. *L'homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; p. 37.

2302 Lanza del Vasto, *Principes et préceptes du retour à l'évidence*, Denoël, Parigi, 1945; p. 37.

2303 Lanza del Vasto, *Le Viatique, tome 1: De Enfances d'une pensée à Rien qui ne soit tout*, Ed. du Rocher, Monaco, 1991; p. 103.

2304 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 158.

*progenitura (proles), opposto a quello dei padri (patres). La condizione del padre è di avere tutti i diritti; lo stato del bambino è di dipendere, obbedire e restare privo di qualsiasi diritto*<sup>2305</sup>. Chiuso in una condizione di inferiorità, il proletariato vi sviluppa “*delle tare ereditarie, (...) i vizi più sordidi (...). E' capace, nei suoi furori, di scatenare una forza spaventosa, che i cercatori di fortuna politica hanno saputo scoprire e valorizzare, ultimo e miglior modo per sfruttare chi è già sfortunato*”<sup>2306</sup>. “*Il carattere peculiare del proletariato è la sua anormalità. Ci sono voluti gli sviluppi inauditi e, diciamo, mostruosi dell'industria moderna perché si conformasse*”<sup>2307</sup>. Ribadiamo che il proletariato non è il popolo: “*Ci sono popoli senza proletariato... Anche nella nostra società detta capitalista, il padrone e il proletario non si contrappongono faccia a faccia: si interpone un intero popolo fra i due*”<sup>2308</sup>. Questo popolo è costituito, per Shantidas, da quanti lavorano con le proprie risorse dirette (contadini, artigiani), da tutti coloro che sono in bilico fra entrambe le classi (piccoli proprietari, operai co-investitori), da quanti non rientrano in nessuna delle definizioni precedenti (ad esempio medici, educatori, venditori ambulanti). “*Ciò che originariamente è chiamato popolo, populus, civites, demos, si distingueva completamente dalla massa volgare, anzi vi si opponeva inizialmente con somma fierezza. Era un popolo di principi e di preti. Furono costoro i padri fondatori della democrazia*”<sup>2309</sup>.

Paragrafo 2: La lotta fra le classi, la dittatura di una classe e la società senza classi

Se il proletariato conosce siffatta degradante esistenza, che Lanza del Vasto denuncia sulla scia di tutti gli scrittori socialisti, è perché risulta vittima del desiderio smodato di possesso e di potenza, che tocca tutti gli esseri umani: “*Rispetto agli inferiori, i superiori esercitano la concupiscenza della carne, estorcendo ai primi il lavoro corporale ed estraendo grazie a loro i beni dalla terra. Quando la somma degli sforzi, effettuati dai cittadini per sottrarre i beni gli uni agli altri, supera quella dei lavoratori che producono questi beni, nessuna abilità negli affari, nessuna disposizione normativa potrà impedire la crisi, la rovina, i problemi. Gli inferiori si ritrovano privi dei beni, ma non della concupiscenza. La loro concupiscenza è anzi esasperata dalla frustrazione: forse si uniranno per difendersi e, quando si sentiranno forti del loro numero, passeranno all'attacco*”<sup>2310</sup>.

Per il nostro autore “*le differenze di classe sono in primis delle disuguaglianze di fortuna e di benessere*”<sup>2311</sup>. Queste disuguaglianze non possono evidentemente farsi la guerra per sempre, a patto che sussistano due condizioni:

- che il cittadino non consideri mai la ricchezza come un fine e un traguardo, ma soltanto come un mezzo per compiere il proprio dovere.
- che egli non guardi mai al suo concittadino come un mezzo per giungere alla ricchezza, ma sempre come un fine: come un essere prezioso in sé, la cui realizzazione è altamente auspicabile.

In caso contrario, le classi continueranno a dissanguarsi nella lotta di tutti contro tutti, oppure “*in nome della giustizia immaginaria della tua città sempre futura!*”<sup>2312</sup>. “*Bisogna tendere ad una*

---

2305 Ibidem.

2306 Ibidem, p. 159.

2307 Ibidem, p. 161.

2308 Ibidem.

2309 Ibidem, p. 218.

2310 Lanza del Vasto. *L'homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; p. 180.

2311 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 157.

2312 Lanza del Vasto, *Noé*, Denoël, Parigi; p. 169.

*società senza classi, il che non vuol dire senza alcuna distinzione: ciò non significa che tutti sarebbero ugualmente schiacciati e spossessati, entrando nella stessa grigia indifferenza. Ciascuno potrebbe realizzarsi in virtù di ciò che ha di unico*<sup>2313</sup>. L'omologazione è il primo pericolo, il secondo è la subordinazione forzata.

Poiché *“per eliminare l'abuso, non basta sopprimere coloro che abusano, bisogna stare ben attenti a coloro che li rimpiazzano e domandarsi che tipo di disciplina e purificazione li avrà resi migliori, quale dottrina più saggi*<sup>2314</sup>. Eppure, non è in questa prospettiva e con questi mezzi che l'autore del Capitale concepisce la reazione all'ingiustizia delle masse laboriose. Al contrario, egli sembra preconizzare per loro una società in cui il livellamento degli uni equivarrebbe necessariamente all'onnipotenza degli altri. Non è per altro sul popolo che Marx intende gettare le basi della sua società senza classi, bensì sul proletariato, in cui non riconosce *“alcuna virtù, alcuna qualità, se non quella di non averne nessuna*”. Ciò dovrebbe bastare affinché *“accedendo al potere, questo cancelli una volta per tutte quel che è stato fino a quel giorno l'aspetto costante delle classi dirigenti*<sup>2315</sup>. Giacché questa uniformità non poggia su nulla, Lanza del Vasto si rifiuta di sottoscriverla, quanto meno perché non crede che il proletariato sia privo di ogni qualità. *“Non è con la mancanza di carattere che il proletariato si imporrà, perché in realtà non gli manca, bensì con il suo carattere anormale e inumano*<sup>2316</sup>.

Da questa prospettiva, ridurre tutti alla condizione di salariati, *“è come rimpiazzare la cellula vivente di ogni società, che è la famiglia, con un manicomio o una qualunque istituzione artificiale, discutibile anche laddove fosse perfetta*<sup>2317</sup>. Inoltre, questo passaggio alla nuova società condotto dalla classe ultima, quella dei nullatenenti, non potrà accadere se non con la forza. *“E non solo con la forza insurrezionale di un giorno, ma con un regime di forze sempre in allarme e all'erta, sempre pronte a reprimere la reazione, poiché tutti coloro che hanno gustato l'indipendenza la piangono e coloro che non la hanno gustata ne sono incuriositi*<sup>2318</sup>. Il proletariato, quindi, dovrà munire i suoi capi di poteri discrezionali per lottare contro i nemici, rientrando intanto nella sottomissione e nell'assoggettamento. *“La dittatura del proletariato non è il regno proletario, ma il regno del politico, del poliziotto, dell'amministratore, del professore, del tecnico: in breve del borghese*<sup>2319</sup>.

Un divario abissale si scoprirà allora fra governanti e governati, in una radicale negazione della società egualitaria. *“Essi non saprebbero in effetti come restare uguali a coloro che egualizzano, né dissolvere se stessi dopo aver soppresso gli abusi altrui; non sarebbero, quindi, in grado di dare ragione al loro profeta, il quale annunciò che a rivoluzione compiuta la potenza dello Stato sarebbe svanita. Conservano nelle loro mani tutta la forza del potere coniugata alla potenza della ricchezza di tutti, a cui si aggiungono le potenze inferiori che la scienza ha liberato, riducendo il popolo in un asservimento ancor più severo di quello causato dai suoi due sconvolgimenti: la rivoluzione politica e quella economica*<sup>2320</sup>. Altre classi si riformeranno ugualmente, prima di tutto fra coloro che governano, poiché naturalmente una distinzione di potenza persisterà fra coloro che dirigono e coloro

---

2313 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 157.

2314 Ibidem, p. 163.

2315 Ibidem, p. 160.

2316 Ibidem, p. 163.

2317 Ibidem, p. 162.

2318 Ibidem, p. 163.

2319 Ibidem, p. 275.

2320 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 170.



che, in qualità di membri del partito, li controllano. *“Anche i governati si dividono in due classi: il popolo oppresso e ostile che attende il suo momento di rivalsa ed il proletariato sottomesso in nome del quale l’oppressione si concretizza. Infine, c’è la massa degli irriducibili che non sono stati ancora sterminati, i milioni di deportati che affollano le prigioni, i campi di rieducazione e di lavoro forzato, nuovo proletariato che attende i suoi Marx e i suoi Lenin per rinnovare la storia”*<sup>2321</sup>.

Su queste basi Lanza del Vasto non ritiene possibile l’avvento di una società in cui cesserebbe lo sfruttamento dell’uomo sull’uomo, come ipotizzato dalla densa teoria sviluppata da Karl Marx. Esiste una logica diversa che instilla la medesima speranza, ma di cui abbiamo potuto soltanto abbozzare le condizioni: la esamineremo dettagliatamente nella seconda parte di questo lavoro. Essa, tuttavia, rende inaccettabili, giacché liquidati come inutili, tanto l’esortazione alla lotta di classe, quanto il passaggio obbligato attraverso la dittatura del proletariato. Lanza del Vasto, a tal proposito, scriveva:

*“La dittatura del proletariato non è la liberazione del proletario, essendo qualsiasi dittatura la negazione di ogni libertà. La liberazione del proletario è la soppressione del proletariato”*<sup>2322</sup>. E altrove: *“Non è il problema delle masse a dover essere risolto, bisogna risolvere le masse stesse: l’essere umano, infatti, non è concepito per vivere in massa, ma per vivere in famiglie, in tribù, in comunità”*<sup>2323</sup>. Se per i marxisti la lotta di classe è una realtà, la società senza classi è il suo fine ultimo e la dittatura del proletariato la necessaria transizione, la rivoluzione diventa la condizione *sine qua non* di qualunque metamorfosi sociale radicale.

### Paragrafo 3: La rivoluzione

#### I. Approcci soggettivi

Nell’opera teatrale ‘Noé’ un personaggio in lotta contro il potere esclama:

*“Solo la rivolta è creatrice*

*Di liberazione e rinnovamento (...),*

*La rivolta sanguinante*

*E’ l’ostetrica della storia”*<sup>2324</sup>.

Lanza del Vasto osservava come diventassero via via più numerosi *“coloro secondo cui la rivoluzione è un rimedio a tutto e un fine in sé (...). Il vecchio rivoluzionario, rinchiuso nella vita quotidiana, sogna di tempi eroici contornati di leggenda e soffusi dalla distanza”*<sup>2325</sup>, mentre altri, delusi dai risultati delle rivolte passate, *“arrivano a pensare che l’unica liberazione che si possa ottenere dalla rivoluzione non è altro che la rivoluzione stessa, l’ebbrezza dell’avventura, la vertigine del turbinio, dopo di che la polvere sollevata ricadrà e la prigione delle strutture si richiuderà”*<sup>2326</sup>. Shantidas, dal canto suo, inserisce la rivoluzione fra i quattro flagelli che continuano ad affliggere le collettività umane: essa è, insieme alla guerra, un male preparato e condotto senza poter essere padroneggiato, poiché considerato ineluttabile e fatale.

---

2321 Ibidem, p. 164.

2322 Ibidem, p. 113.

2323 Lanza del Vasto. *L’homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; p. 60.

2324 Lanza del Vasto, *Noé*, Denoël, Parigi; pp. 167-168.

2325 Lanza del Vasto. *L’homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; p. 12.

2326 Lanza del Vasto. *L’homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; p. 12.

Essa è presentata come un'orribile sciagura: *“Questo flagello, la guerra civile, la più atroce fra le guerre, dove il vicino denuncia il vicino, il fratello sgozza il fratello, con il suo corteo di bassezze, tradimenti ed insolenti bestialità...”*<sup>2327</sup>. Così descrive le due grandi rivoluzioni occidentali contemporanee, quelle del 1789 e del 1917: *“Tra alte grida, fiotti di sangue, mucchi di teste mozzate, in mezzo al delirio popolare, era stato rovesciato un potere decrepito, pomposo e ingessato. Poi, dopo oltre un secolo di delusioni, di convulsioni, di guerre civili e nazionali, tra alte grida, fiotti di sangue, altri mucchi di cadaveri e nuovi deliri popolari, si giunse a mettere in piedi una potenza tutta nuova, rafforzata da ciò che la scienza e la tecnica moderna possiede di più acuminato, corrosivo e virulento”*<sup>2328</sup>. Illusione collettiva dei tempi moderni, la risoluzione sembra assorbire tutte *“le aspirazioni spirituali frustrate e malaticce”*<sup>2329</sup>, pur non essendo altro che un movimento percorso in una curva chiusa – cioè uno spostamento cieco che riconduce al punto di partenza. *“Rivoluzione è una parola che significa giro completo e raddoppiato della ruota”*<sup>2330</sup>: *“è per questo che una rivoluzione porta di nuovo ciò che quella precedente aveva ricacciato”*<sup>2331</sup>.

Oltre che illusoria, la rivoluzione è anche alienante, sia in caso di successo, sia di sconfitta: *“Quando la sommossa contadina, la rivolta di schiavi o la rivoluzione proletaria vengono schiacciate, l'oppressione diventa più pesante. Quando essa riesce, si configurano fra i servitori e i loro nuovi capi degli intrecci più meccanici e più inumani”*<sup>2332</sup>. Questa alienazione collettiva è risentita da ciascuno in maniera molto personale, poiché la rivoluzione parte dalle zone incoscienti dell'uomo e fa perno su di esse: *“Essa combina l'orgoglio e l'angoscia con l'ebbrezza del disordine e della distruzione, ergendo l'agitazione a sistema e l'irritazione a virtù teologale. L'odio verso qualsiasi ordine prestabilito in città o nel mondo rende la violenza un dovere. E' la nuova religione volgare, quella da cui si attende 'la salvezza delle masse’”*<sup>2333</sup>.

Rileviamo a questo punto la seguente citazione, impronta a nostro avviso di una grande saggezza politica: *“Guardiamoci bene dal fare della rivoluzione un mito, di rendere, come fanno in tanti oggi, questo flagello un bene in sé. Stiamo anche ben attenti a non farne un incubo, un'ossessione, una mania: sappiamo, infatti, che nessun regime è definitivo, né eterno, né assolutamente malvagio, e neppure del tutto estraneo a ciò che già conosciamo”*<sup>2334</sup>.

## II. Approccio oggettivo

Ai fini di una più precisa definizione, Lanza del Vasto procede per scoperte concatenate:

*“Chiamiamo 'sedizione' qualsiasi rottura della legalità per mezzo della violenza”*<sup>2335</sup>.

*“Chiamiamo rivoluzione una sedizione che ha successo”*<sup>2336</sup>.

---

2327 Ibidem.

2328 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 169.

2329 Nouvelles de l'Arche, 17° anno, gennaio 1969, p.52.

2330 Nouvelles de l'Arche, 9° anno, giugno 1961, p. 132.

2331 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 169.

2332 Lanza del Vasto, *La montée des âmes vivantes*, Denoël, Parigi, 1968; p. 225.

2333 Lanza del Vasto, *Approches de la vie intérieure*. Denoël, Parigi, 1962; p. 118.

2334 Nouvelles de l'Arche, 9° anno, giugno 1961, p. 141.

2335 Nouvelles de l'Arche, 9° anno, giugno 1961, p. 129.

2336 Ibidem, p. 132.

“Chiamiamo, quindi, rivoluzioni sociali quelle che portano al governo una classe di cittadini fino ad allora subalterna.

*Chiamiamo rivoluzione o liberazione nazionale quella che porta all'indipendenza un popolo caduto, per retaggio o per conquista, nelle mani di una nazione straniera*”<sup>2337</sup>.

Accostando per analoga altri due altre due tipologie di rivolta, quella politica e quella economica, la rivoluzione si rivela “una spinta dal basso verso l'alto, dove ciascuno si attacca al suo superiore e conta sugli inferiori come su truppe da mandare all'assalto”<sup>2338</sup>. Essa si distingue dall'evoluzione, poiché ne è una mera manifestazione di crisi. L'una come l'altra cercano di instaurare un nuovo regime, ma mentre la rivoluzione presuppone o condiziona un'evoluzione, quest'ultima “può accadere in questo modo e procedere per riforme progressive fino al rinnovamento completo del regime senza rotture, talvolta senza cambio di apparato, di nome o di uomini”<sup>2339</sup>. Fra le cause che generano la rivoluzione, Lanza del Vasto evidenzia lo squilibrio fra il potere, la libertà e l'ingiustizia. “Ogni costituzione storica si impernia su un equilibrio fra l'efficacia del potere da una parte, e sui diritti, sulle risorse, sul coraggio dei cittadini dall'altra. Tuttavia, la legge che stabilisce tale equilibrio resta fissa, mentre i termini del rapporto variano. Quando lo scarto fra la legalità e la realtà diventa troppo elevato, tutto è pronto per una rivoluzione”<sup>2340</sup>. “Le rivoluzioni provengono tutte da un cattivo aggiustamento tra potere e libertà, sia quando il primo schiaccia la seconda al punto da farla esplodere, sia quando la seconda mina al primo, lo ostacola, lo scredita o lo mette in ridicolo: ne deriva il disordine che provoca il ritorno del pugno di ferro”<sup>2341</sup>.

In merito all'ingiustizia, che è “il disordine profondo, permanente, nascosto”<sup>2342</sup>, Shantidas scrive che “le rivoluzioni ne usciranno in perpetuo”<sup>2343</sup>. La rivoluzione trova così origine nell'arroganza, nella cupidigia o nei cattivi costumi dei governanti, ma talvolta anche nella loro indulgenza: “se c'è una cosa che le donne, i bambini, il popolo non perdonano al loro maestro, è la debolezza”<sup>2344</sup>; in altri tempi e luoghi può essere l'offesa ricevuta, la credenza, le superstizioni, le abitudini, o anche la miseria, la disfatta. “Ma – nota Lanza – è difficile stabilire in simili questioni una o più leggi di causalità: l'esplosione della rivolta è quasi sempre una sorpresa per tutti, persino per gli stessi insorti”<sup>2345</sup>. Shantidas fa risalire tale difficoltà ad una legge considerata comune all'esperienza rivoluzionaria a livello internazionale: “I popoli più oppressi e miserabili non sono quelli che si ribellano più spesso; in seno ad un popolo asservito, non sono i più oppressi e miserabili che fomentano e guidano la rivolta, bensì i più privilegiati”<sup>2346</sup>.

Ci sono state, allora, rivoluzioni giuste? “Stiamo ben attenti a non cadere nella tendenza romantica di dare sempre ragione alla rivoluzione. La collera è il contrario della virtù e della ragionevolezza. (...) Tutte le rivolte invocano una giustizia superiore, ma il verdetto dell'evidenza non è loro sempre

---

2337 Ibidem, p. 134.

2338 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 260.

2339 Nouvelles de l'Arche, 9° anno, giugno 1961, p. 132.

2340 Ibidem.

2341 Lanza del Vasto. *L'homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; p. 61.

2342 Nouvelles de l'Arche, 9° anno, giugno 1961, p. 141.

2343 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 76.

2344 Nouvelles de l'Arche, 9° anno, giugno 1961, p. 131.

2345 Ibidem.

2346 Lanza del Vasto. *L'homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; p. 36.

*favorevole*<sup>2347</sup>. La risposta è, quindi, del tutto circostanziata, poiché è lecito riconoscere una certa giustizia nel tentativo di sciogliere il giogo. “*Non affermeremo mai con Goethe: ‘preferisco un’ingiustizia ad un disordine’ (...). Niente è più ignobile dell’acquiescenza senza riserve al diritto del più forte, dei festeggiamenti e delle adulazioni per il vincitore, chiunque esso sia, dell’inginocchiarsi dinnanzi a tutti i poteri*”<sup>2348</sup>. In effetti, “*il contributo positivo delle rivoluzioni, nonostante tutti gli errori, è quello di opporre il proprio disordine esplosivo agli abusi coperti ipocritamente dall’ordine costituito*”<sup>2349</sup>. “*La sedizione non apporta solo dei mali. Bisogna riconoscerle un valore storico di rinnovamento e senz’altro una funzione espiatoria*”<sup>2350</sup>.

Se è difficile negare qualsiasi valore alla rivoluzione, è comunque altrettanto arduo per il filosofo non-violento fare a meno di appellarsi ad una lotta con le armi della giustizia: “*Opporsi al male è un bene, ma è un mezzo-bene, un bene negativo. Affinché il bene sia intero, bisogna opporre un’altra cosa e non un male contrario*”<sup>2351</sup>. Shantidas lancia qui un chiaro appello alla rivoluzione non-violenta: “*Amate i vostri nemici, abbiate compassione verso i colpevoli, riparate l’ingiustizia a forza di carità, riconoscete la mano di Dio nelle sfortune inevitabili. Piuttosto che indignarvi, riflettete. Il sacrificio ripara il male, mentre la vendetta lo fa dilagare*”<sup>2352</sup>. Solo la rivoluzione non-violenta porta con sé il segno dell’originalità, poiché “*con l’aria di distruggere e rinnovare ogni cosa, tutte le rivoluzioni sembrano imitare servilmente lo stesso modello. Che sia quella della plebe romana (...) o quella di Cuba nel XX secolo, esse si ripetono e si copiano a vicenda sia nel trionfo, sia nel fallimento*”<sup>2353</sup>.

In un articolo intitolato ‘Storia naturale delle sedizioni’<sup>2354</sup> Lanza del Vasto distingue varie tipologie di rivolta:

- il tumulto, che è la sedizione allo stato grossolano;

“*Il tumulto è una collera di massa senza calcolo, cieca, disordinata, unicamente vendicativa e distruttiva, e resta tale fintantoché i ribelli sono indegni di libertà, o incapaci di procurarsi un capo valido nel fuoco dell’azione, oppure se sfortunatamente ne scoprono molti che ben presto si scagliano gli uni contro gli altri*”<sup>2355</sup>. Gli esempi che fornisce riguardano le rivolte contadine dei Canuts di Lione, piuttosto che le ribellioni degli schiavi nell’antica Roma o la giornata parigina del 6 febbraio 1934.

- La fazione è una rivoluzione aristocratica, innescata dall’ambizione di un uomo o di un gruppo prossimo al potere al fine di impossessarsene. Fra i mezzi che adopera figurano l’intrigo, la sommossa, l’attentato.

- Insieme alla rivoluzione già descritta, il tumulto e la fazione delineano ciò che Shantidas definisce “*le rivoluzioni a triplice vortice o grandi rivoluzioni*”<sup>2356</sup>. “*In Russia si abbatté nel 1917 la tempesta*

---

2347 Nouvelles de l’Arche, 9° anno, giugno 1961, p. 139.

2348 Ibidem, p. 141.

2349 Ibidem.

2350 Nouvelles de l’Arche, 9° anno, giugno 1961, p. 130.

2351 Ibidem, p. 142.

2352 Lanza del Vasto, *Approches de la vie intérieure*. Denoël, Parigi, 1962; p. 118.

2353 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 313.

2354 Nouvelles de l’Arche, 9° anno, giugno 1961, pp. 129-142.

2355 Ibidem, p. 131.

2356 Nouvelles de l’Arche, 9° anno, giugno 1961, pp. 129-142.

sulle due capitali, a causa dell'estinguersi di tre anni di guerra, degli ammutinamenti e delle diserzioni di massa nell'esercito e nella marina, oltre al prolungato e memorabile terrore. C'era stata la preparazione dottrinale da parte dei socialisti del XX secolo: Proudhon, Sorel, Marx, Engels, nonché di pensatori e romanzieri quali Tolstoj, Gorky, dei militanti operai, degli studenti in lotta, dei nichilisti bombaroli. Ci furono le fazioni, quella dei bolscevichi contro i menscevichi, quella di Stalin contro Trotzky, le periodiche e sanguinose purghe, le lotte per la successione fino ai giorni nostri”<sup>2357</sup>.

- Le rivoluzioni nazionali, rispetto alle quali Lanza si interrogò a lungo circa la difficile conciliazione fra nazione e Stato. *“Ma ciò che costituisce il diritto di un popolo ‘a disporre di se stesso’ è poter contare su di un sé; però l'unità del sé è sempre in un essere umano, ancor di più in un popolo, dubbia e aleatoria. E' raro che i quattro aspetti dell'unità nazionale si incontrino:*

- unità territoriale e frontiere naturali,
- unità di etnia,
- unità di lingua e di cultura,
- unità religiosa. (...)

*Laddove mancano uno o più aspetti, si giunge a corpi storpi, focolai di nuove divisioni. Tuttavia, in mancanza dell'uno o dell'altro, può supplire la volontà di connessione e di unione, e persino se mancano tutte e quattro, come dimostra in maniera esemplare la felice costellazione della Svizzera federale”*<sup>2358</sup>.

- le sedizioni religiose non furono represses se non dopo l'adozione, da parte dei paesi del bacino del Mediterraneo, del monoteismo. A volte esse non avevano altro fondamento se non dei motivi politici (ad esempio, l'indipendenza dall'autorità papale), ma altre volte anche le rivoluzioni politiche così violentemente anticlericali dimostrarono *“una passione religiosa che si ignora e si perde”*<sup>2359</sup>.

- la rivolta permanente, effettuata dalle bande, dalle sette, dalle società segrete, delle quali è la vera e propria ragion d'essere. La banda instaura uno stato nello Stato, mentre la setta istituisce una chiesa nella Chiesa. La società segreta, dal canto suo, è un complotto permanente contro la religione e talvolta contro lo Stato. A sintetizzare le tre, appaiono alcuni gruppi reazionari o rivoluzionari: *“I partiti politici estremisti, di destra o di sinistra, presentano al contempo i tratti della banda, della setta e della società segreta”*<sup>2360</sup>.

- l'anarchia è per Lanza del Vasto lo stadio estremo della rivolta, quando si ritorce contro se stessa, distruggendosi: *“L'incapacità di obbedire, tanto quanto di comandare, viene scambiata da alcune persone come una filosofia, una morale, una politica, un valore”*; è *“la rivolta innalzata a sistema”*<sup>2361</sup>.

È il momento, quindi, di affrontare i nodi critici colti da Lanza del Vasto nell'osservazione del secondo regime politico animato dallo spirito materialista del possesso: il liberalismo.

### Capitolo 3: Il liberalismo

#### Sezione introduttiva: Principi e pratica del liberalismo

---

2357 Ibidem.

2358 Ibidem, p. 134.

2359 Ibidem, p. 136.

2360 Ibidem, p. 138.

2361 Ibidem.

L'espressione 'liberalismo' è qui adoperata nel senso di modalità politica, economica, filosofica proposta dall'Occidente industrializzato, al quale Marx, in particolare, ha reagito proponendo un contro-modello. In questa sede, pertanto, non consideriamo il liberalismo come un'ideologia implementata in un determinato regime, bensì lo osserviamo come una pratica teorizzata nel tempo. I suoi principi immediati, come si può evincere dall'opera del fondatore dell'Arca, sono l'edonismo e la fiducia, mentre il suo risvolto pratico si fonda sulla rapidità e sull'efficacia.

Evitare il dolore, moltiplicando all'infinito il piacere immediato o futuro: è questa la *"ragion d'essere delle civiltà"*<sup>2362</sup>. *"Fare del piacere un bene in sé, pensare che se ne ricaverà sempre di più; fare della sofferenza un male in sé, laddove invece essa è (...) un avvertimento salutare per evitare di cadere nella morte e nel male"*<sup>2363</sup>. Dal momento che il piacere deriva dalla soddisfazione dei bisogni, per incrementare i piaceri basta espandere il novero dei bisogni: ecco trovato il motore essenziale della 'società dei consumi'. Ma attenzione: *"il desiderio è come il povero: gli offri una generosa elemosina perché se ne vada, ma più dai e più spesso torna a bussare alla porta di servizio"*<sup>2364</sup>. *"Volgerai la testa dietro tutti i desideri come il pollo che rincorre le mosche?"*<sup>2365</sup>.

Il secondo principio si collega al precedente: poggia sulla speranza mitica di un miglioramento crescente, come sicurezza cieca nel progresso e culto del narcisismo occidentale: *"Altri continuano a pensare, nonostante le lezioni dell'esperienza, che c'è solo da lasciar fare e lasciar passare perché tutto si accomodi e si assesti da sé. Le crisi sono cresciute, da un secolo a questa parte, come 'crisi di crescita'. Alla fine, ciò che chiamiamo sovrapproduzione diventerà abbondanza a basso costo per la soddisfazione di tutti; ciò che chiamiamo disoccupazione, estesa a tutti, diventerà un piacevole divertimento!"*<sup>2366</sup>.

Nel suo aspetto pratico, la società occidentale si è imperniata su un ricorso massiccio e onnipervasivo alla velocità e all'efficacia. La velocità: *"Il principale scopo del 'progresso' è l'accelerazione via via crescente delle comunicazioni e dei trasporti. (...) La velocità conseguita serve allo sviluppo del commercio, al di fuori del quale essa non serve a niente e a nessuno"*<sup>2367</sup>. Lanza del Vasto rilevava che, nei paesi in cui non si pensa che a guadagnare tempo, *"tutti sono sempre affrettati e in ritardo"*<sup>2368</sup>. La spiegazione risiede nel fatto che *"il tempo, la velocità non sono oggetti, ricchezze che possiamo accumulare, né soprattutto detenere in comune. Il tempo è una misura, rapporto di una realtà relativa: se possiedo una macchina e risparmio del tempo, ciò può essere solo in relazione a coloro che vanno a piedi. Se tutti salgono in macchina, non detengo più nulla. Quando l'insieme dei traffici è accelerato, colui che procede con un andamento normale ha le gambe tagliate. Invece di guadagnare tempo, l'accelerazione generale accorcia il tempo, senza parlare di tutto il tempo perduto a forgiare e riparare le macchine-che-trattengono-il-tempo"*<sup>2369</sup>.

Un altro errore generalizzato si annida nel concetto di efficacia. *"L'efficacia è un termine che produce sui nostri contemporanei un effetto magico di fascinazione"*<sup>2370</sup>. *"L'efficacia è il valore di un*

---

2362 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 14.

2363 Lanza del Vasto, *Pour éviter la fin du monde*, Éditions du Rocher, Monaco, 1991; p. 109.

2364 Lanza del Vasto, *Principes et préceptes du retour à l'évidence*, Denoël, Parigi, 1945; p. 41.

2365 Ibidem, p. 40.

2366 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 69.

2367 Ibidem, p. 59.

2368 Ibidem.

2369 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 69.

2370 Lanza del Vasto, *Approches de la vie intérieure*. Denoël, Parigi, 1962; p. 253.

mezzo, un'astrazione sul valore del suo fine. (...) Ma domandiamoci se è necessario operare quelle astrazioni, se abbiamo il diritto di dedicarci interamente allo sviluppo dei mezzi, rimettendo ad altri tempi e ad altre persone la cura di considerare i fini. Quelle astrazioni non sono forse dei rinnegamenti della ragione, degli accecamenti volontari? Queste astrazioni non sono ciò che ha tirato la nostra civiltà fuori dal suo binario, ciò che ha dato alla vita il suo senso?"<sup>2371</sup>. Per Shantidas l'efficacia ha un valore intrinseco, eppure relativo, secondario e meramente pragmatico. Farne un valore superiore o, come talvolta accade, supremo è rendere qualcosa di comunemente buono un male assoluto, preparando e producendo i flagelli di cui soffre l'umanità, per di più "causati dalla mano dell'uomo"<sup>2372</sup>. Studieremo il liberalismo attraverso le due principali dinamiche da cui è scaturito: il regime economico generato dai movimenti di capitale e il modello di società in cui si riverbera l'insieme delle sue caratteristiche.

## Sezione 1: Il Capitalismo

Il senso comune e corrente del termine capitalismo suggerisce l'idea di risorse monetarie accumulate e detenute ai fini della circolazione di capitali e beni. E' a partire da questa definizione che ci approssimeremo a ciò che globalmente si intende per 'affari', comprensivo del commercio, prima ancora di interrogarci sulla ricchezza e su coloro che ne godono.

### Paragrafo 1: Gli affari

#### I. Criterio economico

Gli affari costituiscono per Lanza del Vasto una delle "distrazioni dell'età matura"<sup>2373</sup>: distrazione che mobilita tutta l'intelligenza e l'energia di coloro che vogliono "servirsi degli altri"<sup>2374</sup>. "E' esperto nella 'scienza' chi guarda al proprio simile come una preda o un ostacolo"<sup>2375</sup> o che finge di "non guardarlo affatto per non perdere tempo, e il tempo, si sa, 'è denaro'. Non c'è nulla in questo mondo da cui una persona scaltra non possa trarre profitto: buoni sentimenti o cattivi desideri degli amici, la loro fortuna, le loro relazioni, la loro fama, la bellezza di una sposa, la fragilità di quella altrui, il talento di questo, la vanità di quello, l'ignoranza e la miseria del grande nome, tutto ciò diventa un affare se è intelligente, conoscitore-del-bene-e-del-male"<sup>2376</sup>. Può anche configurarsi un ordine da questi abusi reciproci, poiché essi sono legalizzati, regolamentati al punto da poter parlare a buon diritto di 'mondo degli affari'. "Tutti tirano acqua al proprio mulino, i fili si tendono e si intrecciano, il tessuto sociale viene a costituire un ordine, quello di 'questo mondo', ordine perfettamente estraneo a quello della Giustizia e dell'Amore, ma necessario, buono per l'uso e persino gradevole"<sup>2377</sup>.

Basta rispettare, puntualizza sardonico l'autore, le principali regole del gioco:

La prima va sotto il nome di 'gioco del mutuo profitto' e "consiste nell'accaparrarsi tutto ciò che è possibile, senza badare al fatto che tutti gli altri fanno lo stesso"<sup>2378</sup>. "Prestatevi, quando è

---

2371 Ibidem, p. 254.

2372 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 11.

2373 Nouvelles de l'Arche, 17° anno, gennaio 1969, p. 51.

2374 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 127.

2375 Lanza del Vasto, *La montée des âmes vivantes*, Denoël, Parigi, 1968; p. 256.

2376 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 127.

2377 Lanza del Vasto, *La montée des âmes vivantes*, Denoël, Parigi, 1968; p. 256.

2378 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 129.

*opportuno, alle manovre del prossimo fingendo di non accorgervene, ammesso che questi assecondi le vostre*<sup>2379</sup>. Una tale alternanza fra interessi contrari incastra i concorrenti gli uni negli altri così tanto che il profitto del sodale contiene la promessa di un vantaggio ulteriore. Il profitto unilaterale finisce sempre per fallire. *“In conclusione, appropriatevi con vivacità, ma lasciate anche andare e crescete senza trattenere, fate lavorare la molla del va-e-vieni senza rompere tutto*<sup>2380</sup>.

La seconda regola è la conversione delle disparità. Essa ha per fine *“l’ottenimento di un bene per un bene minore, ma più attraente, più nuovo e in un momento migliore, oppure offrire un bene immaginario per un bene reale, come per esempio (...) un libro di Comte per denaro in contanti*<sup>2381</sup>.

Il calcolo dell’uguaglianza fra incommensurabili è un’altra importante regola di condotta negli affari. Essa consiste nel riequilibrare due o più beni che non hanno fra loro alcuna oggettiva misura in comune e scambiarli affinché siano di profitto alle due parti. Lanza del Vasto ne da qualche esempio: *“un tale vende della pittura surrealista e acquista una casa di pietra solida, (...) un altro reprime le proprie convinzioni per prendere il potere, (...) promuovendo una donazione all’asilo comunale, un altro ancora conquista gli onori grazie ad una targa commemorativa di cui si assicura il pieno godimento dopo la morte*<sup>2382</sup>. Queste due ultime regole si reggono sul seguente principio: le cose non hanno altro valore se non quello che è loro attribuito.

## II. Critica morale

Sebbene il mondo degli affari sia ben civilizzato, benché la decenza, l’etichetta e i segni di distinzione non manchino, esse sono oggetto di una condanna severa da parte di Gesù Cristo e dei suoi discepoli. Perché? Lanza del Vasto, commentando la prima Lettera di San Giovanni, ricorda che questo mondo poliziesco riposa su relazioni senza amore, su rapporti di invidia e mero lucro. *“Non amate il mondo, né le cose del mondo. Se qualcuno ama il mondo, la carità del Padre non è in lui. Perché tutto ciò che è del mondo è: lussuria della carne, concupiscenza degli occhi e orgoglio della vita*<sup>2383</sup>. Se gli umani vivono insieme, il loro avvicinamento è prima di tutto la conseguenza di questa concupiscenza: *“come restare insieme per trarre il maggior vantaggio possibile l’uno dall’altro? Come restare insieme senza amarci e al contempo senza distruggerci?”* si domandano *“i civilizzati, costruttori di città e di teorie sociali*<sup>2384</sup>. La soddisfazione comune dei bisogni essenziali non basta più ad animare il motore sociale. *“Volere cibo in abbondanza e una bella casa non è concupiscenza, ma desiderio legittimo*<sup>2385</sup> e gli umani possono aiutarsi nel coronamento di questo desiderio. *“La concupiscenza comincia dal bisogno di avere una casa bella quanto quella del vicino e culmina nel desiderio di sottrarre al suo vicino la sua casa e la sua ricchezza*<sup>2386</sup>. Poiché questi beni sono alienabili, la cupidigia diventa *“il più forte stimolo delle imprese*<sup>2387</sup>.

Anche una politica può derivare da questo genere di cupidigia quando diventa collettiva. Così vediamo firmarsi dei patti tra inferiori e superiori quando un nemico minaccia il clan industriale,

---

2379 Ibidem, p. 127.

2380 Ibidem, p. 130.

2381 Ibidem.

2382 Ibidem.

2383 Prima Lettera di San Giovanni, II, 15.

2384 Lanza del Vasto. *L’homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; p. 178.

2385 Ibidem, p. 176.

2386 Lanza del Vasto. *L’homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; p. 176.

2387 Ibidem, p. 179.



commerciale o politico d'appartenenza e dal quale, malgrado tutto, si trae profitto. *“Questi patti, ben inteso, non comportano la minima porzione di accordo. D'altra parte, può essere conveniente per i rivali siglare delle tregue, delle alleanze contro altri rivali o contro i loro rispettivi impiegati. Nonostante le strette di mano, i banchetti, i discorsi, non penetra in queste connivenze neanche un granello di amicizia”*<sup>2388</sup>.

Analogamente all'orgoglio, la concupiscenza si traduce nello stimolo più forte per la città umana. Tutti partecipano a questa meccanica del profitto, anche i più poveri, che finiscono per riceverne qualche briciola o si aspettano una felicità futura. Stretto in una simile complicità collettiva, nessuno è in grado di denunciarne la malizia. Quanto alla morale, essa resta in silenzio, confondendosi tra queste stesse regole. La frase di Gesù risuona per Lanza come un avvertimento: *“Il mondo mi odia perchè testimonia che le sue opere sono malvagie”*<sup>2389</sup>.

## Paragrafo 2: Il commercio

### I. Critica economica

Il proposito del commercio è trarre profitto dall'opportunità che valorizza l'oggetto attraverso il suo dislocamento fino al luogo in cui la sua domanda è più forte. *“Portando più velocemente la merce fino al punto in cui è maggiormente richiesta, il commerciante è il più forte stimolo alla circolazione dei beni e il più rapido regolatore del prezzo”*<sup>2390</sup>. La logica del commercio è elementare: *“Acquistare l'oggetto da coloro che non sanno che farsene e correre a venderlo lì dove la domanda abbonda, fare il servitore premuroso o l'amico servizievole di coloro che se ne servono: ecco come spargere opulenza e felicità a buon mercato”*<sup>2391</sup>.

Occorre, dunque, che i beni affluiscano e scorrano rapidamente. Il commerciante può avere interesse a vendere al prezzo più basso senza necessariamente contraddire le leggi della concorrenza, falsando il mercato con la pubblicità, l'oligopolio e le frodi. *“La concorrenza è la sorveglianza correttiva che l'attore del mercato esercita su un altro meglio della legge più rigorosa, a beneficio del cliente, cioè di tutti”*<sup>2392</sup>. Ciò non vuol dire che non ci saranno abusi, precisa Lanza del Vasto, ma nulla si definisce in base ai suoi difetti. In una 'Epica dell'Affare', l'autore si diletta a disegnare un ritratto illuminato dei capitani d'impresa. Rileviamone alcuni estratti: *“Il vostro coraggio e la vostra audacia sono il coraggio e l'audacia degli eroi e avreste il loro onore se sapeste, come loro, fare qualcosa in cambio di niente! (...) Voi armate le armate. Esse obbediscono ad altri, ma è voi che servono senza saperlo. Da tutto traete profitto, anche dalla guerra e dalla rovina. (...) Conoscete le cose e le persone. Conoscete questo e quello e la loro equivalenza, e li scambiate...”*<sup>2393</sup>.

### II. Critica morale della vendita

In più di cinque pagine dell'opera magistrale del '59, Shantidas accompagna il lettore nelle possibilità quasi illimitate, per non dire aberranti, di esercizio ed estensione del commercio nel mondo contemporaneo. Se il commercio, con i suoi contatti umani, è un fattore attivo della civiltà, ciò vale solo per un certo tipo di cultura: *“le civiltà profane ed estrovertite fioriscono presto, ma*

---

2388 Ibidem, p. 181.

2389 Ibidem, p. 178.

2390 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 115.

2391 Lanza del Vasto, *La montée des âmes vivantes*, Denoël, Parigi, 1968; p. 255.

2392 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 115.

2393 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 120.

*altrettanto presto marciscono*<sup>2394</sup>. Se esso contempla la libertà, non è per condurre alla liberazione dei saggi e dei santi: *“E’ libertà d’impresa, senza la quale il commercio non potrebbe respirare. Libertà dei costumi, perché i costumi sobri e severi lo disturbano, mentre le dissolutezze lo mettono a proprio agio. Libertà di pensiero e tolleranza, perché il pensiero è indifferente al commerciante, in quanto questi ignora l’Assoluto e vuole ignorarlo perché non sa che farsene della Verità. (...) Infatti, tutte le civiltà commerciali violano e scalzano le rivoluzioni della Fede, pur ritenendo sacra l’opinione di ognuno*<sup>2395</sup>.

Il commercio è anche fattore di corruzione *“poiché introduce ovunque il veleno della rivalità, la falsificazione dei prodotti e dei valori, la febbre dell’agitazione, lo sfoggio e la monetizzazione di ogni cosa, la prostituzione delle coscienze*<sup>2396</sup>. Tutti i legami terreni e carnali dell’essere umano, in particolare i gruppi naturali in cui affonda le proprie radici, sono scardinati dal commercio: *“Il vortice degli affari rende i popoli molli, li riduce in folle dove ognuno si scontra con milioni di altri ignorandoli, come il pesce alla ricerca della preda*<sup>2397</sup>. *“Instaura il regime della separazione. Scava un abisso fra colui che produce la derrata e colui che la consuma, un abisso che solo lui può oltrepassare, mostrandosi come benefattore e salvatore*<sup>2398</sup>. I prodotti più disparati sono snaturati e falsificati: *“con del legno vero, ne fabbricano uno falso (...). Colorano e profumano le bevande (...), che diventano veleni mortiferi. Però tutto questo è un guadagno per il commercio e doppiamente per quello di prodotti chimici e farmaceutici...”*<sup>2399</sup>. Ma *“fra tutte le pietanze, la più appetitosa e, pertanto, la più avventurosamente vantaggiosa per il commercio, non è forse la distrazione? All’uomo intelligente, il pane non manca (...), dategli del nulla da mangiare e sarà quello che gradirà di più*<sup>2400</sup>.

Vetrine, gingilli, lustrini, radio, *“la grande stampa, a causa della quale intere foreste vengono triturate in pasta da carta*<sup>2401</sup>, gioielli, commissioni, sport, buffonate: tutto si presta per essere scambiato in *“monete sonanti*<sup>2402</sup>; il pubblico, infatti, *“non chiede altro che essere attirato, non ha niente di meglio da fare che perdersi, nulla di più pressante che andarsene”*.

*“Ma tu - ammoniva Lanza del Vasto – sii sufficiente a te stesso.*

*Godi di quel che fa la tua mano.*

*Accontentati di ciò che fa la tua mano.*

*Ciò che non sai fare, sappi farne a meno.*

*O va’ dal tale che conosci e chiedi di fare quella cosa a misura del tuo bisogno.*

*Che nulla sia fatto per azzardare l’avventura della vendita.*

*Che la vendita non sia un lavoro al di fuori del lavoro,*

*e il lavoro un rischio privo del piacere del gioco.*

---

2394 Ibidem, p. 115.

2395 Ibidem, p. 53.

2396 Ibidem.

2397 Ibidem, p. 115.

2398 Ibidem, p. 54.

2399 Ibidem, pp. 54-55.

2400 Ibidem.

2401 Ibidem, p. 56.

2402 Ibidem.

*Mentre loro giocano ad abusare gli uni degli altri, tu sii sufficiente a te stesso*<sup>2403</sup>.

### III. Critica morale dell'acquisto

Se il commerciante partecipa all'ingiustizia con la buona coscienza di colui che non si mette mai in questione, è solo perché si inserisce in un tipo di società in cui l'incoscienza generale approva questo genere di sfruttamento. I clienti, in particolare, per il loro sentimento di irresponsabilità nell'acquisto, si fanno garanti dell'attività dei commercianti: *“Togliamoci dalla mente che acquistare sia un fatto esteriore che dipende solo da ‘leggi economiche’ che sarebbero una specie di fatalità naturale che subiamo da fuori e di cui non siamo affatto responsabili. Acquistare è un atto umano che dipende dalla nostra volontà, che è necessariamente morale o immorale. Eluderne la responsabilità è farne un atto immorale*<sup>2404</sup>. Il cliente non è, quindi, libero di acquistare al prezzo richiesto, ma deve sempre domandarsi perché ad articoli di qualità così elevata sia assegnato un prezzo così basso: *“forse è stato necessario, per ottenere questo vantaggio straordinario, ridurre alla carestia o alla schiavitù un'intera popolazione operaia, fare una guerra coloniale o devastare un intero continente*<sup>2405</sup>. Questa riflessione conduce alla presa di coscienza del fatto che il sistema economico in cui viviamo non è così neutrale come sembra e che partecipiamo senza saperlo, per abitudine, ad una sistematica ingiustizia di portata globale.

### Paragrafo 3: La ricchezza e le finanze

#### I. L'utilità del denaro

*“Chi detiene l'oro  
e la strada che porta all'oro  
possiede tutto*<sup>2406</sup>

Così sentenzia uno degli abitanti della Grande Città nel 'Noé', sulla scia delle riflessioni di innumerevoli pensatori delle epoche e dei luoghi più svariati: un interrogativo che, per Lanza del Vasto, restava ancora indimostrato. L'oro e l'argento possiedono delle qualità di bellezza, rarità, inalterabilità, divisibilità in virtù delle quali sono stati scelti come supporto materiale della moneta. Tuttavia, solo *“la firma del sovrano consacra la moneta, la fa transitare dal mondo delle cose al mondo dei segni. La moneta diventa allora una cosa che significa qualcos'altro, ma indica soprattutto dei diritti e dei poteri nell'ordine delle relazioni umane*<sup>2407</sup>. Al livello degli oggetti, il denaro serve a misurarne il valore economico e a consentirne lo scambio. E' questo che Lanza del Vasto scoprì sin da bambino in un modo tanto semplice, dialogando cioè con suo padre:

*“Un giorno gli feci una domanda: ‘Se, come dicono, il denaro è la fonte dei problemi del mondo, perché non lo sopprimiamo?’ Ed egli, dottore in scienze economiche e dedito agli affari, mi rispose: ‘Tu possiedi una mucca ed io un ombrello. Tu non hai bisogno della tua mucca, ma hai bisogno del mio ombrello. Che facciamo? Li scambiamo, è semplice. E' semplice, ma è idiota, perché tu sai bene che una mucca vale più di un ombrello. Noi non possiamo tagliare la mucca a pezzi, giusto? - Ah no, povera bestia! - Allora che facciamo?’. Lasciò che trovassi la risposta da me*<sup>2408</sup>.

---

2403 Lanza del Vasto, *Principes et préceptes du retour à l'évidence*, Denoël, Parigi, 1945; p. 11.

2404 Lanza del Vasto, *Approches de la vie intérieure*. Denoël, Parigi, 1962; p. 306.

2405 Ibidem, p. 305.

2406 Lanza del Vasto, *Noé*, Denoël, Parigi, 1965, p. 39.

2407 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 125.

2408 Lanza del Vasto, *Le Viatique, tome 1: De Enfances d'une pensée à Rien qui ne soit tout*, Ed. du Rocher, Monaco, 1991; p. 95.

Se il denaro è strumento di misura, esso è anche promessa di merci, giacché possiamo scambiarlo con esse. Qui risiede l'ambiguità della moneta. *“Essendo al contempo cosa e segno di un'altra cosa, il suo modo di rappresentazione è la sostituzione. Essa è l'assenza di ciò che rappresenta”*<sup>2409</sup>. Tuttavia, per un tipico viaggio dell'immaginazione umana, molti vedono nel denaro soltanto la somma di beni possibili che esso permette di acquistare e soccombono alla tentazione di attaccarvisi: definiamo ciò avarizia.

*“Ehi buon uomo, cosa possiedi?”*

- molto denaro.

- cosa fai quando lo conservi?

- lo conto e lo riconto. So che ne trarrò beneficio. Allora lo riconto e lo contemplo.

- lo consideri molto utile?

- sì certo, molto utile.

- quando ti serve?

- quando lo spendo.

- quando lo spendi lo possiedi?”<sup>2410</sup>

*“Il denaro, non si mangia e non si beve. Non è né un oggetto utile da conservare, né bello da vedere. Coloro che acconsentono a dedicare i momenti della propria breve e preziosa vita ad acquistare questi segni convenzionali di piaceri possibili sono vittime dell'astrazione e vivono nell'irrealità”*<sup>2411</sup>.

Per quanto riguarda i diritti e i poteri che conferisce il denaro, Shantidas resta molto critico: *“Se il denaro è l'espressione di un diritto, è un diritto di fatto e di azzardo, un diritto senza giustizia. Il denaro è il lasciapassare ufficiale di tutti gli abusi. E' la maniera per impossessarsi delle cose passando per gli umani e alla fine di impossessarsi degli umani per mezzo delle cose”*<sup>2412</sup>.

## II. I tre stati del denaro

In tre stati può declinarsi la materia economica e, quindi, il denaro:

‘lo stato liquido’, secondo l'espressione di Lanza del Vasto, nella sua continua circolazione, è la moneta. In caso di rallentamento o di stagnazione, può risultare da questa mancanza un danno quasi uguale alla carestia.

‘lo stato solido’ del denaro, è il capitale. Allorché la moneta è buona solo per la spesa e non vale più di quel che costa, il denaro ammassato si carica di un valore nuovo, tanto più grande quanto più la massa di denaro è importante e difficile da trovare. Il capitale permette la fondazione o la gestione di un'impresa e, di conseguenza, dà diritto al frutto di questa impresa.

‘lo stato gassoso’ del denaro è il credito.

- Credito accordato allo Stato che garantisce quella specifica promessa di denaro che è la banconota, la quale rimpiazza la massa metallica. *“La banca che per prima emise le sue banconote ottenne questo privilegio dal Re d'Inghilterra in riconoscenza di una grande somma che gli aveva prestato. Le banconote avevano per garanzia detta somma e di conseguenza la parola del Re stesso, tanto che ogni possessore di banconote poteva contare sull'assicurazione formale che il denaro corrispondente mancava dalle casse della banca. Il colpo riuscì...”*<sup>2413</sup>. *“Possiamo e dobbiamo essere sicuri della*

---

<sup>2409</sup> Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 125.

<sup>2410</sup> Ibidem, p. 87.

<sup>2411</sup> Lanza del Vasto, *Principes et préceptes du retour à l'évidence*, Denoël, Parigi, 1945; p. 16.

<sup>2412</sup> Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 125.

<sup>2413</sup> Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 135.

garanzia dello Stato secondo la quale è inutile e campato in aria andare ogni volta a reclamare un versamento di denaro allo sportello; la promessa è, quindi, destinata a restare tale; il possesso della banconota ci assicura che non vedremo mai il denaro”<sup>2414</sup>.

Ciò dà allo Stato la possibilità di perpetrare qualsiasi abuso immaginabile. “Ogni governo maneggia attualmente la macchina-di-banconote per scompigliare le carte dei suoi conti e consegnare a quello seguente le sue finanze truccate”<sup>2415</sup>.

- Credito accordato alla speculazione in borsa o alla conversione in azioni, che apportano benefici degni di un usuraio. “Nondimeno, un affare che si è dimostrato buono per qualche anno può decadere, mentre altri, inizialmente difficili, promettono un esito positivo; vendete le vostre partecipazioni dell'affare al vertice della curva, un po' prima che essa vada a rotoli, e saltate su di un'altra in piena ascesa. Ripetete l'operazione più spesso che potete. L'apporto di gas renderà frizzante il vostro capitale”<sup>2416</sup>, finché una crisi economica farà crollare questa montagna di artifici. Significativa risulta, inoltre, questa frase sul risparmio: “Risparmiare è vergognoso. E' contrario all'economia della natura. Vedi l'abbondanza delle acque, delle foglie e delle erbe, i fiori preziosi che un solo bel giorno dispensa, l'argento del mattino e l'oro della sera gettati al vento”<sup>2417</sup>.

#### Paragrafo 4: I ricchi e i poveri

“Un giorno, comunque, egli potrà dirsi un uomo ricco. Da quale segno si evince? Dal fatto che ha avuto una casa, dei domestici, delle automobili? Sì, ma soprattutto da questo: che poteva ormai spendere senza che i suoi averi diminuissero”<sup>2418</sup>. “L'uomo di denaro è così poco incline a conservarlo che potrebbe sembrare generoso (...). Se spende poco per i suoi divertimenti è perché trova molto più divertente guadagnare che divertirsi! Così rimette negli affari il denaro che guadagna grazie agli stessi affari, al fine di espandere il vortice degli affari”<sup>2419</sup>. Agitazione evidentemente vana, tranne per colui che non vuole accorgersene o che ne trae un profitto eccessivo: “La scimmia che tira la coda al suo simile assume l'aria affrettata e inquieta che le si addice. Voi fate come lei quando vi aggrappate al telefono, al fine di convincere tutti, voi stessi inclusi, del carattere estremamente serio del vostro affare”<sup>2420</sup>.

In una serie di ritratti, Lanza del Vasto descrisse i principali moventi che spingono i ricchi ad affaccendarsi: l'abitudine acquisita, l'inconsapevolezza, la noia, il godimento e persino l'odio.

“Se egli estorce del denaro a tutti, non è tanto per l'amore del denaro (di cui non sa che fare), bensì per odio verso il prossimo: esprime il suo odio prendendo; (...) ogni moneta che detiene è una gioia sottratta a qualcun'altro”<sup>2421</sup>. Ma “per acquistare cose da comprare e vendere, essi hanno venduto tutto il tempo della loro vita e tutti i loro pensieri. Tanto che alla fine non si è più trovato nessuno a

---

2414 Ibidem, p. 134.

2415 Ibidem, p. 57.

2416 Ibidem, p. 137.

2417 Lanza del Vasto, *Principes et préceptes du retour à l'évidence*, Denoël, Parigi, 1945; p. 12.

2418 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 102.

2419 Ibidem, p. 135.

2420 Ibidem, p. 57.

2421 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 87.

*discapito del quale avvalersi del mercato. La felicità dei ricchi è nell'averne. Quindi guai ad essere!*"<sup>2422</sup>.

Doppia sfortuna poiché questa ricchezza, lungi dal soccorrere i poveri, nonostante le elemosine, gli acquisti e i salari, si basa sul loro sfruttamento e li opprime sempre di più. *"Non solo non nutri e non vesti nessuno, ma pretendi di essere intrattenuto a non fare un bel niente. E', infatti, il lavoro altrui che ti dà da mangiare e ti veste. Tu paghi i lavoratori per trarne del lavoro o i prodotti del lavoro, ma da dove trai il denaro con cui li paghi, se non da loro stessi e dal loro lavoro?"*<sup>2423</sup>.

*"'Guai ai ricchi' afferma il Cristo, senza riserve e senza spiegazioni. Ciò vale anche se altri in suo nome si dilungano in riserve e spiegazioni, al punto da far intendere che Egli avrebbe voluto dire il contrario"*<sup>2424</sup>. Guai anche ai poveri che invidiano i ricchi: *"Questi poveri sono più sventurati dei ricchi: essi, infatti, credono nella ricchezza e nel fatto che apporterebbe loro felicità e liberazione: niente li potrà smentire"*<sup>2425</sup>.

*"Eccolo il povero Povero!*

*Posseduto dalle ricchezze che non possiede.*

*Corroso, divorato da una mancanza che è un male immaginario.*

*Malato del bene altrui"*<sup>2426</sup>.

## Sezione II: La civiltà industriale occidentale

Ritenendosi il modo più avanzato di vita in società, il regime liberale finisce per ignorare i propri limiti e fondamenti. Lanza del Vasto ha elaborato un bilancio chiaramente negativo a partire dall'artificio della nostra civiltà, dal movente dell'azione sociale e dallo spazio insignificante lasciato all'umano in tale meccanismo.

### Paragrafo 1: Il mondo e 'questo mondo'

#### I. Distinzione

Il termine 'mondo' può assumere vari significati. Lanza del Vasto ne evidenziava essenzialmente due, per introdurci alla conoscenza critica della nostra civiltà. *"Mondo significa ordine, armonia, purezza. Il mondo è la creazione di un essere perfetto, in cui ogni creatura è provvista di tutto ciò che necessita per soddisfare i propri bisogni, compiere il proprio destino, sbocciare, fiorire, rendere onore al Creatore, manifestare gratitudine nel proprio linguaggio"*<sup>2427</sup>. Quando Gesù Cristo aggiunge l'aggettivo 'questo' e dice che 'questo mondo' lo odia, parla di ciò *"che Dio non ha fatto, ma che l'uomo ha compiuto a partire dal peccato originale. Mondo continua a significare ordine. 'Questo mondo' è un ordine che si oppone al Mondo e al Regno dei Cieli"*<sup>2428</sup>. L'intera opera del nostro autore è stata, a ben vedere, un invito a prendere coscienza di tale dualità affinché l'umano, liberandosi dal condizionamento, dall'incatenamento e dal peccato possa scegliere il suo modo di esistere e vivere in

---

2422 Ibidem, p. 89.

2423 Ibidem, p. 74.

2424 Lanza del Vasto, *Vinôbâ o il Nuovo Pellegrinaggio*, Jaca Book, Milano, 1980; p. 35.

2425 Lanza del Vasto, *Principes et préceptes du retour à l'évidence*, Denoël, Parigi, 1945; p. 16.

2426 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 88.

2427 Lanza del Vasto. *L'homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; p. 131.

2428 Lanza del Vasto. *L'homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; p. 132.

società. “Ci sono le società in cui nasciamo, che non abbiamo scelto, che amiamo o respingiamo; ci sono, poi, quelle che creiamo o a cui scegliamo di appartenere perché ci sentiamo chiamati”<sup>2429</sup>.

“L’errore è credere che c’è un unico ordine oppure che qualsiasi ordine sia buono, o ancora che soltanto il disordine si oppone all’ordine. Il Disordine, invece, non potrebbe resistere all’Ordine, come le tenebre alla luce, né il difetto alla potenza. Eppure il male resiste. Questo male è, quindi, un altro ordine eretto contro l’Ordine, un potere delle tenebre, una falsa chiarezza che offusca la luce”<sup>2430</sup>. Anche la civiltà è un ordine, in quanto “una caratteristica della civiltà è quella di contenere i conflitti e imporsi delle regole del gioco, mentre allo stato selvaggio qualunque disputa sfocia nel sangue”<sup>2431</sup>. Ma si tratta di un vero progresso? Tutto dipende dallo spirito su cui poggiano queste leggi dette civili. Di fatto “questo mondo è un ordine in gran parte utilitario, se non del tutto estraneo all’ordine della giustizia e della carità”<sup>2432</sup>. Le sue esigenze, a differenza di quelle della natura, dure, ma semplici, “sono molto spesso dubbie, complicate, di una superficialità deludente, talvolta completamente vane ed erronee”<sup>2433</sup>.

Così il denaro, le influenze mondane, il potere sembrano dei mezzi atti a sbarazzarsi delle schiavitù della vita in società. Ma non sono altro che illusioni. “In effetti, arriveremo mai al vertice del guadagno, alla fine delle rivalità, delle ambizioni, orizzonti e prospettive che si spostano con noi?”<sup>2434</sup>. L’ordine pratico di questo mondo occidentale industrializzato discende dalla sua eredità profana o volgare. Eredità che tende a ricoprire le influenze pagane del diritto romano e della filosofia greca, nonché le influenze ‘barbare’ o feudali che con essa costituivano il carattere proprio della nostra civiltà. La corrente preponderante è “determinata dalla scienza moderna, scienza senza coscienza e senza saggezza, ma fornita di una mostruosa escrescenza tecnica”<sup>2435</sup>. “Le tecniche, tattiche, retoriche hanno acquistato nella vita del civilizzato un’importanza tale che si tende ad accordare loro un valore in sé; non mancano filosofie per erigere a sistema l’opinione volgare che le considera come cause determinanti e obiettivi”<sup>2436</sup>.

## II. Artificio<sup>2437</sup>

L’essere umano, secondo la tradizione religiosa cristiana, è composto da un’anima e un corpo, ma con la civiltà un terzo piano appare: l’artificiale. “Non giudichiamolo indegno di considerazione perché sprovvisto di fondamento, poiché è lì che, sospeso nella vanità dei propri errori, l’umano si conserva nel modo in cui egli stesso si è ridotto a partire dalla caduta”<sup>2438</sup>.

“E’ del resto il tempio del Buon Gusto,

---

2429 Nouvelles de l’Arche, 17° anno, febbraio 1969, p. 67.

2430 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 127.

2431 Lanza del Vasto. *L’homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; p. 183.

2432 Ibidem, p. 48.

2433 Ibidem.

2434 Ibidem.

2435 Lanza del Vasto, *Vinôbâ o il Nuovo Pellegrinaggio*, Jaca Book, Milano, 1980; p. 195.

2436 Lanza del Vasto, *La Trinité spirituelle*, Denoël, Parigi, 1971; p. 124.

2437 Molto interessante risulta l’articolazione successiva del suo pensiero su questo tema, così riassunta: “L’umano è snaturato; sin dalla nascita e per l’educazione, una buona parte di lei o lui è modificata, informata dall’artificio. [...] E’ necessario attestarne l’esistenza, ché la finzione è intrinseca alla realtà umana”. [Fonte: René Doumerc, *Dialogues avec Lanza del Vasto*, Les Éditions du Cerf, Parigi, 1980; p. 169]

2438 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 14.

*la Capitale del Piacere,  
il Regno delle belle arti,  
il modello dell'eleganza  
(voi lo sapete, Signore),  
e di tutta la civiltà.  
Non c'è vizio, desiderio,  
passione o capriccio  
che lì non si possa appagare.  
Non c'è delicatezza o delizia  
che lì non scorra a fiotti,  
come da una fontana*<sup>2439</sup>.

*“La somma degli strumenti per la produzione dei piaceri e l’eliminazione dei loro rovesci di sofferenza, industria debitamente capitalizzata e nazionalizzata, si chiama Civiltà”*<sup>2440</sup>. Dal momento che l’equilibrio è falsato, non ci meravigliamo del fatto che questo mondo produce, insieme alle proprie comodità e istituzioni, *“a causa delle sue stesse contraddizioni interne, la distruzione di ciò che ha costruito e la morte degli stessi costruttori”*<sup>2441</sup>. Lanza del Vasto immagina, nell’introduzione a un’opera di Gandhi, la reazione del giovane che risolve finalmente l’enigma della civiltà occidentale che domina il suo paese: *“L’occidentale merita certamente di essere il dominatore della terra, poiché possiede tutti i talenti e tutti i doni (...). Solo di una cosa non è capace: sedersi per cinque minuti e guardarsi con l’occhio interiore. Questa caratteristica dice molto sulla civiltà che ne è scaturita, che suona a vuoto e brilla invano, e su tutti i misfatti e le sciagure che ne sono derivati. E’ senza dubbio la più intelligente e senz’altro la meno saggia che la terra abbia mai ospitato. Quasi tutti i grandi uomini che essa ha assunto come modelli furono dei pazzi geniali, degni della camicia di forza e della cella di isolamento. La sua intera civiltà è una geniale follia”*<sup>2442</sup>. E altrove: *“Basta guardarli al lavoro. La loro opera è tanto bella, quanto quella delle termiti, i loro ingegneri quasi altrettanto ingegnosi, i loro operai quasi altrettanto diligenti. Le termiti hanno consumato la trave del soffitto, poi quando la loro opera è conclusa, la trave cade come un frutto maturo: è la giusta ricompensa per un buon lavoro a vuoto”*<sup>2443</sup>. Un avvertimento analogo è rivolto da Shantidas agli uomini del nostro mondo per bocca del patriarca Noé:

*“Essi si agitano, danzano e si contorcono  
Come riflessi nell’acqua,  
E nella loro città che gronda e fuma  
Cresce la punta delle sue torri  
Dritto nel vuoto e nel baratro in basso”*<sup>2444</sup>.

### III. Attrazione e repulsione

---

2439 Lanza del Vasto, *Noé*, Denoël, Parigi, 1965, p. 88.

2440 Lanza del Vasto, *La Trinité spirituelle*, Denoël, Parigi, 1971; p. 46.

2441 Nouvelles de l’Arche, 19° anno, aprile 1971, p. 98.

2442 Lanza del Vasto, *Introduzione*, in: Mohandas K. Gandhi, *Leur civilisation et notre délivrance: Hind-swarâj*, Denoël, Parigi, 1957; p. 19.

2443 Lanza del Vasto, *Prefazione*, in: Krishôrlâl Mashrouwala, *Gandhi e Marx*, Denoël, Parigi, 1957; p. 32.

2444 Lanza del Vasto, *Noé*, Denoël, Parigi, 1965, p. 64.



Eppure il distacco, l'arretramento è difficile, poiché grande è l'illusione della felicità conquistata: felicità parziale, contropartita dell'abbandono da parte del servo della propria libertà. I notabili della città si accalcano al momento dell'annuncio come dinnanzi ad un manifesto elettorale:

*“La città è ampia e la vita vi scorre*

*Insieme al rumore dell'acqua.*

*Astro spirituale, essa illumina*

*La notte e il giorno.*

*Il povero è soccorso,*

*Il malato guarito,*

*I bambini a scuola,*

*I cattivi in catene.*

*La sporcizia e il dolore,*

*La paura e la fatica sono spariti.*

*La ragione regna e vigila*

*E l'esatta giustizia”<sup>2445</sup>.*

Tuttavia, il lato in ombra della città supera di molto le promesse.

*“Dov'è la tua bellezza, grande città, grigia e scompigliata come peli pubici?*

*Lì i colori si sono spenti come appassiscono le foglie quando la radice è tagliata.*

*Lì la terra non è più terra, il legno è metallo, lo spazio è uno specchio, l'uomo un riflesso”<sup>2446</sup>.*

*“Hai troppa vita, oh grande città.*

*Troppa vita si chiama febbre.*

*Febbre è segno di malattia.*

*La tua malattia è non avere ragion d'essere”<sup>2447</sup>.*

*“Dov'è la tua grandezza, dimmi, oh grande città? Forgiata dall'avarizia e limata con la miseria, grandezza fatta di piccolezze accatastate. Sotto le mura, davanti alle grate, l'uomo si cancella come fosse un errore insignificante”<sup>2448</sup>.*

*“Cosa fanno di necessario le città?*

*Fanno il grano del pane che mangiano?*

*Fanno la lana del vestito che indossano?*

*Fanno il latte? Fanno l'uovo? Fanno il frutto?*

*Fanno la scatola. Fanno l'etichetta.*

*Fanno il prezzo.*

*Fanno la politica.*

*Fanno la pubblicità.*

*Fanno rumore.*

*Ci hanno rubato l'oro dell'evidenza, e lo hanno perduto”<sup>2449</sup>.*

---

2445 Ibidem, p. 31.

2446 Lanza del Vasto, *Principes et préceptes du retour à l'évidence*, Denoël, Parigi, 1945; p. 19.

2447 Ibidem, p. 20.

2448 Ibidem, p. 21.

2449 Lanza del Vasto, *Principes et préceptes du retour à l'évidence*, Denoël, Parigi, 1945; p. 26.

## Paragrafo 2: I suoi fondamenti: orgoglio e cupidigia

### I. La società

Dinnanzi a questo bilancio negativo della società, non saremmo forse tentati ad affermare con Rousseau che l'uomo è naturalmente buono e che essa lo ha corrotto? La risposta, però, non è così semplice secondo il nostro autore, il quale intravedeva nell'umano anche un animale sociale, domandandosi: *“Non resta forse nella società soltanto colui che può manifestare la sua natura d'uomo? Senza morale (altrimenti detto, senza i costumi di una società) non ci sarebbe per lui né bene, né male: dire che la società è cattiva in sé, non è una contraddizione in termini?”*<sup>2450</sup>. Riprendendo la storia delle grandi civiltà descritta dalla Bibbia, Shantidas ricorda che esse sorsero tutte sulla base della concupiscenza e dell'orgoglio. Abbiamo già affrontato la prima, *“quel bitume mortifero, nero, tenace, che fissa gli strati sociali sovrapposti in tutte le Babeli e Babilonie destinate a precipitare nella confusione, a crollare nel fuoco e nel sangue”*<sup>2451</sup>. L'orgoglio raggruppa gli umani gli uni contro gli altri e tutti contro Dio. Così i muri di difesa e di separazione si innalzano, in una prima realizzazione comune: *“I bastioni e la torre sono l'apice dei muri visibili, la civiltà è la somma dei muri invisibili”*<sup>2452</sup>. *“L'orgoglio è il fuoco che può cuocere l'argilla umana, renderla sterile e ormai capace di prendere posto in cima alla parete”*<sup>2453</sup>, poiché è necessario che la vanità individuale si dissolva dinnanzi alla vanità collettiva. Speranza insensata, sfida permanente all'Essere: più la civiltà si eleva, più grande è la certezza di vederla accasciarsi. Henoch, Babele, Sodoma, Gomorra, Babilonia, Gerusalemme, Roma... Capitali già colpite. *“Infine arriva la 'civiltà' o Massima Babilonia, quella che nega interamente Dio, quella che arriva al cielo materialmente con i suoi missili, in attesa della conflagrazione universale e la disintegrazione totale, il castigo che si prepara”*<sup>2454</sup>.

### II. La macchina sociale

Esaminiamo da vicino questa civiltà di cui l'ambizione e l'avidità sono il motore. *“Attrarre a sé è la regola universale di questo mondo, come la pesantezza. Se la pesantezza si rilassa, tutto si scompagina. Tirando ciascuno verso di sé, si mette in piedi un sistema di gravitazione, più o meno meccanicamente perfetto: il mondo del profitto-reciproco. Io-ti-do-tu-mi-dai, io-tiro-tu-tiri: gioco di compensazioni”*<sup>2455</sup>.

Sul piano orizzontale esso talvolta assume eccezionalmente un andamento di battaglia ordinato. *“C'è quella che chiamiamo 'la lotta per la vita'. Cos'è? Ebbene, è guadagnare! Per guadagnare, bisogna battersi. Se ho fabbricato un oggetto, devo venderlo. Se un altro lo fabbrica, occorrerà che lo fabbrichi più velocemente di lui, che conquisti il suo cliente. Voglio che ci siano dei compromessi, ma fino a un certo punto. Ma, comunque, se ce ne sono fra lui e me, sarà pur sempre contro qualcun altro. Poi potremo organizzare delle squadre, fondare delle imprese: un'impresa è senza dubbio una truppa d'assalto, ben disciplinata e armata contro tutte le altre truppe d'assalto dello stesso genere. Se fabbrica dei calzini, lo farà a discapito di tutti coloro che ne fabbricano”*<sup>2456</sup>.

---

2450 Lanza del Vasto. *L'homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; p. 174.

2451 Ibidem, p. 185.

2452 Ibidem, p. 179.

2453 Ibidem, p. 185.

2454 Ibidem, p. 176.

2455 Ibidem, p. 136.

2456 Lanza del Vasto, *Pour éviter la fin du monde*, Éditions du Rocher, Monaco, 1991; p. 48.

Sul piano verticale, il sistema si ispira alla 'lotta per la vita', ma è ancora più impietoso: nella città, infatti, tutti i posti sono accessibili a tutti, ognuno pensa di crescere conquistando un posto più elevato e si trova esposto in ogni momento al rischio di perdere ciò che altri desiderano. Il rigore logico di questa aspirazione generale fa girare gli ingranaggi della città.

Chi è felice lo è a detrimento degli altri, giacché la rivalità è la regola. *“L’ascesa sociale consiste nel tirare per i piedi colui che si trova più sopra e, dopo averlo fatto affondare, salirgli sulle spalle e sulla testa. Non c’è alcuna malvagità in questo: è un gioco. Ma soprattutto è una necessità, perché chi non tira è tirato, chi non sale perde piede. Così l’aspirazione verso l’alto è compensato da un movimento di discesa e di decadenza. I vinti, con i loro detriti, si ritrovano sul fondo tra coloro che brulicano e stagnano, non avendo mai saputo come fare fortuna. (...) Il miscuglio sociale è inevitabile: esso addestra tutti contro tutti, volenti o nolenti; chi vuole mantenersi al di sopra del calderone o ai margini è schiacciato e calpestato. Chi non vuole battersi è picchiato per primo. (...) La legge della città non permette a nessuno di essere libero a modo suo. Può esserlo solo in maniera aggressiva o civica. Tutti troveranno la loro ricompensa alla fine, perché l’ascesa è vantaggiosa, ma la caduta lo è ugualmente per lo svolgimento degli affari. La macchina sociale, funzionando, produce: qualcosa del prodotto ritorna in qualche modo a tutti, persino alle sue vittime. (...) Il timore della caduta mantiene in allerta coloro che non sono fustigati dall’ambizione. (...) Infine, la pressione che diventa più intollerabile man mano che ci si avvicina al fondo impedisce al codardo e al pigro di farvi il loro letto. La fame, il freddo, la vergogna li strappano via dalla loro pensione, inducono forzatamente al lavoro, spingono al guadagno gli ultimi degli ultimi”*<sup>2457</sup>.

In tal modo vengono corrosi i valori umani. Sono così impastate e distrutte le distinzioni e le dignità. I popoli sono ridotti a masse affinché, una volta perduta la loro originalità, diventino questa cosa pesante, informe, fallimentare che scorre più agevolmente verso il basso. Vera meccanizzazione dello Stato: meccanizzazione e non organizzazione, poiché non entra alcuna vita in un tale allestimento di segmenti, di pezzi. *“Ragguardevole: la macchina che macina l’uomo è della stessa sostanza di ciò che essa macina. Queste ruote dentate, queste catene, questi perni d’acciaio, sono l’uomo e composta dello stesso uomo è la pasta ottenuta”*<sup>2458</sup>. *“Guardate il lavoratore indaffarato e considerate i grappoli umani che pendono dalle sue membra, la piramide costruita sulla sua spina dorsale: egli, infatti, lavora per il mercante, per il gendarme, per il controllore, per l’esattore, per il soldato, per il passacarte, per il banchiere, per colui che declama discorsi e per colei che vende il proprio corpo, per colui che tracanna e blatera insulsaggini nelle bettole, per il furfante e per il ministro, per la danzatrice e per il presidente; egli sostiene i loro castelli, i loro alberghi, i loro casinò, i loro lacché, i loro spioni e i loro funzionari, le loro automobili, i loro treni e i loro cannoni...”*<sup>2459</sup>.

#### Paragrafo 5: L’uomo civilizzato

L’uomo civilizzato soffre e fa soffrire: *“I grandi mali che ho descritto non discendono dai cattivi, ma dalle persone oneste che vivono secondo le leggi”*<sup>2460</sup>. A forza di vivere nell’artificiale, l’uomo civilizzato si è smarrito. *“Ci sono uomini così avvezzi alla folla, che non hanno più un volto (...). Tutti fuggono spaventandosi per poco, la loro perpetua disfatta riempie le strade. Pronti a qualsiasi*

---

2457 Lanza del Vasto. *I Quattro Flagelli*, SEI, Torino, 1996; pp. 246-247.

2458 Ibidem, p. 248.

2459 Ibidem, p. 75.

2460 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 71.

*impresa, pronti a prendere tutto, pronti a vendere tutto, pronti a vendere le loro braccia, la loro pelle, il loro intelletto, le loro terga, il loro voto, la loro donna. Pronti a sorridere, ad ammazzare, a gridare 'viva!'. L'uomo è un angelo decaduto. Ma l'uomo di città è un animale snaturato. Dove corri, uomo di città, piccola bestia dalle unghie rosicchiate?*"<sup>2461</sup>. La sofferenza generata dal mondo civilizzato è prodotta dagli umani a vicenda: "E' lì che si muove il mucchio di addetti che non possono fare a meno gli uni degli altri, né evitare di ostacolarsi, di odiarsi, come granchi nella nassa, tranciandosi a vicenda le zampe (...). Non potrebbero, pare, liberarsi anche se lo volessero. Ma non vorrebbero, pur se potessero, poiché i loro desideri sono attaccati alle cose"<sup>2462</sup>.

Ci sono persino teorici, notava Lanza del Vasto, che hanno sviluppato questa 'filosofia delle termiti' dagli svariati risvolti, quasi meccanici o almeno determinati: "Da Aristotele fino a Lenin e Hitler, numerosi sono ad aver sostenuto che l'uomo non è altro che una parte della città e che al di fuori di essa diventa una nullità"<sup>2463</sup>. Un tale ragionamento è stato spesso accettato, conducendo al tipo di società poliziesca che cozza così fortemente con la società non regolamentata: due forme di non-essere sociale. "Accanto a una società di asini selvatici, ripugnante per il disordine, per le molteplici pretese, per le finzioni, per l'infedeltà, per la versatilità, per l'inconsequenza, per la stoltezza, dove ciascuno si disperde, si occupa dei suoi piccoli affari e si pretende sufficiente a se stesso, vi sono società ben elaborate che se ne restano per conto proprio: le società dei cani eruditi, delle scimmie da circo e degli orsi danzanti. Oh! Sono ben allevati, seguono le leggi del paese, sono di un'eccezionale credulità, di una docilità propensa al ragionamento. Considerano tutto ciò virtù, spirito, valore e libertà"<sup>2464</sup>.

Sul piano individuale, Shantidas descrive ampiamente le condizioni di vita di alcuni dei personaggi che popolano le nostre società. Abbiamo già parlato dei ricchi e dei poveri, dell'uomo di città; presentiamo in poche righe colei che incarna il contrario dell'apparente equilibrio del civilizzato, tra i frutti più tristi di questo mondo e delle sue contraddizioni: la prostituta. "Ci sono donne che servono come passaggio per i passanti, o come scarichi fognari"<sup>2465</sup>. "Il loro asservimento non è di nascita come quella dello schiavo, né per costrizione fisica, ma viene da una scelta, più o meno obbligata a dire il vero, a causa sia della cattiveria degli uomini, sia della pressione della miseria o anche per l'irresistibile esca di una liberazione illusoria. (...) Ciò che spinse la ragazza sulla strada non fu certo l'attrazione per le voluttà, poiché è del tutto incapace di quei cattivi pensieri che agitano il sangue della giovane studentessa. La prostituta opera con un'indifferenza meccanica, aldilà del desiderio, della vergogna e del disgusto. Ma ciò che l'attira è il bar, le luci della notte, le canzoni, gli incontri avventurosi, durante i quali troverà forse la pensione dignitosa e la villa, o anche, meraviglia del tutto possibile, la perfetta felicità del matrimonio legittimo"<sup>2466</sup>. Tali motivi differiscono solo esteriormente da quelli di molti contemporanei: è una situazione di alienazione effettivamente comparabile a quella del soldato o del salariato, che Shantidas paragona alla prostituta nella sua analisi dell'assoggettamento.

La liberazione passa per il riorientamento su di sé, ritrovando la propria intrinseca natura razionale, spirituale e religiosa. "Si tratta di allineare i tre piani, di realizzare la legge della propria specie, di diventare uomo, un uomo che fabbrica il proprio destino da sé, il proprio destino unico, la propria

---

2461 Lanza del Vasto, *Principes et préceptes du retour à l'évidence*, Denoël, Parigi, 1945; pp. 19-21.

2462 Ibidem, p. 24.

2463 Lanza del Vasto. *L'homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; p. 27.

2464 Ibidem, p. 20.

2465 Lanza del Vasto, *Principes et préceptes du retour à l'évidence*, Denoël, Parigi, 1945; p. 20.

2466 Lanza del Vasto. *I Quattro Flagelli*, SEI, Torino, 1996; pp. 224-225.

*legge personale e particolare nella legge generale*”<sup>2467</sup>. In caso contrario, le tre nature umane, quella materiale, quella animale e quella spirituale, “*falsificate o ritorte dalle convenzioni, da un’educazione incompleta, dall’imitazione, dalla vanità, dall’orgoglio, dai pregiudizi, dalla paura, dall’intrusione altrui, si intrecceranno in una trama inestricabile*”<sup>2468</sup>.

Il materialismo, considerato nelle sue due accezioni filosofica ed edonista, ha suggerito di presentare Lanza del Vasto in relazione alle due principali ideologie politiche che si sono divise il mondo per oltre quattro decenni. Ritorniamo sulle realizzazioni pratiche da cui scaturiscono e su quelle che hanno generato. La nozione di possesso, sotto la quale le abbiamo raggruppate per un proposito didattico, non può da sola spiegarne l’apparizione e lo sviluppo. Altri elementi di apprezzamento devono in effetti essere utilizzati, in particolare le nozioni di potenza e di potere. Sulla base di queste due variabili, esaminiamo ora le riflessioni che Shantidas consacra all’esame degli ideali e delle istituzioni nei due sistemi politici di cui abbiamo appena concluso l’analisi.

## Titolo II: La potenza

Analizzando le questioni cruciali della scienza politica e del diritto pubblico, Lanza del Vasto introduce nella propria disamina una visione critica di carattere filosofico e spirituale. Lo sguardo rivolto a ciascuna delle nostre istituzioni ne risulta radicalmente trasformato, al punto che molte teorie cadono dinnanzi a ciò che esse effettivamente propongono.

### Capitolo I: Teorie e realtà

Cosa significano i termini: potenza, potere, autorità, politica e stato?

Come si esercita il potere? Per mezzo di quale scelta si opera la designazione di chi ne è titolare?

Quali sono i tipi di regimi politici che ci presentano la storia, convenzionalmente accettata come tale, e le diverse civiltà conosciute?

All’analisi di tali questioni sono consacrate le seguenti sezioni.

### Sezione I: Approcci concettuali

Ancor prima di passare allo studio della critica di Lanza del Vasto in merito alla politica, notiamo l’importanza e l’originalità di un’analisi che si sforza di andare oltre il senso consueto dei termini.

#### Paragrafo 1: Definizioni

Ci soffermeremo dapprima sulla potenza, poi sul potere e sull’autorità, prima di sviscerare ciò che significa, per Shantidas, l’espressione ‘politica’.

#### I. Definizione della potenza

La potenza per Lanza del Vasto è “*la sostanza della forza*”<sup>2469</sup>. Occorre un atto di intelligenza per percepirla, a cui nessun animale può accedere: l’umano ne ha ricevuto la facoltà come attributo divino. La conoscenza umana, tuttavia, è duplice: conoscenza del bene, conoscenza del male. Come può questa dualità, rivelataci anche dalla Bibbia, condurci alla scoperta della potenza? “*La conoscenza del male, cioè ‘il timore di tutte le perdite e le privazioni possibili’ ci mostra che la paura più temibile è la perdita della vita e della libertà, attraverso cui essa ci incita a costruire una protezione e una difesa, efficace solo se nelle mani di un solo uomo o almeno di un piccolo gruppo.*”

---

2467 Lanza del Vasto. *L’homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; p. 39.

2468 Ibidem, p. 40.

2469 Lanza del Vasto, *Éclats de vie et pointes de vérité (Viatique, Livres III et IV)*, Denoël, Parigi, 1973; p. 45.

*Dal canto suo, la conoscenza del bene lascia intendere a ciascun componente del gran numero quanto sarebbe desiderabile essere nelle vesti di quell'uomo o appartenere al piccolo numero*<sup>2470</sup>.

La potenza è, quindi, quella forza a beneficio della quale si sacrifica la propria libertà, più o meno totalmente, al fine di garantirsi un potere efficace. Ma l'abbandono della libertà non è mai totale, né definitivo, poiché se la "libertà rilassa e disperde", se "la potenza compatta, collega e conduce (...) è dal loro incontro che scaturisce il contratto della vita in città"<sup>2471</sup>. La potenza diventa allora una delle due aspirazioni dell'uomo. Insieme alla libertà, essa si ritrova nelle due parti che si rintracciano in ogni regime, anche in un sistema di monopartitismo in cui l'opposizione non ha status ufficiale, eppure esiste. "Colui che detiene la potenza possiede anche la libertà e cerca, pertanto, il potere. Il suo accesso al potere non dà potere alla libertà, ma lascia all'avversario la premura di rivendicarla"<sup>2472</sup>. Potere e libertà sembrano, quindi, antinomici. Nondimeno, l'ordine patriarcale dell'Arca ha tentato una conciliazione istituzionale del comando e della libertà. Come spiega il suo fondatore l'impossibilità di conseguirla dimostrata dai regimi politici contemporanei? Uno dei punti più importanti della sua analisi, a tal riguardo, insiste sulla natura del potere, distinto nettamente dall'autorità.

## II. Potere ed autorità

*"Possiede il potere colui che ha i mezzi per forzare gli altri ad obbedirgli con la forza, la paura e la costrizione. Possiede autorità colui al quale ci si piega, giacché sa dirigere coloro che gli obbediscono nel rispetto della loro coscienza e della loro libertà, perché sa discernere le loro capacità e sa ordinarle al bene comune, perché ha più di altri lo spirito di conciliazione. (...) E' chiaro che, nell'ordine nonviolento, nessuno ha il potere e nessuno lo vuole. Ma per ogni famiglia, per ogni comunità, per ogni ordine ci vuole un capo, perché non si è mai visto camminare sulla terra un animale senza testa, né un mostro dalle numerose teste"*<sup>2473</sup>. Questo capo sarà, quindi, incaricato di esercitare l'autorità nonviolenta, la quale non somiglia minimamente all'esercizio del potere. Esaminiamo più in profondità le critiche che Shantidas muove alla nozione di potere.

### A. Un diritto illegittimo all'omicidio

La prima obiezione al potere insiste sulla sua caratteristica essenziale di porsi come "diritto all'omicidio"<sup>2474</sup>. Il potere si è arrogato questo diritto:

Per la difesa del popolo contro un altro potere che si arroga lo stesso diritto;

Per la propria difesa contro i suoi avversari;

Per la difesa dei cittadini contro quanti infrangono le leggi.

In virtù di ciò, la peggiore violenza che imperversa sulla terra è la violenza del potere o violenza legittima, smisuratamente più nefasta di quella illegittima, privata, giacché più potente, sistematica, premeditata, altamente tecnica, civilizzata e moralizzata. Questo diritto all'omicidio contro i nemici interni ed esterni consolida il potere al vertice della violenza legittima, facendo dubitare persino il nostro autore della totale illegittimità di questo potere.

*"La sedizione sarebbe un male puro e semplice, un crimine collettivo senza perdono, se la legalità non fosse essa stessa, almeno per metà, seduta sulla violenza, istituita a forza e mantenuta con la*

---

2470 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 172.

2471 Ibidem, p. 215.

2472 Ibidem.

2473 Nouvelles de l'Arche, estate 1975, 23° anno, p. 152.

2474 Ibidem, p. 150.

*minaccia: ciò si evince chiaramente dal fatto che il potere è sempre armato, il che non servirebbe a nulla se esso fosse del tutto legittimo*<sup>2475</sup>. Nessun potere è pienamente legittimo: *“la teologia, la filosofia, il diritto hanno invano tentato di fissare un criterio della legittimità del potere; ma né la rivelazione divina, né la ragione, né la natura danno alla domanda una risposta evidente”*<sup>2476</sup>.

Il potere è anche una violazione costante della libertà individuale, poiché implica la facoltà *“di obbligare le persone a fare ciò che non vogliono fare, al limite sotto pena di morte. E’ anche quello di forzarle a difendere la legge al prezzo della loro vita e ad uccidere, se necessario”*<sup>2477</sup>. Ciò è inaccettabile per il discepolo di Gandhi e lo induce a scrivere: *“Il potere senza giustizia è un abisso di sangue”*<sup>2478</sup>. Questa constatazione è ripresa a partire dalla lotta per il potere: *“La rivalità fra coloro che detengono il potere, così come fra quanti lo inseguono ha, in ogni tempo, rappresentato la causa più comune delle guerre e delle cruente sciagure”*<sup>2479</sup>.

## B. Una schiavitù

Tutti i crimini commessi in nome del potere conducono a un risultato dubbio, dal momento che la sua autorità molto spesso non è assodata: *“i governi sono più impegnati a mantenersi al potere che a governare”*<sup>2480</sup>. La logica del potere incatena l’ambizioso che ha raggiunto questa potenza, come Lanza fa affermare ad uno dei personaggi del dramma ‘Noé’, il Monarca della Grande Città:

*“CAM: ‘Ma io, il Re Liberatore, di chi sono prigioniero?’*

*JAFET: ‘Del potere, che vuole tutto ciò che può*

*e che vuole potere sempre più,*

*Ma del tuo volere d’uomo non sa che farsene”*<sup>2481</sup>.

Tale schiavitù viene ad essere il fondamento stesso di questo potere, sia presso coloro che lo servono, sia presso coloro che lo subiscono: *“Come la miseria è il rovescio della ricchezza e l’effetto dello spirito di lucro, così la schiavitù è il rovescio della potenza, la quale (...) non conterebbe nulla senza l’acquiescenza dei bravi cittadini convinti di dover sottomettersi ciecamente”*<sup>2482</sup>. Tuttavia, le grandezze della potenza sono tanto illusorie e vane, quanto è reale il sopraggiungere della schiavitù che distrugge i corpi e le anime. Si tratta per Lanza del Vasto della peggiore fra le mutilazioni: una perdita di se stessi, una rimozione della coscienza che gli sembra possibile solo per effetto dell’accettazione tacita di questa situazione da parte della maggioranza dei cittadini. *“Ricordiamo la lezione di La Boétie: nessun tiranno, nessuno sfruttatore, nessun corruttore può avere successo senza la complicità delle persone di cui egli abusa”*<sup>2483</sup>.

Così, pur respingendo la difesa aristotelica della schiavitù, Lanza del Vasto arriva a questa conclusione: *“dobbiamo riconoscere che ci sono in effetti degli schiavi nati e per giunta in gran numero. (...) Sono schiavi per loro colpa tutti coloro la cui coscienza ha capitolato, tutti coloro che guardano con gli occhi degli altri e pensano pensieri che vengono dall’esterno, tutti coloro che*

---

2475 Nouvelles de l’Arche, 9° anno, giugno 1961, p. 129.

2476 Lanza del Vasto. *L’homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; p. 31.

2477 Lanza del Vasto, *La montée des âmes vivantes*, Denoël, Parigi, 1968; p. 257.

2478 Lanza del Vasto, *Principes et préceptes du retour à l’évidence*, Denoël, Parigi, 1945; p. 156.

2479 Lanza del Vasto, *La montée des âmes vivantes (Commentaire de la Genèse)*, Denoël, Parigi, 1968; p. 257.

2480 Nouvelles de l’Arche, 20° anno, maggio 1972; p. 126.

2481 Lanza del Vasto, *Noé*, Denoël, Parigi, 1965; p. 165.

2482 Lanza del Vasto, *La montée des âmes vivantes*, Denoël, Parigi, 1968; p. 257.

2483 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 212.

*obbediscono ciecamente agli uomini o alle leggi senza mai fare appello alla giustizia e alla verità. Tutti coloro che dimenticano o ignorano che la libertà è un nobile dovere, una responsabilità che bisogna saper assumersi con molta sofferenza e correndo grandi rischi, un dono raro e prezioso che bisogna saper pagare caro, al quale si deve rendere onore ad altri e a sé*<sup>2484</sup>.

### C. L'esempio gandhiano

Abbandonando questo potere che attrae e affascina, Shantidas e i compagni dell'Arca si confermarono fedeli discepoli di Gandhi. Quando nel 1937 Lanza del Vasto espose a Gandhi il progetto dell'Ordine nonviolento dell'Arca, che contemplava questa regola: *“un figlio dell'Ordine deve ritirarsi da ogni partito e rinunciare a qualsiasi incarico ufficiale”*, il maestro gli ingiunse: *“Ma se vi offrono il potere, dovete accettarlo”*. A ciò Shantidas rispose: *“Farò come voi stesso fate, Bapu, non come dite. Perché siete qui sulla paglia invece di sedere a Delhi? Perché non siete ministro? Perché non siete a capo del Congresso al posto di Nehru, vostro discepolo? Queste domande non richiedono risposte. Quando volevano prendere Gesù per farlo re, egli fuggì”*<sup>2485</sup>.

Anche Vinôbâ insegnava: *“Il vero Sevak, così come ha rinunciato alla ricchezza, deve rinunciare anche al potere”*<sup>2486</sup>. O ancora: *“Io non voglio il potere, ma voglio che facciano ciò che voglio”*. Frase commentata così dal fondatore dell'Arca: *“Nella sua grandiosa ingenuità, questa formula definisce gli attributi di questa dinastia regale fondata da Gandhi, sovrani senza corona e senza trono, senza capitale e senza esercito, senza stemma e senza palazzo”*<sup>2487</sup>.

### D. La separazione dei poteri ed il potere assoluto

A proposito della separazione dei poteri, che Montesquieu aveva inteso come un escamotage da evitare e rispetto al quale Lanza del Vasto esprime un'analogia condanna, cioè l'assolutismo, l'insegnamento del filosofo della non-violenza è originale. *“La sovranità non è, come tutti dicono, da Aristotele a Montesquieu, suddivisa in tre poteri, bensì in cinque, come cinque sono le dita della mano: lo scettro dei re di Francia. Il primo, che meno di tutti va dimenticato, è il potere sacerdotale, il secondo è il potere esecutivo o militare, il terzo è quello legislativo, il quarto quello giudiziario e, infine, il quinto, non trascurabile, è il potere fondiario e finanziario”*<sup>2488</sup>. Ma una tale sovranità nasconde l'illusione di credere che chi è investito di tutti questi attributi della potenza può davvero esercitarla. *“Più grande è la casa di un uomo, più piccola è la parte che lui stesso può occupare. Così il monarca assoluto è il meno capace rispetto a chiunque altro di dimorare nel suo stesso potere”*<sup>2489</sup>. Ciò non vale per le strutture sociali semplici o per coloro che le dirigono: *“L'onesto padre di famiglia ha nella sua mano cinque grandi poteri: il potere legislativo, che elabora la legge; il potere giudiziario, che punisce e distribuisce i castighi con più o meno generosità; il potere esecutivo, ben inteso; il potere sacerdotale, nelle antiche famiglie di alcuni paesi in cui il padre di famiglia è anche officiante del culto degli antenati; e infine il potere finanziario. Il tiranno assoluto, il re, il monarca, dal canto suo, non ha che il potere di fumare il suo narguilé e regnare sul suo harem”*<sup>2490</sup>.

### E. I rapporti fra governanti e governati

---

2484 Ibidem, p. 211.

2485 Lanza del Vasto, *Vinôbâ o il Nuovo Pellegrinaggio*, Jaca Book, Milano, 1980; p. 286.

2486 Ibidem, p. 285.

2487 Ibidem, p. 251.

2488 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 186.

2489 Ibidem, p. 187.

2490 Lanza del Vasto, *Pour éviter la fin du monde*, Éditions du Rocher, Monaco, 1991; p. 26.



Una questione che il potere non può esimersi dal risolvere è quella “*del rapporto armonioso fra la testa e le membra*”<sup>2491</sup>, oppure ciò che Lanza del Vasto chiama “*la subordinazione degli ineguali*”<sup>2492</sup>. Tuttavia, non è possibile giungervi pienamente, qualunque sia il tipo di relazione fra superiore e inferiore:

*“Quella di maestro a schiavo,  
quella di capitano a soldato,  
quella di padrone ad operaio,  
quella di principe a suddito,  
quella di eletto ad elettore.”*

Il rapporto, infatti, “*è rimesso costantemente in questione, sia nel caso in cui l’ascesa degli inferiori o la decadenza dei superiori abbia alterato l’equilibrio delle forze, sia allorquando si contesti il principio stesso di disuguaglianza o l’ordine secondo il quale sono stati stabiliti i livelli*”<sup>2493</sup>. Ne risulta una lotta per la presa del potere, poiché nessun impedimento naturale vieterà a qualcuno di rivendicare i vantaggi e gli onori del comando. “*Occorrono, per comandare, delle qualità naturali, un valore e un sapere particolari, ed è difficile determinare chi ne è provvisto. Tuttavia, ciò che non siamo mai stati capaci di stabilire è un sistema tale per cui la designazione legale sia seguita automaticamente e, soprattutto, tale per cui l’uomo privo delle qualità richieste sia eliminato senza ricorso alla lotta*”<sup>2494</sup>.

Quando il potere finisce per ricadere nelle mani di una persona sprovvista del ‘genio del capo’, il che può benissimo accadere visto che “*è tanto raro, quanto il dono poetico*”<sup>2495</sup>, la subordinazione ne risulta accresciuta. “*Per eludere la violenza ed ogni sorta di schiavitù, non occorre ergersi a capi, ma affidarsi a capi non-violenti*”<sup>2496</sup>. Considereremo in seguito tale questione trattando dell’autorità nell’Arca. Limitiamoci ora ad evidenziare la definizione che l’autore dà dell’autorità: “*la parola ‘autorità’ viene da un verbo latino, che vuol dire ‘far crescere’. Un’autorità che schiaccia o che affascina è una farsa, che si applica a controsenso e diventa nefasta. La vera autorità sostiene e protegge la crescita di colui che le è sottomesso*”<sup>2497</sup>.

### III. La politica

Il primo contatto di Lanza del Vasto con il mondo della politica è descritto da lui stesso nel primo libro dei Viatiques: “*All’uscita dal liceo, ci recavamo a delle riunioni elettorali in una sorta di garage dove l’aria era spessa di tabacco e di trambusto. Ascoltavamo il tribuno panciuto che superava con la voce gli applausi e i fischi. Il pubblico scoccava domande perfide o allusioni ad un certo affare losco di cui tutti sembravano essere al corrente, eccetto noi. Il mio vicino, nei suoi trasporti di ammirazione e di furore, non so, mi infilava i gomiti nei fianchi e si ostinava a non accorgersene. Alzandosi con un salto per poco non mi fece ribaltare, tanto era stretto il banco su cui*

---

2491 Lanza del Vasto. *L’homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; p. 13.

2492 Ibidem, p. 32.

2493 Ibidem.

2494 Ibidem, p. 33.

2495 Ibidem, p. 34.

2496 Nouvelles de l’Arche, 23° anno, estate 1975, p. 152.

2497 Ibidem.

ci eravamo appollaiati. Uscimmo perplessi. Angelo, mio fratello minore, tirò le somme: 'forse hanno ragione, ma puzzano'<sup>2498</sup>.

Questa impressione segnò così tanto il nostro autore che tutta la sua opera avrebbe portato l'impronta di una sfiducia esplicita nei confronti della conquista e della gestione del potere. "A cosa si riduce la politica? Militare in un partito in vista della partecipazione ai vantaggi e ai privilegi del potere. Sottolineamo vantaggi e privilegi, poiché vantaggio ha il senso di passare davanti agli altri, mentre privilegio racchiude il senso di privare altri di una libertà di cui si gode. Qualsiasi beneficio si possa trarre dalla politica, attività improduttiva, gioco di rivalità, non può che essere sottratto al prossimo. La politica è il regno della divisione e, nei paesi in cui regna la politica, la direzione è data come una risultante, una connessione fra i contrari, una linea che serpeggia secondo le leggi della pesantezza e della minima resistenza"<sup>2499</sup>.

Shantidas distingue almeno tre aspetti della politica. Per alcuni fare politica è gestire un affare. Tutte le qualità e tutti i difetti propri dell'uomo di commercio, delle finanze, dell'impresa diventano qui necessarie affinché il profitto del potere ritorni su coloro che sono al potere o vi partecipano.

*"L'arte del grande politico*

*E' prendere dandosi l'aria di dare,*

*Concedere tutto conservando tutto,*

*Riformare tutto senza che nulla cambi"*<sup>2500</sup>.

*"Su dei malintesi mettere tutti d'accordo,*

*E' questa la grande arte della politica"*<sup>2501</sup>.

Per altri, "la politica è una passione sanguinaria e vanitosa, un'oscura e falsa religione che esige guerre sante e vittime. Costoro sono i più sinceri. Non c'è menzogna o crimine che non ci si possa aspettare da loro"<sup>2502</sup>. A tal proposito Lanza del Vasto precisava: "la politica è una guerra civile perpetua e latente"<sup>2503</sup>.

Infine, esiste un approccio alla politica che è conforme alla sua essenza: preoccuparsi dell'interesse generale e dedicarsi al bene comune. Per questo, secondo il pellegrino patriarca dell'Arca, non c'è alcun bisogno del gioco parlamentare, della forza o del rispetto assoluto delle leggi. Gandhi, il quale non accettò mai alcun incarico ufficiale, invitò il Congresso, partito maggioritario e vittorioso, a dissolversi in seguito alla proclamazione d'indipendenza. Il suo discepolo, Vinôbâ, invitò chiunque a governarsi da sé, senza aspettarsi nulla né dal governo, né dalle elezioni. "Noi crediamo fermamente che si può nutrire l'amore per il bene comune senza fare politica"<sup>2504</sup>. Ciò non giustifica affatto l'indifferenza o lo sdegno verso la cosa pubblica, perché un regime democratico, come qualsiasi atteggiamento sociale, passivo o attivo, comporta necessariamente una partecipazione alla politica. Si tratta, piuttosto, di un invito alla vigilanza cosciente e all'azione non-violenta rispetto a qualsiasi iniziativa politica che muove dall'ingiustizia.

---

2498 Lanza del Vasto, *Le Viatique, tome 1: De Enfances d'une pensée à Rien qui ne soit tout*, Ed. du Rocher, Monaco, 1991; p. 60.

2499 Lanza del Vasto, *Approches de la vie intérieure*. Denoël, Parigi, 1962; p. 300.

2500 Lanza del Vasto, *Noé*, Denoël, Parigi, 1965; p. 145.

2501 Ibidem, p. 146.

2502 Lanza del Vasto, *Approches de la vie intérieure*. Denoël, Parigi, 1962; p. 300.

2503 Lanza del Vasto. *L'homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; p. 183.

2504 Lanza del Vasto, *Approches de la vie intérieure*. Denoël, Parigi, 1962; p. 302.

Nel significato ordinario del termine, “*la politica è efficace per conquistare e mantenere il potere, ma non si interroga se tale potere mira o meno al bene comune*”<sup>2505</sup>. Invece, “*la non-violenza o forza della giustizia non può servire altro se non la giustizia*”<sup>2506</sup>. Tutto l’insegnamento di Lanza del Vasto su questo punto si trova espresso nelle righe seguenti: “*Noi sappiamo bene quanto sia difficile giocare onestamente con degli imbrogliatori e quanto sia forte la tentazione di voltarsi disgustati. Ma se vogliamo uscire dall’inganno, è all’intera civiltà che bisogna girare le spalle e non solo alla politica*”<sup>2507</sup>. Avendo conosciuto la potenza, il potere e la politica nelle rispettive definizioni, possiamo ora rivolgerci alla struttura in cui si esprimono: lo Stato.

## Paragrafo 2: Lo Stato

Lo Stato può essere definito al contempo come una collettività umana e un potere istituzionalizzato.

### I. La comunità politica

Formata da umani, la società politica non ha altro senso se non il desiderio comune di vivere insieme. Desiderio la cui origine merita di essere esplicitata.

#### A. Un animale mediocrementemente sociale

L’umano è a volte definito come un ‘animale sociale’. E’, infatti, evidente che l’uomo vive in società, anche se non esiste alcun modello assoluto, né definitivo per questa vita in società. Possiamo analizzare tale questione a partire dalle aspirazioni umane così come possono essere determinate dalla scienze umane, o a partire dai tipi di società che le scienze sociali propongono. Lanza del Vasto, dal canto suo, tenta un esame critico a partire dalla filosofia e dalla religione. Rigettando le ideologie che negano l’esistenza stessa della persona umana al di fuori della città, Shantidas ritiene che per l’uomo “*la società non è altro che un aspetto della sua natura (...). Mai il vestito sociale lo ricopre per intero. In realtà, è la città che fa parte dell’uomo, piuttosto che il contrario*”<sup>2508</sup>.

Animale dalle aspirazioni sociali limitate e variabili, l’umano aspira ad una società perfetta senza, tuttavia, mai essere soddisfatto da nessuna delle realizzazioni sperimentate. “*Dargliene una definitiva e perfetta è proprio ciò che non vuole, soprattutto in questo modo. Egli la vuole perché non ce l’ha, se l’avesse, non la vorrebbe (...). In breve, l’uomo è mediocrementemente socievole e non deve esserlo di più, come mostrano le Scritture e come esige la perfezione superiore spirituale*”<sup>2509</sup>. Lanza del Vasto nota che nessuno dei Grandi Libri Sacri ha determinato una forma sociale piuttosto che un’altra. Ciò distingue l’uomo dagli animali che vivono in società fisse e ben ordinate, come l’ape che muore separata dal suo alveare. “*La ragione, nello sforzo di rimediare a tale difetto, non ha fatto altro che aggravarlo, attribuendolo alle tendenze contraddittorie della natura e ai dati temporanei della storia dei valori assoluti e delle pretese universali, che in seguito, mescolando la passione, la violenza e l’astuzia, ci si è impegnati a realizzare. Da qui discendono le guerre e le rivoluzioni senza fine. Si è, in tutti i tempi e ancora oggi, tentato di fondare un impero universale e definitivo (che lo si chiami ‘Impero Romano’, ‘Sacro Impero’, ‘Mondo Libero’ o ‘Dittatura del Proletariato’ non cambia molto), ma fondato su una mezza verità: l’applicazione non può che arrivare a metà strada, a strutture eccessive, difettose, artificiali, effimere. Le riforme sono sempre in corso, si rafforzano, si estendono,*

---

2505 Lanza del Vasto, *La Trinité spirituelle*, Denoël, Parigi, 1971; p. 125.

2506 Ibidem, p. 126.

2507 Lanza del Vasto, *Approches de la vie intérieure*. Denoël, Parigi, 1962; p. 303.

2508 Lanza del Vasto. *L’homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; p. 28.

2509 Ibidem.

si difendono senza poter dire: 'E' fatta; adesso viviamo!' ”<sup>2510</sup>. Eppure gli umani continuano a vivere in società.

#### B. Una società dalle fondamenta incerte

Gli umani vivono insieme forse perché hanno barattato la propria libertà naturale con una libertà sociale più grande e più potente, come pretende Rousseau? Lanza del Vasto non ne era convinto. “*La verità è che sono diventato troppo vigliacco, troppo perverso e troppo ragionevole per rimpiangere la foresta, le belve, le intemperie e il palo degli antropofagi. Non ho scambiato la mia libertà primitiva per la libertà civica, ma l'ho venduta per una parte di sicurezza. Piuttosto che ostentare i miei vantaggi di civilizzato, confesso la vergogna del mio collo scorticato dal collare del cane*”<sup>2511</sup>.

Il bisogno di sicurezza è, quindi, una delle ragioni essenziali alla base della vita in società. Ottenere una protezione contro i flagelli naturali dinnanzi ai quali l'umano da solo non ha mezzi per difendersi; ottenere una protezione contro gli altri umani anche a costo della propria libertà. “*Così vediamo alla fine dei tempi moderni poveri e ricchi in gran numero venire a raccomandarsi al governo per ottenerne protezione e schiavitù*”<sup>2512</sup>.

“*E senza lotta essi si rimisero nelle loro mani,*

*E la schiavitù felice li liberò*

*Dalla preoccupazione, dal bisogno e dal disordine*”<sup>2513</sup>.

“*Si tratta di farsi prendere a carico da un clan (un sindacato, un partito, un'azienda commerciale o industriale, un'amministrazione, un esercito, o un protettore potente che, con i suoi protetti, formi un clan) e, infine, di trovare un posto in relazione al clan che contiene tutti gli altri clan: lo Stato. L'inserimento nel clan implica perdere una parte di libertà, pagare tributo, sottomettersi alla corvée, ai servizi e all'omaggio*”<sup>2514</sup>. Ciò può avvenire attraverso un contratto, quando si è liberamente entrati nel clan con la possibilità di uscirne, o per costrizione. I legami sono “*per costrizione quando si è legati dalla forza delle armi, come i popoli ridotti in schiavitù, oppure dalla forza delle cose, come il lavoratore indigente alla mercé del padrone. Comunque, qualunque sia il suo statuto legale, anche il cittadino cade nella schiavitù dal momento in cui teme di perdere i suoi protettori più di quanto questi temano di perderlo*”<sup>2515</sup>.

Il contratto sociale è l'atto di ingresso in società che firmiamo o ereditiamo: “*contratto sociale al quale siamo impegnati di padre in figlio e senza il quale non c'è né ordine, né pace, né società possibile*”<sup>2516</sup>. Avendo come scopo la soppressione della schiavitù, minacciata dalla forza degli altri clan, il contratto sociale risulta, per Shantidas, una realtà effettiva. “*E' il fondamento storico della città greco-latina*”<sup>2517</sup>. “*Il contratto fra umani, fra capifamiglia, implica che si tratteranno da pari, di una parità che non conoscono i fratelli di una stessa famiglia: non ché essi siano di forza uguale, ma affinché rinuncino a misurare le rispettive forze. Essi si impegnano a convogliarle insieme contro il nemico, o contro tutto ciò che non è compreso nel contratto: uguaglianza legale, convenzionale,*

---

2510 Lanza del Vasto. *L'homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; p. 31.

2511 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 230.

2512 Ibidem, p. 78.

2513 Lanza del Vasto, *Noé*, Denoël, Parigi, 1965; p. 31.

2514 Lanza del Vasto. *L'homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; p. 182.

2515 Ibidem.

2516 Lanza del Vasto, *La Trinité spirituelle*, Denoël, Parigi, 1971; p. 127.

2517 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 213.

*fittizia su cui si svolgerà il gioco delle differenze. Ciascuno giura di rispettare i beni degli altri; alcuni scambi saranno liberi e la legge li regolerà. Ci si avvicina per condividere, per trafficare e per rivaleggiare. Ci saranno voci uguali nei consigli, si condivideranno gli onori e gli incarichi, ci si alternerà nel comando e nell'obbedienza. Sono queste le clausole principali del contratto sociale che è il fondamento della città pagana*"<sup>2518</sup>.

Tale è il significato primario del contratto, originariamente fondato sull'uguaglianza. Eppure nella sua applicazione quotidiana, in particolare nella nostra epoca, il contratto appare piuttosto come uno scambio vantaggioso, una concessione reciproca d'interessi, senza alcuna prospettiva d'amore. *"Il Contratto Sociale, con tutte le precauzioni e convenzioni che comporta, con gli strumenti rappresentativi, amministrativi e repressivi che esige la sua esecuzione, è la garanzia della libertà nel disamore. Come convivere senza amarsi e, tuttavia, senza ammazzarsi? Come sfruttare il prossimo senza sfinirlo? Come dargli ordini senza che si ribelli? Come trarre dalla società più vantaggi e più accordi possibili ricavandone il minimo disturbo, senza farsi il torto di rovinare tutto? Ecco i termini del problema che il contratto si sforza di risolvere, o piuttosto che pone. Nulla, infatti, è placato. A partire dal patto ha inizio la lotta e si scatenano tutte le opposizioni, competizioni, combinazioni. La libertà del disamore nel quadro del contratto non elimina le vecchie schiavitù, se non per creare, attraverso rischi, inganni e malintesi, delle nuove costrizioni*"<sup>2519</sup>.

Il contratto, quindi, non assicura il possesso di se stessi e dei propri beni se non assecondando certi servizi: pagare certe imposte come contropartita per la protezione del denaro, rispettare la legge nella gestione di imprese lucrative, rispettare la Costituzione nell'ascesa al potere, rinunciare alla giustizia privata in cambio dell'azione arbitrale dei tribunali e così via. *"La preoccupazione costante di ciascuno sarà accrescere i vantaggi e ridurre le obbligazioni. Ciò implicherà far pesare queste ultime sugli altri e attrarre a sé ogni beneficio, come è naturale fra persone dedite al calcolo e non all'amore*"<sup>2520</sup>. Tali constatazioni obbligano il nostro autore a rigettare le tesi che Jean-Jacques Rousseau ha sviluppato nel 'Contratto Sociale'. In particolare, il contratto non dovrebbe necessariamente essere quella *"alienazione totale di ciascun associato, con tutti i suoi diritti, all'intera comunità*"<sup>2521</sup>. Si tratta, infatti, di una visione assolutista che non si sostanzia nella realtà. Per altro *"il dono totale non si chiama contratto, bensì sacrificio religioso. E se un tale sacrificio ha consumato, fuso e trasmutato tutta l'offerta, perché indugiamo ancora a disquisire di diritti, vantaggi, disposizioni normative?"*<sup>2522</sup>. L'alienazione, quindi, non interesserà la comunità, men che meno nella sua espressione attuale dello Stato, il quale si presenta agli occhi di Lanza del Vasto come una meccanica umana, piuttosto che come un raggruppamento di persone felici nel loro insieme.

## II. La macchina statale

### A. Proposizione

Lo Stato, considerando l'analisi del potere e della politica in senso ampio, non poteva essere presentato da Shantidas in maniera lusinghiera. Nell'opera che lo rese celebre al grande pubblico dopo la guerra, egli sollevava questo interrogativo: *"Quando avrete fatto dello Stato una macchina, come impedirete che un pazzo qualunque si impossessi del manubrio e conduca la macchina verso il*

---

2518 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 214.

2519 Ibidem, p. 217.

2520 Ibidem, p. 233.

2521 Ibidem, p. 231.

2522 Ibidem.

precipizio? *Quando avrete fatto dello Stato una macchina, sarà necessario che voi stessi gli serviate da carbone*<sup>2523</sup>. Lo stesso Gandhi nutriva un'evidente avversione per le istituzioni statali, come riporta il suo stesso discepolo: *“Macchina elettorale, macchina legislativa, macchina esecutiva, macchina amministrativa, l'apparato dello Stato urtava tanto il Mahatma, da trovarla fastidiosa come un treno”*<sup>2524</sup>. Lo Stato non è altro che il risultato di coloro che lo compongono, l'arco politico della loro civiltà. Possiamo ben intuire cosa pensasse l'autore de 'I Quattro Flagelli' del nesso tra conoscenza e potere:

*“L'immagine di questo sapere senza saggezza raddoppiato da un potere senza direzione, senza scopo e senza limiti, si fisserà in una macchina che non sarà più fatta di ghisa e d'acciaio, ma di un metallo animato e parlante, i cui pezzi e ingranaggi saranno uomini viventi. Sarà questo l'idolo dello Stato meccanizzato che si incaricherà di imporre agli abitanti, per non dire ai prigionieri della terra ciò che essi rifiutano a Dio: un culto, delle cerimonie, il servizio e il sacrificio fra il terrore e il rapimento”*<sup>2525</sup>.

Lo Stato diventa allora il prototipo delle società ben regolate. *“Con regolate, intendo coniugate meccanicamente a delle amministrazioni, delle 'organizzazioni', come si dice a torto, giacché non si tratta affatto di organi, ma di pezzi meccanici e di ingranaggi dentati (...), grandi macchinari in cui ciascun ingranaggio stritolerà l'umano in un modo o in un altro, e i cui costruttori e moderatori, coloro che concepiscono la cosa e la governano, per quanto vi mettano buona volontà, non riusciranno mai a farne una cosa vivente. Gli uomini non possono fabbricare nulla che sia vivente: solo Dio dona la vita, e Dio non ha creato società di questo genere, né di tali dimensioni”*<sup>2526</sup>. Non solo nessun umano, secondo Lanza, potrà dar vita alla meccanica sociale che è lo Stato, ma nessuno potrà nemmeno impedire che un giorno cessi di esistere: *“questo gira, questo funziona, questo si accende, questo frantuma, questo procede, questo cigola e, di tanto in tanto, questo scoppia. Tutti si stupiscono: ma come, funzionava così bene!”*<sup>2527</sup>. Questo scoppia perché *“lo Stato con le sue leggi include ogni sorta di argine e non è altro che un equilibrio instabile. Qualsiasi tipo di incidente lo condurrà alla conflagrazione”*<sup>2528</sup>.

## B. Invito

Alla luce di tutto ciò il fondatore delle comunità non-violente dell'Arca invitava le persone a non lasciarsi invischiare nel sistema. *“Invece di vendere i nostri servizi a delle 'amministrazioni', a delle 'imprese', a delle 'organizzazioni', rafforzando la macchina che ci mangia, diamoci al servizio per i nostri fratelli (...). Dobbiamo sapere che se mettiamo nella grande macchina l'estremità del dito o la frangia della nostra veste, verremo ghermiti e inghiottiti corpo e anima”*<sup>2529</sup>. Non dobbiamo dare nulla, perché vana sarebbe la nostra offerta, ma al contrario dobbiamo risvegliarci alla consapevolezza che la macchina non esiste: *“Se gli umani percepissero tutti insieme che la loro Grande Macchina non esiste, questa verità li libererebbe (...). Dio non l'ha creata e non la conosce affatto. Le bestie non la percepiscono con nessuno dei loro sensi e il saggio si domanda: nel*

---

2523 Lanza del Vasto, *Pellegrinaggio alle Sorgenti*, Jaca Book, Milano, 1978; p. 169.

2524 Lanza del Vasto, *Introduzione*, in: Mohandas K. Gandhi, *Leur civilisation et notre délivrance: Hind-swarâj*, Denoël, Parigi, 1957; p. 31.

2525 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 38.

2526 Lanza del Vasto. *L'homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; p. 28.

2527 Ibidem, p. 137.

2528 Ibidem, p. 183.

2529 Ibidem, pp. 48-49.

concreto, di cosa si tratta? Essa è come gli idoli: tutta la sua forza irresistibile proviene dal fatto che gli uomini vi credono e si immolano senza resistenza (...). Sappiamo almeno che essa non dovrebbe esistere: essa esiste solo nella misura in cui lasciano che si instaurino in loro delle concatenazioni meccaniche e fra loro dei rapporti disumani”<sup>2530</sup>.

Contro questa formidabile macchina, che non sopravvive se non perché gli uomini lo permettono, Lanza del Vasto invita, allora come oggi, a lottare. Una lotta che egli non considera impossibile, come potrebbe suggerire il rapporto di forze in gioco. “*Supponete che avete bisogno di fermare un colossale martello pneumatico e che vi si dica: lo fermerete con le vostre mani. ‘Peccato per le mie mani!’ direte voi, e con uno slancio sublime e irriflesso allungherete le mani verso la macchina, che le schiaccerà. Così hanno fatto in molti contro il martello pneumatico della guerra. Pensano che il loro esempio chiamerà, con il passar del tempo, migliaia, milioni di altre mani per fermare la macchina, ma le dieci tonnellate di acciaio che si abbattono sull’incudine maciulleranno senza scalfirsi tutte le mani che si frapperanno. Vi dico: non avete bisogno di tutta la mano per fermare la macchina: basta un dito (...). Toccate il cuore e la testa e otterrete con un sol colpo tutto il resto (...). E’ la coscienza che bisogna toccare (...). Chi acquista la coscienza può aiutare gli altri a riacquistarla, dando loro la chiave per uscire da tutti i loro problemi (...). Svegliateli! E prima di tutto, svegliate voi stessi! Le pastoie meccaniche e ineluttabili della storia si allontaneranno da voi come incubi”<sup>2531</sup>. Una volta conosciuta la natura meccanica dello Stato, dobbiamo essere in grado di rifiutarla, di combatterla. Vale lo stesso per gli organi che l’amministrano.*

## Sezione II: Distinzione e designazione

Conosciamo la riflessione di Lanza del Vasto sul potere, ma cosa pensava delle diverse istituzioni che se ne spartiscono la gestione? Queste autorità sono fondate su due forze: quella della legge e quella della giustizia. Il lavoro analitico si incentrerà sul metodo di scelta dei governanti.

### Paragrafo 1: I tre poteri

Riprendendo la distinzione classica occidentale dei poteri, studieremo contestualmente gli organi e l’opera alla quale partecipano. Esamineremo così i poteri legislativo ed esecutivo e la legge, quindi il potere giudiziario e la giustizia.

## I. Il potere legislativo e il potere esecutivo

### A. Gli organi

Gandhi rivolgeva un giudizio severo nei confronti del parlamento britannico, arrivando a qualificarlo come “sterile e prostituito”<sup>2532</sup>. Per il suo discepolo, la critica diventava ancor più acuminata, in quanto indirizzata ad una delle istituzioni più antiche del mondo occidentale. Come ha presentato Lanza del Vasto le argomentazioni del suo maestro? “*Innanzitutto, continuano a sussistere l’illusione e l’errore della rappresentanza popolare: illusione, se si crede che gli eletti del popolo ne rappresentano davvero la volontà; errore se, vedendo che non lo fanno, si crede che dovrebbero farlo”<sup>2533</sup>. Ciò si traduce nel rifiuto dell’ingranaggio senza vita dello Stato: “Per l’uomo dal cuore ardente di carità è pressoché intollerabile vedere svolgersi, in merito alla guerra e alla pace, alla*

---

2530 Lanza del Vasto. *L’homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; p. 50.

2531 Lanza del Vasto. *I Quattro Flagelli*, SEI, Torino, 1996; pp. 268-269.

2532 Mohandas K. Gandhi, *Leur civilisation et notre délivrance: Hind-swarâj*, Denoël, Parigi, 1957; p. 61.

2533 Lanza del Vasto, *Introduzione*, in: *Ibidem*; p. 29.

vita dei popoli e alla fame dei poveri, i dibattiti di un parlamento e le risoluzioni di uno scrutinio, meccanica contraffazione della coscienza”<sup>2534</sup>. Questa denuncia fu ripresa da Shantidas quando commentava sulle “*Assemblee Nazionali dove le discussioni si trasformano in pugilato e pagliacciate da circo*”<sup>2535</sup>, oppure quando riassunse i due argomenti precedenti nell’affermazione di un personaggio del ‘Noé’: “*Nuovo gioco d’azzardo, il voto, e il Parlamento: il Circo!*”<sup>2536</sup>.

Il governo dello Stato-nazione dovrebbe proporsi come fine quello di diventare sempre meno necessario: tale era l’opinione del Mahatma e, dopo di lui, dei suoi discepoli. Per Lanza del Vasto, esso dovrebbe “*creare delle condizioni tali per cui se ne possa fare a meno. Il miglior governo – ha detto Goethe – è quello che ci insegna a governarci da soli*”<sup>2537</sup>. Tuttavia, nella misura in cui c’è ancora bisogno di un capo per la nazione, questi deve poter governare in tutta indipendenza: “*Il capo è lì per guidare il popolo e non per ingigantirsi, lasciarsi allettare o fermare dal grande numero*”<sup>2538</sup>. Lanza del Vasto ricordava come Gandhi non sottomettesse le proprie decisioni all’approvazione di nessuna maggioranza e che, dopo aver riflettuto in piena coscienza, non temeva di sostenere da solo la propria opinione: concezione dell’autorità del tutto patriarcale. Rimandiamo, per una perfetta comprensione del pensiero del nostro autore, alla distinzione operata fra il principio del potere e le sue istituzioni (che deve essere rigettato perché genera schiavitù) e il principio dell’autorità e delle sue istituzioni (che sussisterà in ogni società, in particolare nella sua forma non-violenta), alle pagine che abbiamo già scritto a tal proposito e alla trattazione successiva dell’autorità nell’Arca.

## B. La legge

“*Fra la prassi e la morale, la legalità occupa un posto intermedio*”<sup>2539</sup>. Su tre punti si soffermerà la nostra attenzione: l’aspetto storico, la critica e il significato filosofico della legge.

### 1. L’apparizione e lo sviluppo della legge

Esaminiamo questa legislazione, la cui origine mitica o storica può essere ritrovata nell’espressione di una volontà individuale o collettiva: “*All’inizio è molto semplice. La legge è la volontà del capo. Il grande capo è colui che pensa e che vuole per tutti gli altri. Colui che è più degli altri perché è il più forte*”<sup>2540</sup>. “*Secondo la leggenda, Atene accolse uno di questi sette Saggi della Grecia affinché dettasse le sue leggi. Ma, saggio o meno, il legislatore non ha inventato nulla – precisa immediatamente Lanza del Vasto – egli ha semplicemente ratificato un certo numero di costumi prestabiliti e ne ha fatto un codice*”<sup>2541</sup>. Se ne deduce, dunque, che “*la legislazione non è stata composta da un genio – un genio che avrebbe avuto il dono della giustizia, come un altro ha l’ispirazione poetica*”<sup>2542</sup>. La legge non risulta più dalla sola ragione umana: “*La legge rappresenta non tanto un’opera della ragione, bensì un equilibrio tra forze contrarie. Non è vero che la forza ha la priorità sul diritto. Ma è vero che essa determina il diritto. Il diritto conferma degli stati di forza,*

---

2534 Lanza del Vasto, *Introduzione*, in: *Ibidem*; p. 30.

2535 Lanza del Vasto, *Introduzione*, in: *Ibidem*; p. 25.

2536 Lanza del Vasto, *Noé*, Denoël, Parigi, 1965; p. 167.

2537 Lanza del Vasto, *Pellegrinaggio alle Sorgenti*, Jaca Book, Milano, 1978; p. 170.

2538 Lanza del Vasto, *Introduzione*, in: Mohandas K. Gandhi, *Leur civilisation et notre délivrance: Hind-swarâj*, Denoël, Parigi, 1957; p. 29.

2539 Lanza del Vasto, *La Trinité spirituelle*, Denoël, Parigi, 1971; p. 126.

2540 Lanza del Vasto, *Pour éviter la fin du monde*, Éditions du Rocher, Monaco, 1991; p. 23.

2541 *Ibidem*, p. 27.

2542 *Ibidem*.



delle posizioni acquisite che la legge registra e fissa”<sup>2543</sup>. “La legge fissa i costumi. I costumi sono l’effetto di certi equilibri di forza tra le tribù e le classi, dei patti ottenuti in seguito a lunghe lotte, che permettono la vita civile e il lavoro in comune”<sup>2544</sup>.

Un esempio di questo rapporto di forza si trova nella formazione dell’accordo fra il legislatore e i governanti: “Se la legge è la volontà del re, il re potrebbe voler applicarla agli altri ed essere lui stesso esonerato. Se regna su uomini liberi, costoro si uniranno per impedirlo”<sup>2545</sup>. La legge formalizzata non esiste in tutte le società, bensì appare con lo sviluppo delle relazioni sociali: “L’uomo che sa guidarsi da sé sa anche condurre altri che lo seguono, senza nemmeno accorgersene, e il carico stesso può raddoppiarsi, se non decuplicarsi; poi esaurendosi la capacità naturale, la conoscenza deve subentrare con un gioco di assimilazioni, di compensazioni, di finzioni, di sanzioni. Con il re appare la legge. In famiglia, la si seguiva già, ma senza conoscerla”<sup>2546</sup>. La formulazione della legge deriva dalla costituzione di un determinato regime politico. “Le leggi sono l’essenza della città”<sup>2547</sup>. In questo tipo di società urbana esse diventano quanto mai necessarie: “L’ultimo degli ultimi ne trae beneficio, perché senza la legge saremmo alla mercé del più forte e del più violento. E’ per questo che possiamo dire: meglio una cattiva legge che l’assenza di legge: poiché una tale mancanza è la legge peggiore”<sup>2548</sup>. “Bisogna riconoscere che a certe piaghe sociali la buona volontà dei privati non può sufficientemente ovviare senza il sostegno delle leggi e senza riforme: l’alcool, la prostituzione, la tratta delle donne, le baraccopoli, la delinquenza e il regime penitenziario, la brutalità e la corruzione della polizia, la disoccupazione, il servizio militare obbligatorio, le frodi alimentari e medicinali, l’inquinamento dell’aria e dell’acqua, il disboscamento, la degradazione dei suoli, la lebbra atomica”<sup>2549</sup>.

Oltre che necessaria, la legge tende a diventare utile anche nelle società poliziesche: “La legge degli uomini è fondata sia sulla paura, per cui si astengono dal male al fine di evitare il peggio, sia sul richiamo del guadagno e della gloria, in vista dei quali si sforzano di fare del bene per ottenerne in cambio e per prevalere sugli altri. Ciò spiega perché le persone sostengono la legge del loro paese e come l’insieme approfitta del vantaggio che ciascuno ha ricercato soltanto per sé”<sup>2550</sup>. “Non crediate, signori, che la legge impedisca alle persone di fare ciò che vogliono. Al contrario, essa veglia sul cerchio e sulla circolazione. E’ il perno su cui gira la ruota della fortuna”<sup>2551</sup>.

## 2. Il rispetto e la negazione della legge

Discendono da questa necessità e utilità delle buone ragioni morali e pratiche per rispettare le leggi dello Stato: “pratiche, perché non appena le si infrange si sbatte contro il potere del grande numero, così come della riprovazione”<sup>2552</sup>. Laddove altre ragioni di pari importanza, se non superiore,

---

2543 Lanza del Vasto, *Pour éviter la fin du monde*, Éditions du Rocher, Monaco, 1991; p. 27.

2544 *Les sept évidences que personne ne veut voir ou axiomes de la non-violence*, Ed. Le Bousquet d’Orb: Amis de Lanza del Vasto; p. 7.

2545 Lanza del Vasto, *Pour éviter la fin du monde*, Éditions du Rocher, Monaco, 1991; p. 23.

2546 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 187.

2547 Ibidem, p. 213.

2548 Lanza del Vasto, *Pour éviter la fin du monde*, Éditions du Rocher, Monaco, 1991; p. 31.

2549 Lanza del Vasto, *Approches de la vie intérieure*. Denoël, Parigi, 1962; p. 303.

2550 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 235.

2551 Ibidem, p. 131.

2552 Lanza del Vasto, *La Trinité spirituelle*, Denoël, Parigi, 1971; p. 127.

permettono di rimetterle in questione, le critiche alla legge possono essere distinte e classificate a seconda che insistono sulla forma o sulla sostanza.

#### La critica formale

Rispetto alle forme, la critica essenziale di Shantidas in relazione alla legge punta sul suo conservatorismo: *“La vita cambia, le scritture restano, la legge resta. Può darsi che gioiremo dei privilegi, oppure saremo schiacciati dai divieti a seconda delle condizioni da qui a cinquecento anni, se non mille. La legge, infatti, è sempre in ritardo sulla storia”*<sup>2553</sup>. *“E’ necessario che la riforma la corregga incessantemente, ma non esiste sempre una legge che vigila sulla correzione della legge (...). Quando la tensione è troppo forte tra la legalità e la realtà dei diritti, emergono schiavitù e oppressione, oppure la rivolta”*<sup>2554</sup>, a meno che non ci sia *“un lavoro costante di revisione e di aggiustamento della legge come in un regime liberale”*<sup>2555</sup>. In un regime del genere esiste in effetti un’istituzione incaricata della funzione di legiferare: *“L’innovazione della democrazia liberale è stata quella di introdurre una legge per riformare la legge. Il parlamento è lì per presentare progetti di legge, per approvare i decreti del potere o respingerli. Questi piccoli giochi permettono di correggere i più grossi errori e i più grandi ritardi”*<sup>2556</sup>. Conviene, tuttavia, non nutrire troppe speranze in queste istituzioni e in simili meccanismi. In effetti, *“le vie legali e lecite, per denunciare l’ingiustizia attraverso la stampa e sollevare il problema dinnanzi alle Camere, esistono, ma i ricchi, i potenti, i cospiratori restano i maestri del gioco”*<sup>2557</sup>. Tali riflessioni inducono ad esaminare la critica di Shantidas sul fondamento stesso della legge.

#### La critica fondamentale

La critica si rivela molto accesa: *“La legge è sempre incapace di assicurare la pace e il bene di tutti”*<sup>2558</sup>. *“La legge è lì per determinare la quantità di torti che i rivali hanno il diritto di infliggersi”*<sup>2559</sup>. Infatti, secondo Lanza, le leggi dello Stato non hanno quasi alcun rapporto con le leggi naturali, morali e spirituali della giustizia e della pace, ma servono esclusivamente l’interesse dei ricchi e dei potenti: *“Le ricchezze si reggono sulla legge al fine di conservare per generazioni i privilegi e le pretese più inaccettabili. Forme sempre nuove di sfruttamento dell’uomo, di asservimento di una classe da parte dell’altra, si fondano apertamente sulle leggi. Gli ambiziosi non hanno bisogno di ricorrere alla forza, giacché basta salire sulla legge come su un carro da guerra per schiacciare i nemici. Questi sono i limiti della legge. Li comprenderemo facilmente quando avremo scoperto che di fatto la legge non mira al mantenimento della pace e della giustizia, bensì alla conservazione della proprietà e della sovranità”*<sup>2560</sup>. *“Le leggi sono le chiavi e le leve del potere e della ricchezza. Colui che sa maneggiarle è al di sopra di qualsiasi rimprovero. Ha il coltello dalla*

---

2553 Lanza del Vasto, *Pour éviter la fin du monde*, Éditions du Rocher, Monaco, 1991; p. 28.

2554 Lanza del Vasto, *La Trinité spirituelle*, Denoël, Parigi, 1971; p. 127.

2555 *Les sept évidences que personne ne veut voir ou axiomes de la non-violence*, Ed. Le Bousquet d'Orb: Amis de Lanza del Vasto; p. 8.

2556 Lanza del Vasto, *Pour éviter la fin du monde*, Éditions du Rocher, Monaco, 1991; p. 28.

2557 *Les sept évidences que personne ne veut voir ou axiomes de la non-violence*, Ed. Le Bousquet d'Orb: Amis de Lanza del Vasto; p. 8.

2558 Lanza del Vasto. *L’homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; p. 170.

2559 Lanza del Vasto. *L’homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; p. 170.

2560 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 266.

parte del manico”<sup>2561</sup>. Poiché “sono i vincitori del gioco ad elaborarla (...), la legge, come tutto il resto, diventa strumento di profitto”<sup>2562</sup>, di violenza ed oppressione.

Strumento di profitto:

“La legge veglia su di noi, però ha la vista corta e la sua mancanza di immaginazione si rivela pressoché totale. Essa sorveglia le dita del contraente al momento dello scambio e qualche volta cavilla su un battito di ciglia. Ma dal momento in cui l'affare è nel sacco, essa dona acquiescenza e consacrazione, indistintamente, a qualsiasi proprietà. Se, per esempio, i vostri guadagni annuali ammontano a un miliardo e mezzo, non vi verrà mai in mente di domandare che genere di servizi potete rendere alla società in cambio di una remunerazione così cospicua”<sup>2563</sup>.

Strumento di violenza:

“E’ nella guerra che si manifesta il limite delle leggi dello Stato, la loro natura e il loro rovescio. (...) Sono le leggi stessi dello Stato a trasformare, d’un sol colpo, i buoni e pacifici cittadini in soldati spietati: è per obbedienza alla legge, è in virtù della loro sottomissione (...) che gli uomini di buona volontà riescono a seminare in un giorno più morti, rovine e sciagure di tutti i malfattori del mondo in cent’anni!”<sup>2564</sup>.

Strumento di oppressione:

Sebbene la regola voglia che “chiunque ha ricevuto il potere legale è servitore della legge per il bene di tutti”<sup>2565</sup>, accade spesso che qualcuno si serva della legge per il proprio tornaconto. “La legge serve a vincolare tutti, fuorché lui (...). Si serve della legge contro tutti e degli uomini gli uni contro gli altri”<sup>2566</sup>. Talvolta, persino il tiranno offre “lo spettacolo della legge calpestata e derisa dal supremo maestro della legge”<sup>2567</sup>. Supremo traboccamento che, lungi da screditarla agli occhi delle folle, le soddisfa. Con questo atto, infatti, egli le vendica di “tutti coloro che da secoli comandano, moralizzano, predicano, presiedono, tutti quelli che estorcono loro denaro e inchini”<sup>2568</sup>. Che si arrivi a questa deriva o meno, avendo conosciuto la natura della legge, conviene sottrarsi alla sua presa.

La liberazione dalla legge

La liberazione dalla legge non può avvenire esigendo il rispetto dei diritti che la legge ci attribuisce. Perché questa “combinazione di avarizia e di invidia che il calcolo trasforma in diritti e presto in rivendicazione ostile e rivoluzioni violente, è il contrario della carità e della conversione”<sup>2569</sup>. Altresì, “poiché i diritti che rivendichiamo non sono né dell’ordine della natura, né dell’ordine dell’Assoluto; essendo finzione e convenzione e restando contestabili e contestate, si può sempre fare giocoleria con le loro sacre formule”<sup>2570</sup>. “La legge è la forza del peccato” ha insegnato San Paolo (ICor,15:56). Shantidas aggiungeva “tutti i maestri spirituali insegnano che la liberazione dal peccato non risiede nell’applicazione della legge, nella pratica delle opere di utilità comune e delle

---

2561 Ibidem.

2562 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 131.

2563 Ibidem, p. 191.

2564 Ibidem, p. 267.

2565 Ibidem, p. 258.

2566 Ibidem, p. 259.

2567 Ibidem, p. 254.

2568 Ibidem.

2569 Lanza del Vasto. *L’homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; p. 168.

2570 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 79.

virtù pubbliche, bensì in ciò che San Giacomo chiama 'la legge della libertà', cioè quella di amare"<sup>2571</sup>.

"E' per questo che bisogna saper ricorrere all'azione diretta non-violenta, senza temere, all'occorrenza, di violare la legge apertamente, di andare incontro alle punizioni, di imporsi digiuni ed altri sacrifici, affinché la Giustizia che è al di sopra di tutte le leggi si faccia luce nelle coscienze"<sup>2572</sup>. Ciononostante, certe condizioni devono essere rispettate: "non si ha il diritto di opporsi alla legge civile se non in nome della legge morale ed è a questa che si richiama la rivolta. Ma se la rivolta ricorre all'omicidio e alle depredazioni, la legge morale si trova infranta tanto quanto quella civile, ed è la legge del più forte che viene a regnare. Dal rovesciamento della legge da parte della rivolta risulta molto spesso una legge oppressiva in senso inverso. Quando, dunque, la coscienza ci obbliga a violare una legge ingiusta o ad abbattere un regime tirannico, la sola risorsa moralmente legittima è la disobbedienza civile"<sup>2573</sup>, non-violenta appunto.

### 3. Analisi filosofica della legge

Tralasciando la mera analisi della legge di Stato, Lanza del Vasto si è interrogato a lungo sul significato filosofico della legge. Consideriamo alcune delle proposizioni formulate dall'autore in merito alla legislazione e alla libertà: "E' difficile dare una buona definizione della legge, una definizione universale. E' ugualmente impossibile dare una definizione dell'Essere. (...) La legge è la forma dell'Essere nel tempo"<sup>2574</sup>. "Dire che siamo senza legge vorrebbe dire che siamo senza Essere. La libertà non consiste nell'essere senza legge, ma nel non subire la legge di qualcun altro. Dirò di più: la libertà è realizzare la propria legge. Ciò vale a tutti i livelli, anche a quello più umile"<sup>2575</sup>. "Tutte le leggi alle quali sono sottomessi gli elementi che compongono il nostro essere e che non sono noi, le leggi alle quali sono sottoposti il nostro corpo, la nostra persona sociale, in breve gli aspetti di noi che non sono noi, sono delle leggi che non sono la nostra legge e costituiscono, di conseguenza, una limitazione alla nostra libertà. Dobbiamo aprire un sentiero alla nostra libertà attraverso queste leggi"<sup>2576</sup>.

Dobbiamo scoprire la nostra intima legge per non somigliare alla piuma sospinta dal vento, la quale sembra sovraneamente libera, ma di cui ogni movimento è interamente determinato da cause esterne. "Obbedire alla propria legge e, più che obbedire, avvalorare, professare la propria legge, è essere liberi. Essere schiavo o essere determinato, essere in manette o in catene, è subire una legge esterna – ascrivibile a cose, fenomeni, elementi, animali, popoli, umani – nel mondo e nello spirito. E' evidente che, quando un popolo cerca di liberarsi da un occupante (tirannico o meno), non ha la pretesa per cui, dal giorno in cui l'occupante sarà andato via, si vivrà senza legge: esso, piuttosto, vivrà secondo la propria legge, una legge che si è dato da sé (che vi arrivi per realizzazione è un'altra questione!)"<sup>2577</sup>, perché la "libertà è un valore e non un piacere"<sup>2578</sup>.

---

2571 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 239.

2572 *Les sept évidences que personne ne veut voir ou axiomes de la non-violence*, Ed. Le Bousquet d'Orb: Amis de Lanza del Vasto; p. 8.

2573 Lanza del Vasto, *La Trinité spirituelle*, Denoël, Parigi, 1971; p. 127.

2574 Lanza del Vasto, *Pour éviter la fin du monde*, Éditions du Rocher, Monaco, 1991; p. 17.

2575 Lanza del Vasto, *Approches de la vie intérieure*. Denoël, Parigi, 1962; p. 197.

2576 Lanza del Vasto. *L'homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; p. 45.

2577 Ibidem, p. 26.

2578 Lanza del Vasto, *Approches de la vie intérieure*. Denoël, Parigi, 1962; p. 192.

## II. Il potere giudiziario

Definiamo la giustizia per non confonderla con l'atto di giudicare. E' altrettanto importante, tuttavia, rintracciare nel giudizio un principio di evoluzione.

### A. La giustizia

La giustizia: *“strano calcolo umano che pretende di fermare il male facendo del male a coloro che hanno fatto del male”*. Questa è la leggendaria definizione che diede Lanza del Vasto alla prova orale in occasione del suo esame di maturità. L'avrebbe confermata nel suo diario giovanile, scrivendo: *“Ora più ci penso e più ci credo (...). Giustizia: la spia, il poliziotto, il boia, il giudice... Preferisco il bandito. La giustizia, il diritto, dritto come un colpo di fucile ben sparato, che uccide”*<sup>2579</sup>. Lanza del Vasto consacrò una parte importante della sua opera filosofica allo studio della giustizia. Non ci soffermeremo qui sull'esame della giustizia in quanto virtù, per riesaminare in seguito la questione della necessità della giustizia e della forza che la riveste. Menzioniamo semplicemente due aspetti principali della virtù di giustizia, per poi focalizzarci sulla giustizia come istituzione.

Cos'è la giustizia? *“Uno=uno. Ecco la giustizia. Io o un altro, è lo stesso. La giustizia è l'esattezza matematica nelle azioni, o meglio matematica e musicale”*<sup>2580</sup>. Qui appare il completamento di questa evidenza: *“La giustizia è il patto di separazione. E' l'inizio del tu e dell'io (...). La giustizia è la spada piantata che fissa il limite, il patto e la pace giurata. Essa fa del limite un contatto e del rispetto per la distinzione un bene. Essa, ancora, fa sì che le forze contrarie, la tua forza e la mia, si appoggino l'una sull'altra, invece di urtarsi, si affermino vicendevolmente piuttosto che distruggersi; che, fermandosi faccia a faccia senza passare oltre, riconoscendosi l'un l'altra, esse finiscano per conoscere anche se stesse. La giustizia segna l'inizio della riflessione”*<sup>2581</sup>. *“Ha diritto al titolo di giusto solo colui la cui persona è in armonia e la cui coscienza è legge vivente”*<sup>2582</sup>.

Emerge un altro aspetto legato alla lotta contro l'ingiustizia, che Shantidas presenta così: *“La giustizia è la sostanza del dovere (...). Il nostro primo dovere è osservare la giustizia, il nostro secondo dovere è non tollerare la violazione. Il testimone di un'ingiustizia che gira la testa con il pretesto che l'affare non gli riguarda, dissimulando discrezione o impassibilità, non è altro che un vigliacco. Il suo non-intervento, lungi da esonerarlo dal problema, lo rende complice dell'ingiusto”*<sup>2583</sup>.

E' tenendo conto di questo significato e a partire da questa presentazione morale della giustizia, che possiamo soffermarci sulla seguente affermazione: *“la giustizia è buona come la musica”*<sup>2584</sup>. Altrove siamo invitati a guardarci dal confondere questa virtù con la concretizzazione istituzionale che ne hanno fatto gli uomini: *“I giudizi dei tribunali, l'esecuzione delle vendette pubbliche, la guerra ai suoi tempi, la difesa del cittadino, l'esercizio dei suoi diritti, le convenzioni secondo cui i beni si trovano distribuiti e si scambiano, tutto questo si trova sistemato e confuso sotto il titolo di giustizia. I potenti e i ricchi alimentano la confusione, il popolo ci crede, gli astuti fanno finta di crederci e ne*

---

2579 Lanza del Vasto, *Le Viatique, tome 1: De Enfances d'une pensée à Rien qui ne soit tout*, Ed. du Rocher, Monaco, 1991; p. 91.

2580 Lanza del Vasto. *L'homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; p. 109.

2581 Lanza del Vasto, *Principes et préceptes du retour à l'évidence*, Denoël, Parigi, 1945; p. 104.

2582 Lanza del Vasto, *La Trinité spirituelle*, Denoël, Parigi, 1971; p. 133.

2583 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 316.

2584 Lanza del Vasto, *Approches de la vie intérieure*. Denoël, Parigi, 1962; p. 257.

traggono profitto, i prudenti la rispettano in quanto confusione di utilità pubblica (...). Ma la morale e la virtù sono ben altra questione”<sup>2585</sup>.

“Sulla giustizia repressiva e i suoi legacci si fonda la solidità delle nostre istituzioni secolari, i nostri giudici la rifiniscono, i nostri governanti, nei loro palazzi lussuosi, non ne conoscono altra, su di essa si fonda la prosperità dei nostri affari e la tranquillità delle nostre famiglie”. Distinta dalla virtù di giustizia, la giustizia repressiva si differenzia ancor di più dalla giustizia di Dio e del saggio, finché ne emerge la vera natura: “La giustizia del saggio è di rendere il bene per il bene. La giustizia di Dio e dei santi è di rendere il bene per il male. La giustizia umana è rendere il male per il male, raddoppiando il male con la pretesa di arrestarlo: la sua impostura è definire buono il male restituito”<sup>2586</sup>. “Fra le guerre giuste ve ne è una talmente giusta che gli uomini le danno il nome di ‘giustizia’. Essa si compie in maniera così costante e silenziosa da non chiamarla più guerra e la storia la conosce a malapena. E’ la più codarda e perfida delle guerre: ha come causa e come effetto la paura. E’ la più crudele, affliggendo l’anima e il corpo, avanzando a colpi di atrocità e torture. Essa miete innumerevoli vittime in ogni tempo e paese, ma non conosce alcuna vittoria. E’ la guerra che le persone oneste conducono contro i criminali. Essa non ha mai fine, poiché il crimine osteggiato non è mai sconfitto”<sup>2587</sup>.

## B. Il giudizio

L’atto stesso di giudicare deve escludere qualsiasi abuso, equivalente per il nostro autore ad una violenza inaccettabile. Commentando il comandamento di Gesù: “Non giudicate” (Lc, 6:37), egli argomenta: “Giudicare è distaccarsi e mettersi al di sopra. Non si possono giudicare le cose dal basso. Chi giudica si erge sempre a superiore del giudicato, sottintende, giudicando, che possiede la conoscenza della legge e dispone dei fulmini del giustiziere. Suppone, inoltre, di conoscere a fondo l’essere al quale applica il giudizio. Quando giudichiamo un nostro simile, cioè in verità un nostro uguale, ci mettiamo in una falsa posizione e assumiamo senza saperlo dei rischi notevoli (...): condannando, commettiamo o rischiamo di commettere tre peccati”<sup>2588</sup>. Il primo rischio scaturisce dalla pretesa di conoscere la legge: pretesa che rischia di portare la persona a credere di possedere una conoscenza che non ha e che le impedirà di scoprire ciò che ignora. Il secondo rischio discende dalle classificazioni arbitrarie che fanno gli uomini tra le azioni buone e quelle cattive. Ebbene, ciò non può che indurre i magistrati a “giudicare sempre in modo erroneo, giacché non esiste alcuna azione cattiva in sé, né alcuna azione buona in sé; esistono delle azioni più o meno utili, più o meno gradevoli ai nostri occhi. L’azione non può essere buona se non in relazione all’attitudine interiore di colui che si esprime con essa, e questa attitudine interiore non la conosciamo mai, la supponiamo”<sup>2589</sup>.

L’ultimo rischio viene dal pericolo d’ingiustizia che deriva dall’affidare il giudizio a qualcuno che non è esente da debolezze dinnanzi alla legge e che può egli stesso cadere sotto i colpi della legge. “Se supponiamo che una punizione è necessaria per vendicare un certo affronto alla legge, per poter noi stessi essere gli esecutori della legge, bisogna aver prima riconosciuto i nostri torti rispetto a questa legge, e farla valere prima di tutto su noi stessi”<sup>2590</sup>. I peccati commessi da colui che giudica

---

2585 Lanza del Vasto, *La Trinité spirituelle*, Denoël, Parigi, 1971; p. 133.

2586 Lanza del Vasto, *La montée des âmes vivantes*, Denoël, Parigi, 1968; p. 257.

2587 Nouvelles de l’Arche, 17° anno, estate 1969, p. 151.

2588 Lanza del Vasto, *Commentaire de l’Évangile*, Denoël, Parigi, 1951; pp. 211-212.

2589 Ibidem.

2590 Ibidem.

possono essere di tre tipi: attentano a Dio, agli altri e a se stesso. Rispetto a Dio, il giudice si sostituisce a Lui. Solo Dio, in effetti, può giudicare coloro che ha creato in piena cognizione di causa. Rispetto agli altri umani, colui che giudica e condanna si separa da loro, dimenticando il legame che ci unisce nel bene e nel male. Infine, rispetto a se stesso, giudicando gli altri trascura l'introspezione: *“Felice è colui che si giudica con la stessa severità con cui giudica gli altri. Ancor più fortunato è colui che si mostra severo con se stesso e indulgente con gli altri. Ma ancora di più colui che si giudica e si astiene dal giudicare gli altri, poiché il giudizio gli è stato dato solo per un motivo: perché si corregga e si diriga da sé; infatti, egli ha pieni poteri per istruire il suo stesso processo, conoscendone l'atto e il movente, mentre degli altri conosce soltanto l'atto e presume l'intenzione; giudicando, quindi, pecca di presunzione per mancanza di umiltà, carità e giustizia”*<sup>2591</sup>.

### C. L'evoluzione

Dal momento che *“la punizione distrugge il criminale, ma non il crimine”*<sup>2592</sup>, la dottrina e la pratica non-violenta dovranno, secondo il fondatore dell'Arca, lottare contro 'la giustizia umana'. I discepoli della non-violenza sono, comunque, soli in questa lotta contro l'orrore della repressione. Essi si associano agli sforzi di *“tutti gli uomini generosi che, in questi ultimi secoli, hanno portato avanti campagne per sopprimere l'interrogatorio, la tortura, i supplizi pubblici, la gogna, le galere, le carceri, la pena di morte, per risanare e umanizzare gli istituti penitenziari, recuperare la gioventù che delinque, accogliere e reintegrare gli ex-detenuti, assicurare il rispetto degli imputati, ecc...”*<sup>2593</sup>. Lanza del Vasto nota con soddisfazione tutti i miglioramenti, fra cui spicca quella trasformazione delle mentalità in virtù della quale, laddove si praticano ancora la violenza e le esecuzioni, gli esecutori si nascondono per evitare la disapprovazione pubblica. Egli rileva altresì le nuove istituzioni e i nuovi metodi che costituiscono dei progressi in quest'ambito e ricorda che oltre alla mancanza di responsabilità di certi criminali, suggerita già da Lombroso, esiste una malattia morale che non è tenuta abbastanza in considerazione. *“E' di questo genere di malattia che soffrono i delinquenti senza eccezione e senza bisogno di particolari competenze. Essa riguarda le persone che non sono affatto matte, né nevrotiche, ma che sono parzialmente o totalmente amorali, come si nasce o si diventa ciechi, sordi o lebbrosi. Ad ogni modo, nessuno può pretendere che una malattia così pericolosa e contagiosa non abbia altro rimedio se non le bastonate, le catene, la vergogna e la morte”*<sup>2594</sup>.

Un'altra scoperta dovrebbe essere presa maggiormente in considerazione: *“se il criminale commette il crimine contro la società, quest'ultima è da ritenersi criminale, giacché non avrà saputo proteggere i suoi figli, seducendoli, eccitandoli, illudendoli, corrompendoli. Per questo essa non ha alcun diritto di infierire, bensì il dovere di riparare la propria colpa e salvare la persona (...). Il rimedio è il rispetto e l'amore. La giustizia non-violenta consiste sempre nel rendere il bene per il male”*<sup>2595</sup>.

### Paragrafo II. Le modalità di designazione del titolare del potere

A partire dal dono del comando, solitamente riconosciuto a chi giunge al potere con la forza, Lanza del Vasto passa in rassegna le principali metodologie di scelta dei governanti.

---

2591 Lanza del Vasto, *Approches de la vie intérieure*. Denoël, Parigi, 1962; p. 59.

2592 Lanza del Vasto, *Principes et préceptes du retour à l'évidence*, Denoël, Parigi, 1945; p. 41.

2593 Lanza del Vasto, *Approches de la vie intérieure*. Denoël, Parigi, 1962; p. 258.

2594 *Nouvelles de l'Arche*, 17° anno, estate 1969, p. 154.

2595 *Ibidem*.

## I. Il carisma e la successione ereditaria

Nell'epoca tribale il primo patriarca, capo di tutte le famiglie, era investito del potere in virtù dei suoi talenti, che tutti conoscevano grazie alla vita comunitaria con lui condivisa. In una simile situazione, il successore “è generalmente il figlio maggiore, che rimpiazza il padre”. Ma “la successione non è sempre assicurata. Colui che la nascita designava come futuro Padre può essere un folle, un idiota, un incapace. Allora, chi prenderà il suo posto? (...) Si arriverà alle lotte intestine nella tribù e il bastone del comando cadrà nelle mani di chi, con la forza o con l'astuzia, riuscirà ad impossessarsene. Oppure si deciderà che l'eredità dell'autorità ritorna a colui che la aggiornata sceglierà come capo”<sup>2596</sup>. La fusione fra più tribù conduce alla formazione dei regni. Una tale alleanza, tuttavia, scaturisce da un periodo di violenza e di contesa: tempo di limitazione che talvolta legittima l'instaurazione del principio ereditario tradizionalmente legato alla monarchia. “In certi momenti della storia un eroe, per confermare la propria vittoria, dopo aver sottomesso il popolo, per mettere fine alle rivalità perpetue di cui è causa e vittima, riceve il potere per sé e per la propria discendenza”<sup>2597</sup>.

La designazione diretta ha generalmente esito positivo. In effetti, “quando i barbari scelgono un capo, essi non innalzano mai sugli scudi un codardo o uno sciocco, un matto o un truffatore notorio, né un mascalzone o un innocente di cinque anni”<sup>2598</sup>. Se il regime degenera è dovuto alla scarsa conoscenza degli individui interessati dalla regola successione padre-figlio: “Ci sono uomini di genio, ma non famiglie geniali”<sup>2599</sup>, giacché non è scontato che le virtù eroiche o il dono del comando si ritrovino nella progenie. Nessuna giustificazione sovranaturale basata sulla superstizione del sangue del sovrano potrà supplire al difetto della natura. La regola della successione ereditaria, malgrado l'obiettivo di limitare la lotta per la presa del potere, non farà altro che mettere sul trono, un giorno o l'altro, un incapace. “Vedete con che rapidità i Merovingi sono diventati re fannulloni, nell'arco di due generazioni, dai barbari terribilmente attivi e pericolosi che erano i loro padri”<sup>2600</sup>.

## II. Il sorteggio e l'elezione

Commentando il celebre suggerimento di Aristotele “il metodo di elezione per la democrazia è il sorteggio; per l'aristocrazia è il voto”, Lanza del Vasto aggiungeva: “Ciò è molto saggio. Saggio nel senso che se noi siamo tutti uguali e tutti liberi, si estrae a sorte, si prende un qualunque cittadino e gli si rimette l'autorità. Senza discussioni. Nell'esecuzione del sorteggio anche gli dei presenziano”<sup>2601</sup>. Il voto è, quindi, riservato a quel regime in cui il potere è come un affare di famiglia, in cui grazie alla reciproca conoscenza diretta di tutti si è in grado di scegliere il migliore. “Elezione del più forte da parte dei più forti: è da tempo immemore il miglior metodo per posare la corona su una fronte degna di indossarla”<sup>2602</sup>. Ma può questo secondo metodo essere applicato all'insieme dei cittadini di una democrazia contemporanea, laddove nessuno Stato abbia seguito finora la proposta di Aristotele di designare il titolare del potere tramite sorteggio? Lanza del Vasto non lo crede, malgrado l'ideale al quale tende questa modalità di designazione, cioè far scegliere il

---

2596 Nouvelles de l'Arche, 22° anno, ottobre 1973, p. 3.

2597 Lanza del Vasto. *L'homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; p. 34.

2598 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 208.

2599 Ibidem.

2600 Lanza del Vasto, *Pour éviter la fin du monde*, Éditions du Rocher, Monaco, 1991; p. 24.

2601 Lanza del Vasto, *Pour éviter la fin du monde*, Éditions du Rocher, Monaco, 1991; p. 27.

2602 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 208.



responsabile a coloro che dovranno obbedirgli, poiché l'elezione *“richiede all'inizio ciò che più manca alle moltitudini: una volontà, perché volontà vuol dire unità interiore”*<sup>2603</sup>. *“Tutti credono a una volontà generale, una volontà del popolo, delle masse. Si cerca di ricavare questa volontà dal gioco dei numeri. Infatti, si finisce per fabbricarla pezzo per pezzo”*<sup>2604</sup>.

*“La mia volontà, combinata con quella di molti altri in maniera numerica, dà un risultato che mi è totalmente estraneo, così come agli altri, rasentando i capricci del caso”*<sup>2605</sup>. Lo stesso Vinòbà aveva ammonito che il voto è un *“giochetto che consiste nel contare le teste senza preoccuparsi prima di sapere se vi è del senno all'interno”*<sup>2606</sup>. Per Lanza del Vasto il male si espande con l'instaurazione del suffragio universale, *“dal momento che non c'è legge sociologica, né statistica più sicura di questa: che il numero degli imbecilli supera quello dei prudenti e dei saggi; ne consegue inevitabilmente che il parere dei migliori viene sommerso dalla massa”*<sup>2607</sup>. Ecco come il livello del discernimento cala insieme al numero di elettori.

Inoltre, trattandosi di moltitudini *“ignoranti, credulone, povere, venali, impulsive (...), un'industria e un traffico del suffragio”* si edifica, la quale con *“ostentazione, denigrazione del rivale, diffusione di promesse fallaci e false notizie”*<sup>2608</sup> tenta di manipolare gli scrutini. Tuttavia, non è soltanto questa manipolazione a determinare il rigetto del principio delle elezioni da parte del nostro autore, che egli chiama *“un piccolo gioco di società”*<sup>2609</sup>, *“un gioco fra sciocchi, un trucchetto, uno specchietto per le allodole”*<sup>2610</sup>. Vige il primato del numero, in particolare la regola della maggioranza. *“Cheché se ne dica, solo un voto unanime può somigliare alla risoluzione di una volontà libera. Ma da quando è sul numero che si dirime fra il sì e il no, l'operazione assume le sembianze di un tiro a sorte a cui abbandonarsi quando la volontà abdica, inducendo a scegliere fra il nulla e qualunque cosa”*<sup>2611</sup>.

### III. L'azione diretta

Diversi pensatori occidentali negli ultimi secoli hanno ritenuto che, essendo i mezzi legali inadeguati a instaurare un potere conforme alla volontà del popolo, fosse necessario ricorrere ai mezzi della forza per servire il bene comune. Si tratta dei fautori dell'azione diretta, anche detta insurrezione popolare contro la forza pubblica. Laddove fallisce, l'azione diretta innesca una repressione violenta, da cui risulterà solo annientamento e terrore. Se ha successo, sarà dovuto prevalentemente al fatto che gli agitatori avranno trovato un condottiero più potente e furbo del precedente. *“Se trionfano, avranno come tiranno il loro capo, colui che essi stessi hanno scelto nel fuoco dell'azione. In quel fuoco d'azione questi forse si comportava molto bene, ma insediatosi con la forza al potere dovrà restarvi nella stessa maniera e continuare a tiranneggiare. Sarà un tiranno ben più accorto, ben più duro del precedente, quello da lui abbattuto, poiché saprà non solo come fare la rivoluzione, ma soprattutto come prevenirla”*<sup>2612</sup>. Pertanto, l'azione diretta rivoluzionaria non è una via preferibile ad

---

2603 Lanza del Vasto. *L'homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; p. 35.

2604 Lanza del Vasto, *Pour éviter la fin du monde*, Éditions du Rocher, Monaco, 1991; p. 24.

2605 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 230.

2606 Lanza del Vasto, *Approches de la vie intérieure*. Denoël, Parigi, 1962; p. 302.

2607 Lanza del Vasto. *L'homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; p. 35.

2608 Ibidem, pp. 35-36.

2609 Lanza del Vasto, *Pour éviter la fin du monde*, Éditions du Rocher, Monaco, 1991; p. 24.

2610 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 230.

2611 Lanza del Vasto. *L'homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; p. 35.

2612 Lanza del Vasto, *Pour éviter la fin du monde*, Éditions du Rocher, Monaco, 1991; p. 28.

altre secondo il nostro autore, giacché anch'essa conduce all'esatto opposto di ciò che aveva auspicato: *“l'azione diretta può essere talvolta necessaria, ma è indispensabile optare per la liberazione di se stessi e degli altri, quindi per l'azione diretta nonviolenta”*<sup>2613</sup>.

### Sezione III: La successione dei regimi politici

Come ci sono tradizionalmente quattro età nella vita, Shantidas delineava il quadro dei quattro regni: *“Il Patriarcato è l'infanzia dei popoli – laddove il matriarcato può essere il loro stato prenatale all'epoca delle caverne.*

*Il Regno è la giovinezza delle nazioni – le lotte feudali; turbe della pubertà; la monarchia assoluta: forza dell'età; la monarchia moderata: approssimarsi alla maturità.*

*La Repubblica è l'età degli affari, delle inquietudini, delle fatiche.*

*La Tirannia presenta tutti i tratti della senilità”*<sup>2614</sup>.

Su tali considerazioni, comunque, l'autore invitava a riflettere con le dovute riserve, poiché ci sono infinite interferenze e deviazioni possibili. Egli stesso, ad esempio, rilevava il passaggio di certi popoli dalla barbarie alla decadenza senza passare per la maturità. Tuttavia, è a partire da questi quattro modelli che si delineano, a suo avviso, i diversi regimi politici. Consideriamo alcune caratteristiche del loro fondamento: *“Il patriarcato è l'unione dell'amore e della paura. Il regno è l'unione della paura e della ragione. La repubblica è l'interludio fra ragione e cupidigia. La tirannia è l'opposizione della paura ad una paura più grande”*<sup>2615</sup>. Esaminiamoli uno per uno.

### Paragrafo 1: La famiglia e la tribù

#### I. Un raggruppamento naturale

*“Tutto mostra che l'umano realizza se stesso nelle società piccole dove tutti si conoscono, dove tutto dipende dai rapporti di vita armoniosi fra persone che si comprendono. (...) La famiglia, la tribù sono dati naturali e, a partire da esse, una piccola porzione di artificio, di correzione o di allargamento blando è sopportabile, senza violare la natura (intendo dire la natura umana) o senza violarla troppo”*<sup>2616</sup>. *“L'amore è sempre bastato a fondare questa piccola società che è la famiglia, la quale, nel corso dei millenni, è sopravvissuta laddove gli imperi si sono sgretolati. La famiglia è, quindi, il modello delle società e la sua pietra di paragone. Più una società somiglia ad una famiglia, meno è artificiale e meno bisogna ricorrere alla forza e all'astuzia per preservarla. Ben inteso, tutti gli intellettuali di questo mondo, tutte le politiche e tutti gli utopisti inveiscono in coro contro la forma tribale, giudicata primitiva, selvaggia, sorpassata. Eppure sarà proprio essa a possedere la terra quando i loro sistemi e le loro combinazioni storiche o immaginarie saranno crollate”*<sup>2617</sup>.

La tribù è anche, secondo il fondatore dell'Arca, la forma sociale più adatta alla vita religiosa e alla felicità dell'uomo. *“Il popolo d'Israele è il popolo prescelto perché, unico fra tutte le 'nazioni', è rimasto una tribù”*<sup>2618</sup>. Rispetto ai grandi imperi circostanti, *“il popolo che Dio ha scelto non ha*

---

2613 Ibidem, p. 32.

2614 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 260.

2615 Ibidem, p. 258.

2616 Lanza del Vasto. *L'homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; p. 29.

2617 Ibidem, p. 170.

2618 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 244.

*mostrato né le sue virtù, né il suo genio, né la sua gloria. Essi lo hanno schiacciato, ciascuno a suo modo. Eppure quelli sono morti, l'altro no. Non ha mai saputo costituire uno Stato di una qualche importanza o durata; poi, dopo due o tremila anni, ha ottenuto come territorio la dispersione... Nessun popolo ha pianto più spesso sulle sue rovine, sofferto in catene, afflitto sotto la persecuzione. Ovunque mescolatosi, non si è mai disfatto. Ha conosciuto tutti i gradi di civiltà, ha contribuito alla civiltà di tutte le genti con cui ha convissuto, ma non ha mai cessato di essere una tribù*<sup>2619</sup>. *“Tutti coloro che vogliono vivere d’amore e di giustizia contro la corrente del mondo si sono costituiti in tribù elettive: i primi cristiani e le loro comunità, i grandi ordini monastici e contemplativi, la Chiesa Cattolica stessa con il suo patriarca, il Papa”*<sup>2620</sup>.

Proprio la Chiesa, *“certi imperatori, certi re, certe repubbliche l’hanno sostenuta, altri combattuta. Ma sia gli uni, sia gli altri essa li ha visti collassare, mentre restava in piedi. Non è un impero, un regno, né una repubblica. La Chiesa Cattolica è una tribù, non primitiva, né selvaggia, né pagana”*<sup>2621</sup>. *“Il solo regime che le Sacre Scritture giudaico-cristiane, dalla Genesi ai Vangeli, pone incessantemente sotto i nostri occhi, è quello della comunità patriarcale; viceversa, tutti quelli che la politica prefigura o impone sono loro estranei, quindi più o meno indifferenti. L’immagine della società, non diciamo perfetta, ma almeno benedetta e benvenuta, non è fra le nuvole o nelle idee, ma è molto vicina: la famiglia”*<sup>2622</sup>.

## II. La tribù e i flagelli

La tribù, per il suo regime rudimentale, si sottrae all’uno o all’altro dei quattro flagelli. Essa non conosce le devastazioni prolungate che possono verificarsi altrove per effetto della miseria, della schiavitù, della sedizione e della guerra. La miseria non è possibile, grazie alla comunione dei beni che vi è generalmente praticata: nessuno è mai abbandonato a se stesso. La schiavitù è potuta sussistere in alcune tribù e il carico che pesava sulle donne era ben più attenuato che in altri tipi di società. *“Certamente il patriarca è servito e nessuno resiste al suo comando, ma l’obbedienza è piuttosto un servizio che una servitù, poiché è ai suoi che comanda, (...) e nessuno, a meno che non sia pazzo, mortifica e mutila la propria stessa carne”*<sup>2623</sup>. *“La tribù patriarcale ignora generalmente le rivolte, le opposizioni, le divisioni, i complotti. Ciò spiega la sua fissità, la sua perennità. Essa non ha storia. In confronto alle nazioni democratiche, che sono delle rivoluzioni perpetue, essa è una tradizione vivente”*<sup>2624</sup>. Al riparo dalla guerra, alcune tribù hanno saputo emergere e salvaguardare la propria pace e libertà, come ad esempio i Peul dell’Africa Occidentale.

## III. La composizione della tribù

Lanza del Vasto rintracciava per la parola tribù un’etimologia molto significativa che suggerisce *“i tre elementi di cui è composta: il padre, la madre e la progenie, che non sono, come nella famiglia, semplicemente delle persone, bensì delle condizioni, degli ordini e (...) i germi delle classi”*<sup>2625</sup>. La tribù nota etimologica può essere, quindi, interpretata come il corrispettivo socio-politico del principio di trinità. Conviene, tuttavia, prima di introdurre lo statuto del patriarca, della moglie e dei figli, definire i limiti entro cui è ragionevole parlare di tribù. *“Le proporzioni devono essere tali per*

---

2619 Lanza del Vasto. *L’homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; p. 170.

2620 Lanza del Vasto. *L’homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; p. 170.

2621 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 184.

2622 Ibidem.

2623 Ibidem, p. 179.

2624 Ibidem, p. 179.

2625 Ibidem, p. 177.

*cui ci sono abbastanza braccia per soddisfare i bisogni fondamentali di tutti i membri. Che ciascuno abbia il suo posto e ci sia abbastanza spazio. Che ciascuno possa conoscere tutti ed essere da tutti conosciuto. Che il padre possa abbracciare tutti con lo sguardo e tenerli insieme nel cuore*<sup>2626</sup>. Le proporzioni variano a seconda dei luoghi e dei tempi, ma possono essere determinate, secondo Shantidas, molto facilmente. Superandole, sia per un'estensione esagerata, sia per un'eccessiva riduzione, si perde l'equilibrio armonioso da preservare. In tal modo, il pericolo maggiore nell'epoca contemporanea discende dalla cattiva conoscenza delle condizioni sociali più propizie alla fioritura di ciascun individuo, giacché la comunità nazionale è troppo grande e quella familiare troppo piccola. Ritourneremo in seguito sulla nazione. Basta qui puntualizzare che *“la famiglia ridotta al suo schema più asciutto, ciascuno rinchiuso con la propria nella sua ‘ciascunità’, è la polvere della decadenza*”<sup>2627</sup>.

Nella famiglia allargata, cioè la tribù, il posto di ognuno è determinato ‘naturalmente’ sulla base delle regole che discendono dalle più antiche tradizioni. E’ per questo, notava Lanza, che *“in quasi tutte le popolazioni ‘selvagge’ le donne sono escluse sia dal comando, sia dai consigli (come per il sacerdozio)*”<sup>2628</sup>. Ciò inficerebbe la tesi su menzionata secondo cui il matriarcato sarebbe stata la prima forma di società. Al contrario, durante tutti i secoli classici, *“la donna non ebbe parte ai diritti, né diritto alla libertà se non indirettamente*”<sup>2629</sup>. *“La sua funzione è di mediatrice, conciliatrice, (...) il suo posto non è né in alto, né in basso. Il suo posto è nel mezzo. Al cuore. Il posto della donna non è il primo, è il migliore*”<sup>2630</sup>. *“Che l’uomo sia superiore alla donna, o lei a lui, è un dibattito vano, perché il loro valore è nell’accordo, dove il problema non si pone più*”<sup>2631</sup>. Eppure, quasi ovunque e per millenni è quasi esclusivamente sulla donna che è gravato il peso della casa. Anche i figli conobbero un assoggettamento nella famiglia primitiva, pur limitato dai legami di sangue e dalla religione. *“A dire il vero, la condizione di figlio, se l’affetto non lo addolcisse, sarebbe (...) più prossimo a quello dello schiavo. Il padre può ‘esporlo’ sin dalla nascita. Chiaramente lo educa, lo dirige, lo castiga come ritiene giusto, lo fa sposare a suo piacimento; egli può metterlo a morte e persino venderlo*”<sup>2632</sup>.

*“D’altro canto, il padre dipende dai suoi figli al momento della morte per il sacrificio rituale delle proprie spoglie, così come essi dipendono da lui durante la vita; le rivolte e le rotture si rivelano rare*”<sup>2633</sup>. La distanza tra padre e figli non è, comunque, così vasta come sembra. L’autorità del patriarca riposa, in effetti, prevalentemente sulla comunione che lo unisce ai propri padri. L’obbedienza gli è dovuta solo perché *“la presenza in lui dello Spirito dei Padri rappresenta un giudizio retrostante al suo giudizio, una coscienza al di sopra della sua coscienza*”<sup>2634</sup>. Uno dei figli, il maggiore, alla morte del padre diventa patriarca di tutti, essendo il custode iniziato di ciò che vi è di più antico: la tradizione. Il suo ruolo, aldilà dello stesso sacerdozio, dovrà diventare simile a quello di colui di cui assicura la continuità: *“Quali caratteristiche distintive bisogna esigere da un capo, che*

---

2626 Ibidem, p. 185.

2627 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 185.

2628 Ibidem, p. 177.

2629 Ibidem, p. 221.

2630 Ibidem, p. 222.

2631 Ibidem.

2632 Ibidem, p. 220.

2633 Ibidem.

2634 Ibidem, p. 177.

*linea di condotta deve seguire questo capo? Re, imperatore, console, eforo, arconte, presidente? - Che sia come un padre*<sup>2635</sup>.

#### IV. Un gruppo libero

La famiglia, società in cui la distinzione è congenita e la soggezione accettata, rappresenta il contesto di fioritura pacifico per eccellenza sin dall'inizio dei tempi. In essa *“né le differenze distruggono l'unità, né l'obbedienza disturba la libertà, né tanto meno la disuguaglianza la giustizia, in maniera così tenace che il legame familiare resta la pietà, il rispetto, il diletto, ciò che – non dispiaccia a Hobbes – non ha nulla di contrario alla natura, men che meno alla natura umana, che non è quella di un lupo*<sup>2636</sup>. *“Raggruppamento naturale e libero*<sup>2637</sup> è la definizione che Lanza del Vasto dà del patriarcato.

#### Paragrafo II: Il regno

##### I. Un raggruppamento coatto

Allorché i membri di una tribù si rifiutano di separarsi, sia per la volontà del patriarca, sia per imperativi di difesa, acquisiscono allora forza e aggressività: violenza che trova il suo impiego nella conquista di nuove terre necessarie alla sussistenza delle bocche supplementari. Le altre tribù installate su queste terre saranno soppresse, cacciate o meglio incorporate in quella vincitrice. *“Alleanza perpetua di tribù in stato di subordinazione*<sup>2638</sup>, il regno è un *“raggruppamento naturale forzato*<sup>2639</sup>. Esso è fondato non sull'amore, ma sull'esercizio della forza. L'assimilazione ai legami familiari è, in questo caso, effettuata attraverso l'atto che integra in maniera fittizia i capi delle altre tribù alla famiglia reale. *“Il regno si presenta, quindi, come un grappolo o una spiga di domini interamente legati allo scettro tramite il giuramento, rimpiazzando il legame di sangue o corroborandolo: il giuramento è un legame religioso, perché gli dei ne sono testimoni e gli conferiscono valore*<sup>2640</sup>. La potenza che si trova accumulata fra le mani del monarca è dovuta alla sottomissione generata dal prestigio: essa stessa determina un prestigio via via crescente. E' così che *“mitologia e regno nascono insieme*<sup>2641</sup>.

##### II. Il regno e il sacerdozio

I re ammantano discendenza divina: *“da Nabucodonosor a Tiberio non è possibile enumerare tutti i sovrani che furono adorati ancora in vita*<sup>2642</sup>. *“La pienezza del sacerdozio regale presso il pagano consiste nel presentare se stesso come un dio*<sup>2643</sup>. Con il trascorrere dei secoli, il nesso fra sacerdozio e monarchia in Occidente si stemperò, poiché non mirava più alla conoscenza di Dio e della verità, ma al consolidamento del potere. Il sacro, comunque, sopravvisse: ultima invocazione a Dio, ultima legittimazione religiosa del potere. Giacché non esigevo alcuna preparazione interiore, il sacro fu considerato più una dimostrazione pubblica che un sacramento, rafforzando

---

2635 Ibidem, p. 184.

2636 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 178.

2637 Ibidem, p. 252.

2638 Ibidem, p. 186.

2639 Ibidem, p. 185.

2640 Ibidem, p. 186.

2641 Ibidem, p. 190.

2642 Ibidem, p. 196.

2643 Ibidem.

considerevolmente il potere assoluto: *“il sacro, una volta acquisito, non obbliga il principe ad essere giusto, ma preclude al suddito il giudizio. (...) L’unzione non fu negata né a Pietro il Crudele, né a Ivan il Terribile, né a Riccardo III, che si fece persino incoronare e consacrare due volte. Riconosciuta la legittimità del loro potere, essi poterono fare a meno di trasporla nei loro atti”*<sup>2644</sup>.

### III. Il regno e i flagelli

Lanza del Vasto vede in questo processo di perdita delle esigenze spirituali una delle cause delle sofferenze che imposero ai popoli i vari regimi monarchici: *“Da quando i sovrani rinunciano al sacerdozio, ha inizio il divorzio fra il potere spirituale e il potere temporale, traducendo la loro contesa in arrangiamenti difficili e sospetti (...). Le benedizioni e le esecrazioni si alternano, così come le spiegazioni sanguinarie in cui i popoli si avviluppano fino alla rovina spirituale del potere temporale e alla rovina temporale del potere spirituale”*<sup>2645</sup>.

Un’altra causa di queste sofferenze può essere rintracciata nella vanità dei potenti che dà origine alla guerra: *“Il regno è un raggruppamento forzato, fondato sulla violenza. Senza la guerra, sarebbe rimasto allo stadio tribale. Esso è, quindi, generato dalla guerra e teso alla guerra. Da quando il re ha rinunciato al sacerdozio, il condottiero militare che è in lui passa in primo piano (...). La guerra è la ragion d’essere della monarchia”*<sup>2646</sup>.

La guerra, che spesso nasce per i motivi più futili, scaturisce spesso nel regno dalla superstizione del sangue. Se il monarca è con la sua famiglia distinto dagli altri per l’esercizio ereditario del potere, è perché possiede una peculiarità: *“il sangue blu diventa una chimera mitologica e un talismano che apre la porta a tutti i diritti e a tutti gli onori”*<sup>2647</sup>. Ma *“se il sangue dà diritto al potere, il detentore ha come peggior rivale chi gli è più prossimo per sangue; questo diritto di vita e di morte su tutti, che i potenti si arrogano, finisce per ripercuotersi sul loro stesso sangue”*<sup>2648</sup>. Con ciò si spiegano gli innumerevoli crimini consumati fra potentati vicini.

Anche l’incesto è uno dei risultati di una simile logica del sangue. Poiché un sovrano non può mischiare il proprio sangue se non con chi ne condivide la purezza, egli dovrà sposare un membro della sua famiglia (es. la degenerazione rapida delle dinastie egizie) o la figlia di un monarca straniero: *“ciò rende la famiglia reale sempre più lontana dal popolo su cui regna”*<sup>2649</sup>. *“E’ ancora per un rovescio della logica del sangue che questa alleanza produrrà la prossima guerra, poiché dà a coloro che vi nasceranno dei diritti al trono, estendendo a popoli interi il privilegio reale del fratricidio e dei crimini contro il sangue”*<sup>2650</sup>.

### IV. Il regno e l’esercizio del potere

Il regno possiede, infine, un tratto che ha contraddistinto la pratica monarchica di tutti i tempi e in tutti i paesi: il re finisce sempre per essere una persona impotente nell’esercizio effettivo del potere.

Impotenza dovuta alla pienezza eccessiva della sovranità:

*“Il monarca assoluto è meno capace di chiunque altro di risiedere nel suo stesso potere. L’autocrate (colui-che-può-tutto-da-sé) è giustamente colui che non può far nulla se non per l’intermediazione di molti altri. Nessuno dei suoi ordini può essere eseguito, né concepito senza l’aiuto di una moltitudine*

---

2644 Ibidem, p. 200.

2645 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 197.

2646 Ibidem, pp. 200-201.

2647 Ibidem, p. 202.

2648 Ibidem, p. 202.

2649 Ibidem, p. 206.

2650 Ibidem.

*di ministri, di consiglieri, di funzionari, la maggior parte dei quali è a lui sconosciuta e agisce fuori dalla sua vista e portata*<sup>2651</sup>.

Il Principe della Grande Città nel 'Noè' esclama, infatti:

*“Io, non posso fare niente,  
Perché ho il potere”*<sup>2652</sup>.

Impotenza dovuta all'identificazione del re con la divinità:

*“Evidentemente l'uomo che è come un dio non può più volere nulla. Imprigionato negli obblighi tormentosi del cerimoniale perpetuo, fra la cerchia dei cortigiani e il collegio dei preti, (...) egli si trova rivestito dell'onnipotenza dell'idolo”*<sup>2653</sup>. La sera della consacrazione, Shantidas immagina che questo personaggio prende coscienza della vanità della propria condizione:

*“Ecco allora che sono re  
Agli occhi del mondo e nella festa,  
Ma al mio cospetto, dinnanzi alla mia notte  
Chi sono io?”*<sup>2654</sup>

Impotenza dovuta alla trasmissione ereditaria del potere

La successione dinastica è evidenza del fatto *“che in genere il potere più grande e la direzione di tutti ricadranno nelle mani di una persona mediocre”*<sup>2655</sup>. Anche allora i corpi intermedi interverranno, ma questa volta per annientare la delega, l'esercizio stesso del potere. Ciò potrà salvare, per un periodo, l'istituzione monarchica dalla dissoluzione.

Pertanto, la monarchia non può pretendere affatto di incarnare qui giù il Regno dei Cieli di cui ha parlato Gesù Cristo. Lanza del Vasto, ricordandosi dell'esempio del Messia, il quale aveva rifiutato il potere che gli veniva offerto, ricordava che nessun regime è puro al punto da poterlo preferire in assoluto a qualunque altro. Anche la monarchia, nonostante le opinioni di Aristotele, che vedeva in essa il *“migliore dei regimi”*, *“a immagine e somiglianza delle gerarchie celesti”* e nonostante gli sviluppi dei suoi più fervidi partigiani: *“L'eccellenza simbolica del regime, la legittimità della successione e la conferma del sacro consentono loro di giustificare gli eccessi più sanguinari e scandalosi del despota e dei suoi sottoposti, finendo per obbligare le persone a diventarne i complici”*<sup>2656</sup>.

### Paragrafo III. La città

Federazione autonoma di tribù raggruppate sotto istituzioni religiose o politiche comuni. Può questa considerarsi una definizione comunemente accettata oggi di città. Per Lanza del Vasto essa costituisce il terzo tipo di regime politico durevole. A differenza degli altri due che erano dei gruppi naturali, sia liberi, sia forzati, la città è un *“raggruppamento artificiale libero”*<sup>2657</sup>. Essa nasce dal desiderio di *“conseguire il potere eludendo la servitù”*<sup>2658</sup>. Non essendo il risultato dello sviluppo

---

2651 Ibidem, p. 187.

2652 Lanza del Vasto, *Noé*, Denoël, Parigi, 1965; p. 202.

2653 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 196.

2654 Lanza del Vasto, *Noé*, Denoël, Parigi, 1965; p. 135.

2655 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 208.

2656 Lanza del Vasto. *L'homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; p. 165.

2657 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 252.

2658 Ibidem, p. 212.

naturale della vita in comune, essa trova il suo fondamento storico nel contratto sociale stipulato dai suoi fondatori. Regime artificiale, essa sviluppa, più di tutti gli altri regimi, l'aspetto della libertà. *“La forma repubblicana ad essa consona si distacca dalle altre due per far avvampare la fiamma della libertà politica”*<sup>2659</sup>. Abbiamo analizzato e analizzeremo le riflessioni dell'autore rispetto alle diverse istituzioni democratiche e repubblicane.

Esaminiamo ora il posto occupato dalla schiavitù e dalla guerra nella storia della città e il ruolo accordato alla donna e alla classe media nella sua evoluzione.

### I. La schiavitù e la guerra

La prima istituzione che si incontra studiando la città antica è la schiavitù, il rovescio delle libertà civili. *“La libertà tanto decantata delle città antiche non è che una superficie appesantita su abissi di schiavitù tanto indispensabili, quanto intollerabili”*<sup>2660</sup>. Se ne conosce il numero (oltre venti volte superiore a quello degli uomini liberi), il lavoro, la lotta. Si sa meno che questa schiavitù opprimente, contro la quale i fondatori della città si erano premuniti, si estendeva ampiamente anche fra gli uomini liberi. *“La libertà garantita dal contratto spetta di diritto solo a coloro che hanno prestato giuramento per il patto, ai capi famiglia che seguivano in corteo il vomere di rame del fondatore mentre tracciava il quadrato della sacra cinta muraria (...). Solo i padri erano cittadini, le loro famiglie non lo erano o quanto meno lo erano grazie a loro. La plebe non lo era, in origine almeno, non più degli stranieri e per la stessa ragione: l'esclusione dal contratto”*<sup>2661</sup>. Si evince, quindi, la natura quasi spirituale della resistenza partigiana all'incremento irreversibile delle esigenze dei Plebei in materia di partecipazione al potere e libertà.

Anche la guerra è storicamente legata alla città. Dalla loro fondazione, le città della Grecia, così come Roma o le città libere dell'Italia medievale furono scenari di lotte sanguinose. Giambattista Vico fece persino derivare la parola *polemos* (guerra) da *polis* (città). *“Se la guerra sembra una funzione naturale delle civiltà, è perché le città sono dei raggruppamenti fittizi, eccessivi e imperniati sull'abuso. (...) La guerra ne discende come la conseguenza normale di un'anormalità”*<sup>2662</sup>.

### II. Il ruolo della donna e della classe media

Nella società tribale la poligamia è frequente ed il peso grava soprattutto sulla donna: *“le spose, d'altronde, sono favorevoli, pronte a condividere il giaciglio, ammesso che il lavoro sia condiviso”*<sup>2663</sup>. Nella città l'istituzione monogamica è la regola. Ciononostante la donna non ha partecipato al potere, né tantomeno alla libertà, a partire dall'instaurazione di questo regime. Nell'epoca classica lei non era libera se non per via indiretta. Un giorno, tuttavia, *“giunse l'ora del suo regno più o meno clandestino e altrettanto reale. La sua ora venne con l'opulenza e gli intiepidimenti e ammorbidenti che ne conseguono”*<sup>2664</sup>. E' la sostituzione della borghesia alla nobiltà che costituisce per Lanza del Vasto il momento chiave del cambiamento. Essendo questa classe media per natura femminile, la sua elevazione indusse una parziale emancipazione della donna. Chiaramente non sedette ancora in parlamento, né ebbe il diritto di voto, ma la sua influenza

---

2659 Ibidem, p. 214.

2660 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 217.

2661 Ibidem, p. 218.

2662 Ibidem, p. 252.

2663 Ibidem, p. 179.

2664 Ibidem, p. 221.



diventò sempre più certa dietro le quinte: influenza, purtroppo, più malsana perché non riconosciuta, non manifesta.

Shantidas deplorava una simile situazione, come pure la presa del potere da parte della borghesia. *“Non è un bene che la donna si imponga per mostrare che è capace e per prendere la sua rivincita dai tempi di segregazione e di disprezzo”*. Quanto alla borghesia, *“da quando troneggia, essa propina uno spettacolo pietoso, non perché carente, bensì inappropriato. Se essa resta al suo posto diventa la fortuna delle nazioni, ma nei paesi in cui manca, laddove è oppressa o ridotta al silenzio, il divario resta aperto, separando il signorotto dal volgare e lasciando che la povera gente subisca l’oppressione. La sua funzione è mediatrice, conciliatrice, come quella della donna. Il suo posto non è in alto, né in basso. Il suo posto è in mezzo”*<sup>2665</sup>. Se invece di servire da legame fra le altre due classi, essa mette l’una contro l’altra, perde drammaticamente la propria ragion d’essere. Vale lo stesso per la donna che, dimenticando la propria natura, cerca di conquistare il potere.

Tale pericolo diventa tanto più grande quanto più ci si ferma alle mezze misure: *“Se, però, instauriamo il regime liberale, la donna è messa apertamente in gioco. Per salvare la Repubblica bisognerebbe forse renderla un vero e proprio matriarcato e non concedere alla donna solo il voto o l’accesso ai posti di potere, bensì darle ovunque la precedenza e la priorità, al fine di togliere alla sua dominazione, che si verifica comunque, ciò che essa ha di equivoco in quanto illegale. Il vero matriarcato verrebbe ad essere il regno della madre e della sposa, così come della casalinga; finché si trascureranno le virtù della donna per rinserrarla dietro le malizie e i suoi intrighi, continueremo a fare della Repubblica il baldacchino della prostituta”*<sup>2666</sup>.

#### Paragrafo IV: La tirannia

La tirannia rappresenta l’ultima delle quattro tipologie di regime. Il legame con la città è essenzialmente la sua natura democratica: *“è la corruzione della democrazia, la sua decadenza ed il suo epilogo”*<sup>2667</sup>. La tirannia emerge *“quando il numero ha la prevalenza sul valore e sulla ricchezza oppure l’astuzia e l’impudenza sul merito (...), quando a forza di disordine e di discordie, di cambiamenti e di incoerenze, tutti cominciano a stancarsi della libertà”*<sup>2668</sup>. Un colpo di Stato finisce, allora, per dare compimento al regime precedente. Che provenga o meno dal popolo, è sempre attraverso legami diretti che il tiranno si tiene aggrappato al potere. Il primo legame consiste spesso nel cercare di imitarne le sembianze. *“La nostra epoca, vogliosa di economia e di efficacia in tutto, ha creato un nuovo tipo di tiranno: il tiranno puritano. Questi si presenta ora abbottonato di decenza ed arrossato sulle guance come la ragazzina che porta il bouquet. (...) Eppure, non è il tiranno ad essere cambiato, è la massa. Il tiranno sarà sempre ciò che la massa vuole che sia. Nondimeno, la massa odierna non è più composta da delinquenti, pezzenti, villani, vagabondi, mendicanti, scassinatori, furfanti, manigoldi e tipi strani, bensì da piccoli risparmiatori scontenti che non sognano altro, dopo gli spasimi della grande serata trascorsa, che il benessere e la sicurezza nel termitaio assicurato”*<sup>2669</sup>.

Per Lanza del Vasto, la tirannia può essere sia civile, sia militare. Civile sotto il nome di dittatura, militare sotto il nome di impero. Il tiranno civile è colui che *“si è eletto da sé e si è imposto*

---

2665 Ibidem, p. 222.

2666 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 223.

2667 Ibidem, p. 252.

2668 Ibidem, p. 253.

2669 Ibidem, pp. 254-255.

*avvalendosi di un complotto o di un tumulto*". Il tiranno militare è il *"generale che ha sconfitto non tanto la nazione nemica, bensì quella che gli era stata affidata dalle sua armate"*<sup>2670</sup>.

Tuttavia, qualunque sia la sua natura, la tirannia non è che un'usurpazione: è *"il rimpiazzo di un regime della legge con un regime della forza e della fortuna"*<sup>2671</sup>. In questo regime la divisione, la diffidenza, la paura regnano al punto che *"ciascuno è arrogante e brutale verso i deboli, ma normale per colui da cui ci si aspetta o di cui si sospetta qualcosa"*<sup>2672</sup>. Nella tirannia il detentore del potere *"ha saputo legare le sue truppe alla sua persona e trasformare i suoi soldati in partigiani (...), convertire i cittadini in soldati e mettere al passo tutti"*<sup>2673</sup>. Il tiranno *"ha in mano non soltanto un'armata che appartiene ad una nazione, ma un'intera nazione che appartiene alla sua armata e la serve"*<sup>2674</sup>. Tuttavia, arriva un giorno in cui il popolo, scuotendosi dall'oppressione che la schiacciava agita contro il tiranno e con la rivolta la stessa ingiusta violenza che lo conteneva: *"il pugnale o la corda sono la fine naturale del tiranno"*<sup>2675</sup>. Sia egli imperatore o dittatore, il tiranno può fare tutto, eccetto cambiare la natura del suo potere. In particolare, egli non può assicurare, per successione ereditaria, la trasmissione pacifica e legittima del potere. Cominciato nella violenza, esso si conclude generalmente nella violenza ed una nuova usurpazione seguirà. Per Lanza del Vasto, *"ad ogni generazione o quasi la tirannia recupera i suoi diritti"*<sup>2676</sup>. Essa sta all'erta contro tutti gli altri regimi, poiché *"qualsiasi potere implica il potere di abusarne"*<sup>2677</sup>. La monarchia, che è il regime più forte, vi si presta bene, ma anche la repubblica *"ogni volta che domina un partito estremista o cade in una carenza che non vale più dell'abuso. Lo stesso patriarcato, quando l'avarizia lo corrode o la collera ne gronda"*<sup>2678</sup>. Contro la tirannia, i diritti dell'uomo sono stati sanciti dall'Occidente e ripresi dal socialismo. Come sono vissuti nelle varie società? Proteggono essi l'individuo contro l'onnipotenza statale?

## Capitolo II: Uomo e società

*"Lo Shabbat – diceva loro – è per l'uomo, non l'uomo per lo Shabbat"* (Mc, 2:27). Ricordandosi senz'altro di questa frase di Gesù Cristo, Lanza del Vasto invitava chiunque a gustare la piena libertà e la vera fratellanza: libertà e fratellanza che non hanno nulla a che fare con ciò che propongono, sotto questi stessi termini, l'uno o l'altro dei due modelli parossistici di vita in società che hanno dominato il mondo contemporaneo nel corso della guerra fredda.

### Sezione I: Studio critico di un motto repubblicano

#### Libertà, uguaglianza, fratellanza

---

2670 Ibidem, p. 256.

2671 Ibidem, p. 258.

2672 Ibidem, p. 259.

2673 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 256.

2674 Ibidem, p. 257.

2675 Ibidem, p. 260.

2676 Ibidem, p. 257.

2677 Ibidem, p. 260.

2678 Ibidem.

“*Libertà, Uguaglianza, Fratellanza*’ è scritto su tutti gli edifici pubblici, sulle porte delle caserme e delle carceri. Ah! Davvero? O sarebbe meglio: *Rivalità, Venalità, Volgarità*”<sup>2679</sup>. Il motto della Rivoluzione Francese, pur ripreso da ognuna delle grandi tipologie di democrazia, quella liberale e quella popolare, non sembra essere stato realizzato da nessuna parte:

“*Ecco tre bugie altisonanti e vigorose:*

*Riguardo alla libertà, basta sottolineare che l’economia dell’uno o dell’altro regime è fondata sul salariato, la forma moderna di schiavitù; per non parlare della schiavitù militare o dei meticolosi e molteplici ingranaggi della complessa macchina sociale in cui si trova impigliato qualunque cittadino attivo dell’uno o dell’altro blocco*”<sup>2680</sup>. Nella stessa Francia “*ad essere acquisita fu una libertà illimitata di sfruttare il prossimo*”<sup>2681</sup>.

Relativamente all’uguaglianza, compariamo soltanto “*il benessere del capo dello Stato a quello dell’ultimo degli operai di un qualsiasi regime*”<sup>2682</sup>. Nella Repubblica Francese, l’uguaglianza fra milionari e proletari resta molto dubbia.

“*Quanto alla fratellanza, è stata essa ad azionare in Francia la ghigliottina; anche questo è un modo per eguagliare*”<sup>2683</sup>. Nel caso degli altri due regimi, “*essa non può avere più alcun senso fra i milioni di esseri che non formano una famiglia. L’esecrazione comune di un blocco produce l’unione sacra dell’altro: fratellanza d’odio*”<sup>2684</sup>.

## Paragrafo 1: La libertà

La libertà è la possibilità, il potere di agire senza costrizione. Questa definizione contemporanea è ripresa e ampliata da Lanza del Vasto: “*Non bisogna contrapporre la libertà alla determinazione. La libertà si instaura nel bel mezzo delle determinazioni che ne sono il limite. Bisogna opporre libertà a costrizione, che è ben diverso*”<sup>2685</sup>. Analogamente, conviene situare da subito la relazione libertà e obbedienza prima di studiare i due tipi di libertà in cui si imbattono gli uomini: la libertà civica e la libertà interiore.

### I. Libertà e subordinazione

“*Prima di tutto, l’obbedienza e la libertà si presentano come due opposti. Sono libero? Sono subordinato? (...) Badate bene che i due estremi si richiamano l’un l’altro e sono sempre sia l’uno, sia l’altro: libero e subordinato. (...) La prima cosa che dovremmo evitare di affermare è che l’uomo è naturalmente libero, come fece Rousseau nel Contratto Sociale, e che ‘lo stato di natura’ è lo stato di libertà. (...) Al contrario, per natura l’uomo nasce subordinato, ovunque e sempre*”<sup>2686</sup>. Infatti, se si osserva la situazione dei neonati è evidente il loro stato di completa dipendenza: dipendenza che diminuirà fino alla piena maturità (che impiegherà normalmente una ventina d’anni), ma di cui gli effetti si faranno sentire a tutte le età della vita e su tutti i piani della società. “*Questa doppia*

---

2679 Ibidem, p. 245.

2680 Ibidem, p. 276.

2681 Lanza del Vasto, *Pour éviter la fin du monde*, Éditions du Rocher, Monaco, 1991; p. 29.

2682 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 276.

2683 Lanza del Vasto, *Pour éviter la fin du monde*, Éditions du Rocher, Monaco, 1991; p. 29.

2684 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 276.

2685 Lanza del Vasto, *Approches de la vie intérieure*. Denoël, Parigi, 1962; p. 199.

2686 Lanza del Vasto. *L’homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; p. 15.

*dipendenza dal padre e dalla madre è il modello ed il principio di tutte le subordinazioni naturali e sociali*<sup>2687</sup>.

Lanza del Vasto non considera negativa la subordinazione, poiché costituisce la condizione indispensabile di qualsiasi elevazione, quindi di qualsiasi libertà. *“Il prolungamento dello stato di minore età può nell’uomo estendersi normalmente alla vita intera, quanto meno per certi aspetti: questo non è un segno di inferiorità, bensì di superiorità dell’uomo rispetto agli altri animali. Questo ritardo e questo difetto sono il pegno di un’elevazione, giacché il bambino in subordinazione è un bambino che si ‘eleva’ e la sua sottomissione gli permetterà di raccogliere un’eredità secolare*<sup>2688</sup>. La raccoglierà se gli è stata data la capacità di ricevere e di contenere. Ciò non è affatto naturale, ma frutto dell’educazione. Educazione che avremo ricevuto nella nostra infanzia o che dovremo darci o farci dare se malauguratamente i nostri genitori non ci avranno insegnato la sottomissione del corpo al sentimento, del sentimento alla ragione, della ragione allo spirito. In mancanza di questa iniziazione alla disciplina, saremo ciò che la Bibbia chiama degli ‘asini selvatici’: degli *“uomini incapaci di obbedire, (...) refrattari, recalcitranti, sfuggenti. Non si può mai contare su di loro. Si trova in loro un misto di orgoglio, disordine e impotenza*<sup>2689</sup>.

Questa disciplina si impone ugualmente nell’apprendimento di un mestiere e nella pratica di una religione. *“Importa sapere che disciplina e libertà sono fra loro intrecciate come i giunchi del panierino, I quali provengono da opposte direzioni. (...) Sappiate stabilire in voi stessi l’alternanza regolare dell’obbedienza e dell’autocontrollo, così otterrete la capacità e la forza di contenervi*<sup>2690</sup>. A partire da una citazione di Clémenceau, *“disciplinatevi se non volete diventare schiavi”*, Shantidas ricorda che *“persino nello stato di dipendenza totale resta pur sempre la scelta fra obbedire di buon grado, obbedire di malavoglia o rivoltarsi*<sup>2691</sup>. Si introduce così una porzione di libertà nell’obbedienza. Ma questa *“libertà di obbedire è proporzionale al controllo di sé. (...) Colui che non sa obbedire a se stesso, rispondere a un appello, sottomettersi a una disciplina, vi sarà sottomesso, vi sarà costretto. Nella misura in cui acquisisce padronanza di sé, consegue anche forza, ordine, unità interiore, quindi libertà*<sup>2692</sup>.

Questa libertà potrà tradursi anche in obbedienza, a condizione di accettare fiduciosamente la propria situazione e non cadere nella trappola dell’orgoglio: *“Ci sono molte persone che appaiono in stato di servitù solo all’occhio straniero: marciano sotto la legge di un capo assoluto senza la minima discussione. Ma se nutrono l’amore, l’ammirazione, direi addirittura l’adorazione per il loro maestro e la perfetta convinzione che questi sa, molto meglio di loro, cosa è bene, non ci sarà alcuna schiavitù nella loro condizione. Intendo dire: la loro condizione non sarà in alcun modo una costrizione o una disgrazia. Resta comunque un difetto: manca loro qualcosa di essenzialmente umano: la fierezza. (...) Fiero è colui che non obbedisce mai per paura o per calcolo e nemmeno per attaccamento a un’istituzione, né per affetto verso una persona; colui che non nega mai la responsabilità dei propri atti anche quando agisce sotto comando. E’ la fierezza che fa dell’obbedienza una virtù e della libertà un dovere. La fierezza toglie all’obbedienza qualsiasi carattere passivo e cieco, poiché non si relaziona mai al comando senza una qualche partecipazione*

---

2687 Ibidem, p. 16.

2688 Lanza del Vasto. *L’homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; p. 16.

2689 Lanza del Vasto. *L’homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; p. 16.

2690 Ibidem, p. 24.

2691 Ibidem, p. 23.

2692 Ibidem.

mentale. La fierezza è una rivolta latente e l'obbedienza dell'uomo fiero è una vittoria su tale rivolta e su se stessi"<sup>2693</sup>.

Che dire di tutti gli altri doveri e impegni che l'uomo contrae in tutta libertà e che ne sono l'espressione? "Ci sono in effetti molte forme di servitù volontaria, di catene liberamente accettate. Possiamo affermare che esse costringono la nostra libertà oppure che la esprimono? Può esserci una libera rinuncia alla libertà; può persino esserci una rinuncia eroica"<sup>2694</sup>. "Chi è quell'uomo disposto a perdere la vita per difendere il prossimo? Eppure, cosa strana, lo fa liberamente. Lo vuole fare e se gli fosse impedito di farlo, allora piangerebbe, si dibatterebbe. Ciò accade perché lo ama, ama al punto da fare liberamente ciò che qualsiasi altro animale o uomo non farebbe se non per costrizione. Si può dire, quindi, che tutto, compresa la morte, diventa un atto libero grazie all'effetto magico dell'amore"<sup>2695</sup>.

## II. Libertà e determinazione

"L'uomo è libero o determinato? E' uno degli innumerevoli problemi che non si risolvono né con il sì, né con il no, ma soltanto con il più o il meno. Nessun uomo è assolutamente libero; nessun uomo è assolutamente legato. Abbiamo tutti un certo margine di libertà che può essere incrementato, non senza sforzo. Non siamo liberi, eppure abbiamo la libertà di liberarci"<sup>2696</sup>. "La libertà non è data per natura, dobbiamo acquisirla, bisogna procurarsela"<sup>2697</sup>. Vani sono, per Lanza del Vasto, i dibattiti filosofici che insistono sull'interrogativo se la libertà sia reale oppure illusoria: "Molti la negano, in virtù del principio secondo cui nulla è privo di causa e l'indeterminazione sarebbe perciò un assurdo metafisico. La questione, però, è un'altra. L'opposizione non è fra libertà e determinazione, bensì fra determinazione interiore ed esteriore. Libero è colui che si determina da sé interiormente, non essendo né obbligato, né falsato, né travolto dai condizionamenti esterni"<sup>2698</sup>. "Essere liberi nel bel mezzo delle determinazioni significa che, nello sviluppo del mio progetto e della mia azione, tengo conto di ciò che vi si trova, favorevole o di ostacolo. Secondo queste sollecitazioni, oriento la mia azione in maniera tale da giungere ai miei fini"<sup>2699</sup>.

## III. La libertà civica

Lanza del Vasto non condivideva affatto le tesi di Jean-Jacques Rousseau, il quale individuava nella legge il fondamento della libertà del cittadino. Per il nostro autore, invece, "le libertà civili sono sempre negative, fittizie e in parte fallaci. Negative, in quanto non consistono tanto nel fare la nostra volontà e seguire la nostra legge, quanto nel fare e seguire la legge altrui"<sup>2700</sup>. Il tranello consiste nel "credere che l'oppressione è minore quando essa diventa anonima, generale e sistematica. Innanzitutto, sarebbe necessario mostrarci una legge capace di eseguirsi da sé, senza che intervenga il giudizio arbitrario e la forza di qualcuno. Se siamo sottomessi alla legge, lo saremo simultaneamente a coloro che agiscono in suo nome, ed il fatto che essi non sappiano nulla, non valgano nulla, non impedirà loro di avere sempre la meglio su di noi. Rousseau sembra dare per scontato che l'autorità personale altrui sia l'unico possibile nemico della mia libertà. Eppure

---

2693 Ibidem, p. 27.

2694 Lanza del Vasto, *Pour éviter la fin du monde*, Éditions du Rocher, Monaco, 1991; p. 19.

2695 Lanza del Vasto, *Approches de la vie intérieure*. Denoël, Parigi, 1962; p. 202.

2696 Lanza del Vasto, *Pour éviter la fin du monde*, Éditions du Rocher, Monaco, 1991; p. 18.

2697 Lanza del Vasto, *Approches de la vie intérieure*. Denoël, Parigi, 1962; p. 216.

2698 Nouvelles de l'Arche, 22° anno, febbraio 1974, p. 66.

2699 Lanza del Vasto, *Approches de la vie intérieure*. Denoël, Parigi, 1962; p. 199.

2700 Lanza del Vasto. *L'homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; p. 36.

*un'autorità personale non è necessariamente opprimente e fastidiosa, così come una legge senza autorità personale non è necessariamente liberatrice e costruttiva. Guai a chi si aggroviglia nella meccanica della legge, potere senza volto, senza sguardo e senza viscere*<sup>2701</sup>.

Le libertà civili sono fittizie, poiché *“non agiscono e non si esprimono se non attraverso un sistema artificiale e convenzionale”*<sup>2702</sup>. Abbiamo già compreso ciò che Shantidas pensava circa il ‘gioco della politica’, al quale alcuni consacrano il proprio tempo, lasciando ad altri la preoccupazione di rifornirli, attraverso un lavoro massacrante, di quanto hanno bisogno per vivere. Infine, tali libertà sono *“fallaci, in quanto non hanno alcun rapporto con la liberazione spirituale, nè con la vita interiore, al punto da arrivare a sprecare il proprio tempo, fissare il proprio pensiero, avvelenare la propria vita per ottenerle o difenderle, scambiandole per un bene in sé”*<sup>2703</sup>. Sul piano sociale e civico, *“non esiste nessuna libertà assoluta”*<sup>2704</sup>. Al contrario, *“la libertà è un gioco divorante, un diluente che corrode le rocce, che liquefa le tradizioni solide, le armature d'autorità. La libertà allenta e disperde”*<sup>2705</sup>. Essa, infatti, è sempre limitata dal potere. Su questo piano, tuttavia, nessuna vera liberazione può essere realizzata se non poggia su una liberazione interiore preliminare. *“Siamo in una società di canaglie, di asini selvatici, al tempo stesso incapaci di obbedire e di dirigersi da soli: le due cose si coniugano bene insieme”*<sup>2706</sup>. *“La padronanza di sé è, dunque, il principio della libertà, ciò che traspone il problema dal piano sociale al piano spirituale. La libertà politica e l'indipendenza nazionale sono negative e fittizie: solo la regalità di ciascun individuo nel suo foro interiore è reale”*<sup>2707</sup>. *“La libertà, quella del cittadino, così come quella della città, consiste nel governarsi da sé. E' sapere dove si va e poter andare dove si vuole. E' far uscire dall'interno la parola e l'atto. La fonte della libertà è all'interno”*<sup>2708</sup>.

#### IV. La libertà interiore

##### A. Le tentazioni della liberazione

*“L'umano è gratificato e afflitto da una triplice ricchezza (poiché egli è materia, vita e spirito), difficile da sostenere nella sua interezza; arriva al punto da rimpiangere di essere così ricco e – che lo sappia o meno – di essere libero. La libertà è una croce. Sarebbe tanto più comodo compiere il proprio destino come il sasso precipita, o almeno come l'uccello canta o vola, come le piante crescono”*<sup>2709</sup>. È questa la prima tentazione dinnanzi al peso di una libertà che esige da noi tanto quanto ci elargisce: rinunciarvi per una completa determinazione.

La seconda tentazione consiste nell'utilizzo della libertà senza commisurare adeguatamente la parte di responsabilità che essa presuppone: *“Si tenderà a far proprie delle libertà, invece di ricercare la liberazione. Appropriarsi di libertà vuol dire dare libero corso a questo o a quell'elemento che risulta dominante in maniera costante o temporanea. E' abbandonare, per così dire, una parte di sé come se questa parte fosse un essere indipendente o il centro del proprio essere. (...) Questo genere*

---

2701 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 229.

2702 Lanza del Vasto. *L'homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; p. 36.

2703 Ibidem.

2704 Lanza del Vasto, *Approches de la vie intérieure*. Denoël, Parigi, 1962; p. 200.

2705 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 215.

2706 Lanza del Vasto, *Approches de la vie intérieure*. Denoël, Parigi, 1962; p. 18.

2707 Lanza del Vasto, *Introduzione*, in: Mohandas K. Gandhi, *Leur civilisation et notre délivrance: Hind-swarâj*, Denoël, Parigi, 1957; p. 22.

2708 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 227.

2709 Lanza del Vasto. *L'homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; p. 39.

di libertà è causa di problemi nel mondo esterno e di caos nella sfera interiore”<sup>2710</sup>. “La libertà è generosità, si trova in coloro che si danno. Non bisogna cercare di afferrarla. Guardate il prigioniero, il detenuto, il folle: essi ne hanno presa e come di libertà! È per questo che hanno perso quelle che avevano”<sup>2711</sup>.

#### B. Gli ostacoli alla liberazione

La liberazione dell’uomo è ardua, giacché presuppone la vittoria su un certo numero di difficoltà: l’ignoranza, la paura e l’attaccamento. “Innanzitutto, vi è l’ignoranza di noi stessi. Va da sé che non possiamo conoscere la nostra legge interiore se non sappiamo chi siamo, ciò che siamo, da dove veniamo, dove andiamo. Non solo se non lo sappiamo, ma se non lo ricerchiamo nemmeno e se, inoltre, crediamo di sapere tutto questo senza metterlo mai in questione. Allora, saremo legati alle determinazioni che reggono quella parte di natura che scambiamo per il tutto”<sup>2712</sup>. Un uomo tale crederà di essere il proprio corpo e subirà come legge assoluta gli ordini imperativi dei suoi istinti. Qualcun’altro si prenderà per il proprio personaggio sociale o ancora per il proprio pensiero. Ne risulterà necessariamente un timore, un’apprensione inquieta al cospetto della vita, degli altri. La libertà non saprà più come esprimersi, tanto grande sarà la paura che gli istinti non possano più essere appagati, che l’apparenza non mascheri più la triste realtà, che la verità avvampi.

Infine, tre ordini di attaccamento, per il nostro autore, non ci consentirebbero di essere liberi: “l’impedimento, il travolgimento e l’incatenamento sono le tre malattie della libertà”<sup>2713</sup>. La prima schiavitù si mantiene al limite delle mie forze mentre la seconda mi obbliga a farle debordare. “L’impedimento oppone alla libertà il suo muro. Il travolgimento si apre ad essa come una via d’uscita ed è una trappola. (...) Il travolgimento (che si inebri di vino, di collera, di vendetta, d’amore, di giochi, di spettacoli, di eloquenza, di gloria, di panico spaventoso, di sacro orrore, di conquiste, di rivolte o di virtù civiche) ricade su se stesso e nel vuoto”<sup>2714</sup>. “Infine, l’incatenamento è una combinazione dei primi due, in quanto siamo al contempo travolti e costretti da tutto ciò che è abitudine, legge, sistema, articolazione meccanica dell’azione, degli ingranaggi della professione, degli impegni mondani e politici”<sup>2715</sup>. “L’abitudine travolge la nostra azione e le nostre parole nel senso delle cose già fatte e dette, impedendo che l’invenzione, lo slancio, l’atto libero sboccino. L’incatenamento è funzionare e non vivere”<sup>2716</sup>.

#### C. I piani della liberazione

Lanza del Vasto riteneva che l’umano spesso ignorasse i tre piani di cui si compone il suo essere. Ne risulta un’impossibilità logica di trovare l’unità, sinonimo di libertà. “Nell’umano ci sono tre piani, tre registri di leggi che agiscono attraverso il corpo, l’anima, lo spirito. Leggi materiali, in quanto la comunione con la natura è quotidiana, indispensabile e costante. Il suo disimpegno dalla materia è altrettanto quotidiano. L’assorbimento si alterna all’eliminazione di tutto ciò che è assorbito. La vita procede come un nuoto contro corrente nel bel mezzo della materia”<sup>2717</sup>. “Lo spirito vi inserisce una terza direzione, un terzo registro di leggi che sopraggiunge a prolungare ed esaltare le leggi della

---

2710 Lanza del Vasto, *Approches de la vie intérieure*. Denoël, Parigi, 1962; p. 198.

2711 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 227.

2712 Lanza del Vasto. *L’homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; p. 41.

2713 Lanza del Vasto, *Approches de la vie intérieure*. Denoël, Parigi, 1962; p. 199.

2714 Lanza del Vasto, *Principes et préceptes du retour à l’évidence*, Denoël, Parigi, 1945; p. 103.

2715 Lanza del Vasto. *L’homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; p. 43.

2716 Lanza del Vasto, *Principes et préceptes du retour à l’évidence*, Denoël, Parigi, 1945; p. 105.

2717 Lanza del Vasto, *Pour éviter la fin du monde*, Éditions du Rocher, Monaco, 1991; p. 21.

vita (...). *Ma la presenza di questo stesso spirito viene a contrariare e rompere l'andamento abituale della vita animale*"<sup>2718</sup>.

L'umano si presenta come un essere complesso, *"il campo di battaglia di forze contrarie. Se vuole conseguire la libertà, deve prima raggiungere l'unità. Ottenere l'unità vuol dire scivolare da un piano all'altro senza nemmeno accorgersene. Ottenere l'unità è mettere in armonia gli elementi che la compongono, per poi opporsi in blocco a tutto ciò che la circonda. Opporsi, distaccarsi, imporsi e, infine, realizzarsi*"<sup>2719</sup>. *"Uno degli impedimenti alla libertà è (...) essere compressi al tal punto che tutto si scompiglia e si pietrifica*"<sup>2720</sup>. Riprendendo la frase di Gesù *"Conoscete la Verità e la Verità vi farà liberi"*, Lanza precisava che *"la Verità è la conoscenza dell'interiorità, quindi del sé. Se mi conosco, conosco anche la mia intima legge. La realizzerò naturalmente*"<sup>2721</sup>. *"La vera liberazione è quella interiore del nostro vero sé, (...) si tratta di tendere alla liberazione che è un'elevazione per distacco di quegli aspetti secondari e parziali del nostro essere, per la sottomissione, in armonia, di ciò che è inferiore al superiore in noi*"<sup>2722</sup>. Ciò presuppone l'impiego delle tre potenze liberatrici, cioè la forza di Volontà, l'Intelligenza e l'Amore. A questo tema un intero capitolo dell'opera *'Pour éviter la fin du monde'* è stato dedicato.

#### D. Le forze della liberazione

*"Abbiamo definito la libertà come il dispiegarsi dell'essere secondo la propria legge. La prima condizione della libertà è possedere l'essere, ossia la forza. Questa forza, sempre limitata, incontrerà l'ostacolo e il nemico. Essa non si divincolerà dal loro intralcio se non grazie all'intelligenza, la quale, senza fornirle alcun supplemento, ne aumenta indefinitamente l'efficacia, dandole una direzione e i mezzi per superare l'ostacolo e soggiogare il nemico. Tuttavia, nessuna vittoria della forza e dell'intelligenza sulle cose e sulle persone libererà mai il vincitore dall'ostacolo e dai nemici interiori. (...) La vittoria su di sé richiede l'intelligenza interiore, la conoscenza di sé o coscienza. Qui si opera la fusione dell'intelligenza con l'essere (il sé) e ne risulta questa forza nuova, forza d'animo o coraggio, la sola capace di superare i supremi ostacoli che sono l'infelicità, il dolore e la morte. E' liberato solo colui che ha dovuto conquistare e unificare se stesso. (...) La terza forza liberatrice è quella dell'amore. Chi non ama è solo. Tutto solo contro il mondo. Non si spingerà mai più lontano di dove lo portano le sue forze o la sua abilità. Non andrà mai troppo lontano. Ma se amo qualcuno, invece di combatterlo, espanderò allora il mio campo e il suo. Il suo avvolgerà tutto ciò che è mio; il mio tutto ciò che è suo. Avrò dimenticato il mio campo. Potrò triplicarlo, quadruplicarlo e così via*"<sup>2723</sup>.

*"Noi siamo sia relativi, sia relazione, (...).*

*Nulla è slegato.*

*Dio solo è libero, essendo il solo Assoluto.*

*Quanto a noi, ci liberiamo nella misura in cui amiamo*"<sup>2724</sup>.

Ciò ci invita a scoprire il significato spirituale della libertà, piano in cui essa acquista la propria piena dimensione.

---

2718 Lanza del Vasto. *L'homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; p. 38.

2719 Lanza del Vasto, *Approches de la vie intérieure*. Denoël, Parigi, 1962; p. 198.

2720 Lanza del Vasto, *Pour éviter la fin du monde*, Éditions du Rocher, Monaco, 1991; p. 21.

2721 Lanza del Vasto, *Approches de la vie intérieure*. Denoël, Parigi, 1962; p. 203.

2722 Lanza del Vasto. *L'homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; p. 45.

2723 Lanza del Vasto, *Pour éviter la fin du monde*, Éditions du Rocher, Monaco, 1991; pp. 42-43.

2724 Lanza del Vasto, *Principes et préceptes du retour à l'évidence*, Denoël, Parigi, 1945; p. 145.



## E. Lo spirito di liberazione

La *“libertà è un dono di Dio alla natura umana affinché abbia accesso alla liberazione. La liberazione è la permanenza dell’umano sul piano dello Spirito, dove tutto è libero. Ciò non vuol dire che in mancanza della legge, che è ordine e bellezza, essa vi regni sovrana, ma chi la conosce e ne è illuminato, l’ama e la vuole, la fa sua: più la segue, più si libera, più realizza la propria pienezza”*<sup>2725</sup>. La libertà è *“il privilegio più prezioso che Dio ci ha concesso, privilegio insieme pesante e pericoloso, che non ci sottrae più, anche su nostra richiesta. Se anche vi rinunciamo è sempre per una nostra iniziativa e, pertanto, liberamente. Se ci incateniamo, ciò non può essere a Dio, poiché Dio non lo permette. Noi non possiamo incatenarci se non al peccato, alla natura, alla necessità, al demonio. Ma a Dio dobbiamo aderire liberamente. La libertà è l’intervallo fra il piano terreno e il piano spirituale. Sul piano terreno, l’avvicinarsi delle cause e degli effetti è indefettibile, ma chiunque aderisca a Dio oltrepassa l’intervallo ed entra, di conseguenza, nella libertà. La fede è un atto libero dell’intelligenza. Riconoscere la divinità di Gesù Cristo non può essere il risultato di quell’automatismo della nostra facoltà che ci porta a riconoscere che due più due fa quattro o a credere alla presenza di un oggetto duro solo perché ci sbattiamo contro. L’intelligenza che resta legata alle regole della logica, all’impressione dei sensi e al mondo esteriore è incapace di un atto libero, ma subisce l’incatenamento alle cause e agli effetti”*<sup>2726</sup>.

Una tale libertà, vissuta presso il discepolo di Gandhi, è fatta di umiltà e presenza: *“Chi ha visto Vinôbâ conosce il volto della libertà. E’ libero colui che fa ciò che vuole e ama fare ciò che deve, facendolo per amore piuttosto che per dovere. Egli è libero dai desideri, dalle paure, dai problemi, dai rimpianti, dalle preoccupazioni, dall’ambizione, dall’ostentazione, dall’infatuazione. Lì stesso si trova ciò che lo lega con esattezza alle regole e alle discipline che impone a se stesso, alle osservanze che i buoni costumi del suo paese hanno imposto alla sua coscienza da bambino, lo lega ai suoi desideri, alla memoria dei suoi avi e del suo maestro, al servizio della patria e del popolo, alla sorte dei poveri, alla parola data e alla minima promessa fatta, al rispetto degli altri, dei loro beni, della loro opinione, della loro libertà”*<sup>2727</sup>.

*“Tu sei libero di scegliere fra una certa catena d’azione e l’altra rivolta verso un determinato scopo, come pure tra un fine e un altro fine.*

*Ciò non impedisce di essere incantato e finito,*

*Libero è colui che si è disfatto di ogni scopo,*

*Che agisce come non agendo.*

*Che ha per fine la perfezione del fare”*<sup>2728</sup>.

## Paragrafo II. L’uguaglianza

*“L’uguaglianza dei cittadini non esiste né all’inizio, né alla fine, né in alcun momento in nessun regime sedicente popolare. L’uguaglianza sociale resta fittizia, astratta, virtuale. La sola uguaglianza possibile è il pari accesso all’altezza, ma l’altezza stessa implica disuguaglianza. Sopprimere le disuguaglianze strutturali vorrebbe dire appiattare e ridurre tutto all’inerzia”*<sup>2729</sup>. Qualunque sia il modello sociale previsto dall’autore, nessuno apporta vera e piena uguaglianza. Nè

---

2725 Lanza del Vasto, *La montée des âmes vivantes*, Denoël, Parigi, 1968; p. 36.

2726 Lanza del Vasto, *Commentaire de l’Évangile*, Denoël, Parigi, 1951; p. 31.

2727 Lanza del Vasto, *Vinôbâ o il Nuovo Pellegrinaggio*, Jaca Book, Milano, 1980; p. 212.

2728 Lanza del Vasto, *Principes et préceptes du retour à l’évidence*, Denoël, Parigi, 1945; p. 39.

2729 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 246.

la famiglia, né tanto meno la tribù si sottraggono a questa regola. *“Qui la disuguaglianza è all’origine, giacché non si può dire di nessun membro della stessa famiglia che egli è uguale agli altri. La madre non è uguale al padre, né i figli ai genitori, né il cadetto al primogenito. E’ il gioco originario di disuguaglianze indelebili”*<sup>2730</sup>. *“L’uguaglianza non esiste in tribù, non più della disuguaglianza. Qui ognuno ha il suo posto segnato dalla nascita, il che non si presta ad alcuna discussione, pretesa o gelosia, assicurando l’inserimento organico di ciascuno nel tutto, e la circolazione di servizi fra membri non interscambiabili. Laddove non si tenta neppure di misurarsi, non ha senso parlare di uguaglianza o disuguaglianza. Avere successo è occupare il proprio posto, crescere nel proprio essere, non cambiare la situazione”*<sup>2731</sup>. La rivoluzione francese del 1789, che pretese instaurare un nuovo ordine sociale con l’abolizione dei privilegi, generò uno stato di disuguaglianza peggiore del precedente: *“Il popolo in rivolta ottenne l’uguaglianza del diritto e la libertà d’azione. La libertà fu per tutti la via aperta all’arricchimento. Ma il libero concorso al quale tutti hanno parimenti diritto, qualunque sia la loro disuguaglianza di fatto, non è altro che il diritto del più forte”*, evidenziava già Clemenceau in ‘La Mêlée Sociale’, esclamando: *“Fondi di ciotola, amici miei, cercate di farvi crescere delle gambe!”*cit.. I beneficiari di questa prima ‘operazione democratica’ furono i ricchi e la classe dei ricchi. Pertanto, *“la libertà, insieme all’uguaglianza di diritto, aggravano di fatto la disuguaglianza e la rendono meno tollerabile, perché più prossima e più sensibile”*<sup>2732</sup>.

Per il nostro autore, il ricorso eccessivo alla nozione di uguaglianza è foriero di altre conseguenze nefaste: in nome di un uguale diritto alla verità, la volgarizzazione ha esteso la conoscenza dei segreti scientifici a tutti, moltiplicando i rischi all’infinito. Shantidas denunciava tutte le manovre di *“coloro che hanno profanato la scienza e l’hanno prostituita, contrapponendola alla religione, separandola dalla saggezza, stornandola verso fini di lucro e dominazione; costoro hanno venduto i segreti della natura alle imprese industriali e ai governi, rovinando la pace e disonorando la guerra...”*<sup>2733</sup>.

### Paragrafo III. La fratellanza o lo spirito di corpo?

Su quali idee poggia quell’assunto secondo cui i componenti di una determinata società costituiscono una stessa famiglia?

#### I. Il rifiuto delle false motivazioni

Rousseau credette di aver rintracciato il motore della vita sociale ne *“l’alienazione totale di ciascun associato e di tutti i suoi diritti all’intera comunità”*<sup>2734</sup>: Lanza del Vasto non concordava, come già evidenziato, con questo pensiero: *“Né dalla religione, né dalla Scrittura scaturisce il pensiero per cui il dono totale è un prodotto della città”*<sup>2735</sup>. Al contrario, si tratta di *“un diritto primordiale, fuori da ogni convenzione e al di sopra della natura, il fatto che l’uomo preservi per sé la propria parte essenziale, la sua coscienza e la sua anima, in mancanza delle quali non si può parlare di uomo libero e a malapena d’uomo”*<sup>2736</sup>. Questo sacrificio a beneficio della volontà generale è una finzione: essa non è mai esistita. La concezione sviluppata da Rousseau non è connessa al dono totale, il quale

---

2730 Ibidem, p. 178.

2731 Ibidem, p. 245.

2732 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 245.

2733 Ibidem, p. 28.

2734 Ibidem, p. 231.

2735 Ibidem.

2736 Ibidem, p. 231

non può, né deve essere compiuto, secondo il nostro autore, da nessun altro se non da Dio. “*Il sacrificio pagano non è un dono totale, è un simulacro. (...) Esso non è un dono, bensì uno scambio vantaggioso*”<sup>2737</sup>, che trova la sua espressione nei termini del contratto sociale.

Una tale coesione sociale potrebbe essere trovata nella carità (l’amore in azione per il prossimo), poiché “*va da sé che colui che ama, qualunque cosa voglia fare, farà il bene; che non c’è bisogno di usare né la costrizione per sottrarlo all’ingiustizia, né di minacciarlo per inchiodarlo ai suoi doveri; laddove regna la carità, non potrà esserci né dolo, né furto, né violenza, né divisione, né oppressione, né rivolta*”<sup>2738</sup>. Ciononostante, non è sull’amore che si regge la nostra società, poiché è troppo raro e disinteressato per superare qualsiasi fine utilitaristico. Lanza ammoniva che il ‘bene comune’, spesso invocato per giustificare il sacrificio, non può che essere universale per rispondere veramente alla sua definizione. Invocato da un gruppo limitato (e il numero non importa granché), da un popolo che incontra un altro popolo, perde qualsiasi ragion d’essere: “*il bene comune non può perseguirsi a detrimento di nessuno. Si chiama giustizia e carità verso chiunque*”<sup>2739</sup>. Non è nemmeno sul concetto troppo vago di solidarietà che può poggiare l’unità, poiché racchiude due significati contraddittori: la coscienza di appartenere ad una comunità, amando coloro che la costituiscono, e l’obbligo di sostenerla preferendola agli altri gruppi umani. Questa non è la definizione di quella carità che esclude ogni rovescio d’odio, bensì il significato stesso del famigerato ‘spirito di corpo’.

## II. La presentazione dello spirito di corpo

Lo spirito di corpo è il cemento che tiene insieme individui appartenenti ad un gruppo sociale la cui evoluzione spirituale si è degradata. All’amore che legava i membri di una stessa tribù, al giuramento che univa le famiglie intorno al monarca, si trova sostituito nella città democratica e profana questa forma di nazionalismo esasperato. “*Tutto si seccherebbe, cadrebbe in polvere se lo spirito di corpo non vi sussistesse come un residuo di paganesimo snaturato*”<sup>2740</sup>. Per Lanza lo spirito di corpo è “*una passione il cui oggetto principale non è tanto avvicinarsi a coloro che sono dello stesso gruppo, bensì generare un’ostilità collettiva verso gli altri. Non bisogna, quindi, stupirsi se l’amore per la patria’, ad esempio, non obbliga affatto colui che lo professa alla benevolenza e alla beneficenza nei confronti di tutti i suoi compatrioti, ma l’obbliga espressamente a fare la guerra a tutti i nemici della nazione. Questa sottospecie di amore non è motivato dalla necessità di unione, bensì dai bisogni della difesa e dell’attacco. (...) Non basta, quindi, dire che lo spirito di corpo è un amore limitato che ha come suo rivescio l’odio, ma occorre sottolineare che ha da un lato l’odio e dall’altro amore*”<sup>2741</sup>.

Questa sacra unione, che non è né dell’ordine della ragione, né dell’ordine dell’affetto, trova la sua radice negli istinti dell’uomo, in particolare nella violenza collettiva che è il superamento nevrotico di sé e dei propri limiti. “*Lo spirito di corpo è la passione amorosa per la forza del gruppo. (...) Proprio come il coito è il culmine del desiderio carnale, così la guerra è l’esito dello spirito di corpo. L’atto di ammazzare o di morire in battaglia è opera dello spirito di corpo e l’uomo vi trova in effetti l’oblio dei limiti della propria persona, perdendo la coscienza nel punto estremo*

---

2737 Ibidem, p. 232.

2738 Ibidem, p. 234.

2739 *Les sept évidences que personne ne veut voir ou axiomes de la non-violence* (Le sette evidenze che nessuno vuole vedere o assiomi della nonviolenza); p. 7.

2740 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 234.

2741 Ibidem, p. 236.

dell'esaltazione vitale"<sup>2742</sup>. L'orgogliosa soddisfazione di appartenere ad un popolo potente è un'altra conseguenza del nazionalismo. Essa è, per identificazione e proiezione di sé nel gruppo, la maniera più illusoria e inebriante di uscire dalla mediocrità. Giacché rafforza la coesione nazionale, essa è appositamente coltivata dal potere: *"Tutti i regimi si prodigano a nutrire d'eloquenza e ad irrorare di enfasi la vanità pubblica, attraverso la scuola, la stampa, i discorsi, i monumenti, i petardi, i proclami, le bandiere, le sfilate, le commemorazioni e i trionfi"*<sup>2743</sup>. Queste manifestazioni *"danno alla nazione il sentimento della propria forza, (...) poiché il buon cittadino chiede solo di allinearsi al fianco del più forte e, anche se si sbaglia, rende forte colui per il quale opta"*<sup>2744</sup>.

Shantidas riteneva che questa ferocia individuale, seppur trasferita sul piano sociale, non muta. Essa resta un difetto e si aggrava sotto la maschera della buona coscienza e delle false virtù. Il risultato di questo trasferimento è tanto più grave se consideriamo che lo spirito di corpo risulta dalla credenza in una finzione. Per il nostro autore, il corpo sociale non è altro che *"un oggetto fittizio (...), un 'essere ragionevole' creato su nulla, un soffio immaginario"*<sup>2745</sup>. La nazione riveste tutt'al più 'una natura bestiale': essa non rappresenta affatto l'entità sovra-umana che compiacenti presentano i discorsi ufficiali, per cui è vano restaurare con essa una forma nuova dell'eterna idolatria. *"Oggi come ieri lo spirito di corpo genera delle religioni sanguinarie e tenebrose"*<sup>2746</sup>. Tuttavia, l'autore de 'I Quattro Flagelli' distingue l'idolatria primitiva dall'idolatria contemporanea decadente e volgare. Quest'ultima ha sostituito alla magia poetica degli idoli una logica polemica, facente perno sulle idee; alla ricerca di Dio, un rinnegamento furioso dello Spirito; alla grandezza l'ignominia, la bruttezza, la stupidità. Essa non è altro che un *"paganesimo snaturato"*<sup>2747</sup>.

Lo spirito di corpo non è riservato alle sole nazioni. Esso riguarda, a seconda dell'epoca e del luogo, uno dei quattro tipi di consesso sociale potenzialmente detentore di sovranità: famiglia o tribù, setta religiosa, nazione o partito. E' all'interno della nazione che *"lo spirito di corpo si esprime oggi con più violenza e insolenza, laddove ieri era la famiglia e domani, forse, sarà il partito"*<sup>2748</sup>. Il solo modo per purificarsene, senza rinnegare gli affetti naturali, i doveri di gratitudine e le responsabilità di giustizia, è, propone Lanza, amare la patria come si ama la propria famiglia con onore e nonviolenza, a immagine di Gandhi che amò il suo paese senza disprezzare nessuno dei suoi nemici. *"Esiste un amore per la patria che deriva dalla pietà filiale, dalla fedeltà, dal sentimento poetico, senza alcuna relazione con la passione sanguinaria e fanatica (...). Si può persino combattere e morire per la patria senza provare odio verso nessuno, come fece Gandhi"*<sup>2749</sup>. Amare la propria patria, sì; ma è ancora possibile per coloro che non si riconoscono più nel 'paese del padre'? E' ancora possibile per quanti non costituiscono più nulla se non delle 'masse', catturate da due 'blocchi' opposti?

## Sezione II: Analisi globale

---

2742 Ibidem.

2743 Ibidem, p. 237.

2744 Ibidem, p. 256.

2745 Ibidem, p. 238.

2746 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 240.

2747 Ibidem, p. 241.

2748 Ibidem, p. 242.

2749 Nouvelles de l'Arche, 17° anno, febbraio 1969, p. 69.

Come si presentava a Lanza del Vasto, pensatore politico, il mondo occidentale, la ‘vecchia civiltà’ in mezzo alla quale egli viveva? Può credere ancora al suo futuro senza le trasformazioni profonde che gli impone il suo destino e che reclamano a gran voce le più giovani generazioni? Che dire della battaglia che conducono, a un livello più alto, gli stati liberali e quelli socialisti? Le loro ideologie e i loro modelli di società sono irriducibili a tal punto che un odio reciproco può essere mantenuto? E’ a queste domande che Shantidas prova a dare una risposta.

## Paragrafo 1: La crisi dell’Occidente

### I. L’Occidente cristiano

Tutte le critiche che l’autore di ‘Pellegrinaggio alle Sorgenti’ muove ai concetti di possesso e di potenza si rivolgono in effetti alla civiltà occidentale contemporanea e alle sue realizzazioni. “*E’ l’Occidente cristiano che perpetua il sacrilegio, coloro per i quali il Cristo ha sparso il proprio sangue al fine di mondarli dal peccato originale sono gli stessi che rinnegano il Salvatore, rinunciano alla missione di predicare la salvezza, per assumere quella contraria di asservirsi al mondo e devastare la natura; sono loro che finiscono per ascoltare Satana con ardore e abboccano alla sua esca*”<sup>2750</sup>: diventare come dei. Sacrificando agli idoli o pensando di essere sufficienti a se stessi, i cristiani hanno abbandonato il senso del loro destino. “*Dove sono i cristiani e cosa fanno, cosa hanno fatto per la difesa dei poveri e l’emancipazione degli oppressi? Perché la rivoluzione si compie senza di loro? Ah! Può essere perché vale per loro il divieto di versare il sangue? Eppure ne versano, senza misura e senza riserva, sebbene sia nell’altro campo che si trovano. Ah? Ma perché, perché la rivoluzione si fa contro di loro? Perché i difensori dei poveri odiano questi ultimi più degli altri nemici?*”<sup>2751</sup>.

Affinché gli operai non fossero più sottoposti a salari da fame, alle giornate di sedici ore, condannati al tugurio e alla sporcizia, all’abbandono nella malattia, nella vecchiaia, nella disoccupazione, è stato necessario che un’altra forza si levasse. E’ stato necessario, per Lanza del Vasto, che i marxisti assumessero il ruolo che anche i cristiani avrebbero dovuto ricoprire. “*Tutta la forza di questa filosofia della rivolta (il marxismo), tutto il suo impeto è la debolezza dei suoi avversari (i cristiani), tutta la sua verità sono le loro menzogne, il loro attaccamento ai beni materiali, il loro compromesso con la ricchezza, il potere, la scienza, la meccanica, in breve il loro materialismo aggravato dall’ipocrisia*”<sup>2752</sup>.

Sul piano individuale, il bilancio che traccia Shantidas è tanto severo quanto per la cristianità: “*Se dovessimo definire l’uomo bianco, diremmo: è l’eroe pagano appena battezzato. Ciò complica il suo destino e aggrava la sua tragedia*”<sup>2753</sup>. In effetti, se anche il battesimo è stato ricevuto troppo presto o troppo in fretta, nulla nella propria condotta, nei propri sentimenti, nella civiltà che ne scaturisce, nulla permette di pensare che esso renda qualcuno diverso da quanti non lo hanno ricevuto. “*Questo battesimo, potere divino sepolto nella sua essenza, non può dimorarvi inoperante. Infatti, bisogna ormai o che il battezzato si salvi o che si renda doppiamente colpevole*”<sup>2754</sup>. Si renderà colpevole e in mille modi farà di questa terra non il Regno dei Cieli, vivibile nel proprio cuore e insieme ai suoi fratelli, ma un inizio di inferno. “*Ah! Piacque a Dio che fossero pagani quelli per cui niente è*

---

2750 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 29.

2751 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 148.

2752 Ibidem, p. 151.

2753 Ibidem, p. 287.

2754 Ibidem.

*abbastanza impuro e maleodorante da tapparsi il naso, nulla è abbastanza sacro per tenerli a distanza, i 'tocca-tutto' che frugano ovunque, che rivoltano tutto, che corrompono e degradano tutto, che sfruttano tutto, le cose e le persone, che maneggiano nel cielo e nel microbo, che rompono qualunque cosa!*"<sup>2755</sup>. *"Codardia, menzogna, avarizia è la tua strategia, la tua politica, la tua tecnica! Eroe mancato, paladino economico, cristiano fallito! E' questo che fa la tua peculiare bruttezza, oh Uomo-Grigio!"*<sup>2756</sup>. Una tale degradazione persistente della vocazione umanitaria di molte generazioni cristiane, doveva per logica condurre a un sussulto di contestazione e di negazione presso coloro che non erano ancora integrati nella 'società dell'inutile', i giovani.

## II. La rivolta dei figli

Il maggio del '68 sorprese tutti: gli uomini politici, gli insegnanti, gli amministratori e gli studenti stessi. Fu questa la prima osservazione di Lanza alcuni mesi dopo quelle calde giornate. Egli ricordò gli scioperi operai 'dalle rivendicazioni inopportune' e si soffermò sulla violenza, scrivendo: *"la violenza è sempre efficace, ma quasi sempre ottiene l'esatto contrario di ciò che si è prefissa. Ogni sasso lanciato contro i caschi della polizia era un bollettino in più a favore di un governo forte e di un regime poliziesco"*<sup>2757</sup>. Shantidas rigettava l'interpretazione di quanti ritengono che il finanziamento e la direzione provenivano da un'internazionale della sovversione, giacché *"per rompere dei vetri, ribaltare automobili, mettere a fuoco cassonetti e farsi manganellare, non c'è alcun bisogno né di direttive, né di finanziamenti"*<sup>2758</sup>; si interrogava, inoltre, sui motivi profondi di questo 'baccano da studenti', di questa 'rivolta inaudita'.

I motivi politici gli sembravano confusi e contraddittori. *"Li abbiamo visti agitare delle bandiere rosse e delle bandiere nere"*<sup>2759</sup>. *"Prima di tutto, bisogna scegliere l'uno o l'altro (...). Non è un buon segno per un movimento non poter trovare il proprio simbolo. Questa contraddizione dei segni mostra che si è concordi nella negazione, ma che si discuterà se sarà opportuno acconsentire a qualunque cosa o meno"*<sup>2760</sup>. Questa contraddizione non è affatto strana se si esce dall'infanzia, ma costituisce un ostacolo difficile da superare per chi vuole creare una società nuova. Volevano essi una società nuova? Lanza del Vasto era dell'avviso che quanto meno non volessero più quella in cui erano cresciuti: società dello spettacolo, dalle prospettive così poco soddisfacenti da indurre al disgusto. Tuttavia, operarono questa critica senza un metodo: *"E' con quel che avevano di più nobile che gli studenti hanno detto no! No al gioco del profitto e delle comodità, no! A tutte le menzogne politiche e morali, (...) ma è con ciò che avevano di più problematico che dicevano sì: sì a qualunque cosa! Sì al nulla!"*<sup>2761</sup>.

Le conquiste delle riforme universitarie ottenute sembrarono soddisfacenti: partecipazione e cogestione, ma *"non è detto che fossero il fine dell'insurrezione. Sembra anzi che quanti li reclamassero con più violenza furono gli stessi a respingerli e sabotarli non appena li ebbero ottenuti"*<sup>2762</sup>. A parte coloro per i quali la rivoluzione è un fine in sé, pare che questa agitazione esaurisse le sue fonti nell'antica contestazione che *"infiamma o cova dappertutto nel nostro mondo*

---

2755 Ibidem, p. 291.

2756 Ibidem, p. 294.

2757 Lanza del Vasto. *L'homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; p. 10.

2758 Lanza del Vasto. *L'homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; p. 11.

2759 Ibidem, p. 10.

2760 Intervista di Lanza del Vasto con Jean-Claude Frère, *Le Nouveau Planète* n°2, ottobre-novembre 1968.

2761 Lanza del Vasto. *L'homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; p. 11.

2762 Ibidem, p. 12.

*libero, nelle famiglie, a scuola, nella stessa Chiesa, nel foro interiore” e che “si espande da una parte all’altra dell’oceano fino a raggiungere paesi tanto diversi quanto la Svizzera e il Messico”*<sup>2763</sup>.

Qual era questa contestazione dall’ampiezza così estesa da sembrare la prima del suo genere nella storia? Qual è quella rivolta che mette in questione tutti i legami di subordinazione, al punto che qualsiasi società che somiglia alla nostra sembra destinata allo stesso rifiuto? È per Lanza del Vasto quella dei figli contro il padre. E’ il rifiuto del rapporto discordante fra la testa e le membra. E’ il rifiuto dell’assenza di autorità. Gli studenti, in effetti, negando il potere nelle nostre società, dimostravano la massima ammirazione per le guide di vari paesi dittatoriali e totalitari. Stati in cui la rivolta si fa, come in Cina, a favore del titolare della sovranità, non contro di lui. “*Bisogna concludere da queste evidenze che la rivolta non derivava dall’eccesso di autorità, bensì dal suo allentamento. Dal discredito che meritano il padre assente o pigro, il maestro indulgente o timido, il capo senza decoro, senza autorevolezza, senza dignità, che lascia passare tutto per mostrarsi amabile, in buona sostanza dal rammollimento generale del concetto stesso di autorità*”<sup>2764</sup>. A tal proposito, Shantidas ricordava incessantemente che la libertà non può procedere senza autocontrollo, cioè senza obbedienza.

## Paragrafo II. I due blocchi

Esaminando lo stato delle relazioni internazionali al momento della redazione de ‘I Quattro Flagelli’, Lanza del Vasto elaborò alcune constatazioni a partire dalla somiglianza e dall’opposizione di due fra i più potenti stati al mondo, gli Stati Uniti d’America e l’Unione delle Repubbliche Socialiste Sovietiche, includendo gli stati che rientrano nell’una o nell’altra zona di influenza. La Cina e gli Stati del cosiddetto ‘Terzo Mondo’ non si erano ancora rivelati come potenza sulla scena internazionale del ‘59, data della prima edizione. Shantidas avrebbe notato, a partire dalla seconda edizione apparsa nel 1971, che “*un terzo (blocco) è sorto dopo che queste linee furono tracciate, per ritardarne lo scontro*”<sup>2765</sup>.

### I. L’antagonismo delle identità

Il mondo, procedendo per unificazioni progressive, ha conosciuto quella più irriducibile, ossia la bipartizione. Due grandi Stati designati come ‘blocchi’ e nominati con degli acronimi. Due immensi popoli ridotti a ‘masse’. Benché sostenessero ideologie differenti, queste due potenze colpivano la comunità internazionale per la loro somiglianza. Disumane, esse sembravano “*due grandi macchine dirette l’una contro l’altra e pronte a schiacciare tutti indifferente*”<sup>2766</sup>. Entrambe sono state generate da una rivoluzione sanguinosa e si reggono sulla menzogna e sulla violenza. “*La prima delle verità forzate o menzogne da parte dell’uno o dell’altro regime, è negare la violenza fondante e pretendersi pacifici*”<sup>2767</sup>. Nei due blocchi l’irreligione è palese, anche se si nasconde dietro un concordato o una reputazione di civiltà cristiana. “*Nondimeno, il materialismo è la religione di stato del secondo blocco, mentre è la credenza dominante nel primo. (...) A qualsiasi verità cristiana, la scienza e la meccanica oppongono una contro-verità*”<sup>2768</sup>. Il regime liberale è smascherato dalla sua

---

2763 Ibidem, p. 13.

2764 Ibidem, p. 14.

2765 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 273.

2766 Ibidem.

2767 Lanza del Vasto, *Prefazione*, in: Krishôrlâl Mashrouwala, *Gandhi e Marx*, Denoël, Parigi, 1957; p. 11.

2768 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 274.

ipocrisia e dalle innumerevoli atrocità che ha commesso nel mondo; il regime socialista per il suo cinismo. Esso “*deve una parte del suo successo al fatto che denuncia l’ipocrisia da falso devoto del suo rivale. Si presenta, quindi, come cinicamente militare, amorale, irreligioso e violento; ciò lo induce a presentarsi come esente da menzogna, ma questa è una menzogna in più*”<sup>2769</sup>.

Infatti, sebbene sia esso a individuare gli scandali finanziari, politici, coloniali, a reclamare l’abolizione degli abusi, l’unione dei lavoratori e la liberazione dei popoli, è anche, in fin dei conti, lo stesso regime che, sbarazzatosi dei suoi nemici, “*diventa iniquo, brutale, crudele, freddo, perfido, bugiardo, implacabile, spietato, inumano*”<sup>2770</sup>. Il risultato, simile nei fatti, è dedotto da Lanza del Vasto dalla filiazione che unisce la dottrina socialista alla dottrina liberale. “*Non c’è nulla di originale nel secondo blocco. Niente che non sia stato pensato punto per punto, espresso, provato, elaborato in seno al primo*”<sup>2771</sup>. La somiglianza si spiega anche per la legge della storia, la quale vuole che, attraverso la logica del combattimento, i regimi diventino sempre più simili. Essi prendono le armi del loro avversario, quindi la sua forza e i suoi difetti.

Lanza del Vasto trae un esempio dalla seconda guerra mondiale, che così analizzava nell’autunno del 1944: “*E’ a causa del controllo dello stato sulle imprese private, della centralizzazione, meccanizzazione e mobilitazione di tutte le forze e risorse del paese, è per effetto di questo segno distintivo del sistema comunista che i fascisti si sono opposti ai soviet. E’ l’esaltazione patriottica, caratteristica del fascismo, che ha spinto a invadere ingiustamente la Russia, nonché per effetto di questa stessa esaltazione risvegliata fra i russi in perfetta opposizione rispetto ai principi della Terza Internazionale, che le truppe sovietiche hanno trovato lo slancio necessario per cacciare i tedeschi e invadere i territori vicini*”<sup>2772</sup>. “*Perciò colui che si impegna e si esalta nel sostegno al regime borghese lavora per l’ascesa dell’altro*”<sup>2773</sup>.

## II. L’interpenetrazione delle inimicizie

Un altro tratto comune rilevato è l’interpenetrazione dell’inimicizia: “*In ciascuno dei blocchi, delle ampie fasce di popolazione (classi e nazioni intere) ripongono tutta la loro speranza nella vittoria del blocco avversario, disposte ad accogliere la sconfitta come una liberazione*”<sup>2774</sup>. Ciò dimostra che l’unità non è assicurata dall’eventuale vittoria di uno dei due regimi: “*se uno dei due regimi avesse ragione sull’altro e lo sconfiggesse, si dividerebbe ben presto in due, poiché la forza di coesione di ciascuno è la loro opposizione*”<sup>2775</sup>. La rivalità, fondamento dello spirito di corpo, si ritrova qui riassunta in tutte le sue conseguenze, saldando le popolazioni avversarie. Uno degli slogan marxisti, a tal proposito, sollevava un interrogativo rilevante:

“*Lavoratori del mondo intero, unitevi!*

*Ecco ciò che è buono e bello. Ma dite!*

*Unitevi con...?*

*Unitevi per...?*

*Unitevi contro...? Sta qui tutta la differenza fra l’amore e la disunione, fra la pace e la discordia. Tutti gli eserciti si radunano per battersi e tutte le bande per derubare. L’unione ‘per la lotta delle*

---

2769 Ibidem, p. 275.

2770 Ibidem, p. 152.

2771 Ibidem, p. 275.

2772 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 263.

2773 Ibidem, p. 276.

2774 Lanza del Vasto, *Prefazione*, in: Krishôrlâl Mashrouwala, *Gandhi e Marx*, Denoël, Parigi, 1957; p. 13.

2775 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 277.



*classi' non ha niente a che fare con l'amore, tanto meno con la pace. La rivalità è qui principio e fondamento*"<sup>2776</sup>.

### III. Il conflitto e la sua vanità

Una tale deduzione attenuava per Shantidas qualsiasi appiglio ideologico a giustificazione dell'opposizione. *"Non si tratta, come si crede spesso, di due dottrine, di due convinzioni, di due religioni che si affrontano, ma di due fazioni di furbi potenti che si disputano l'egemonia con tenacia. Il conflitto è, quindi, senza sostanza, senza fine, senza vittoria possibile, senza significato. Una sanguinosa assurdità"*<sup>2777</sup>. Conflitto vano a tal punto che sul piano economico entrambi gli Stati conducono a modelli di società molto simili: *"I comunisti denunciano il nesso necessario tra la violenza e la ricchezza, ma per ricchezza essi intendono il capitale privato e si rifiutano di riconoscere la stessa connessione con il capitale di stato nelle mani di una dittatura"*<sup>2778</sup>. Eppure, *"il comunismo è un capitalismo di stato' si dice. Formula giusta e comprovata dall'esperienza"*<sup>2779</sup>. Ciò porta ad una potenza raddoppiata nelle mani delle autorità, accrescendo l'ingiustizia e il pericolo che già comportava la concentrazione delle ricchezze nelle mani di un privato. *"D'altra parte, un capitale non è mai del tutto privato. Da quando è stato impiegato in un'impresa, tutti coloro che vi prendono parte ne traggono profitti e acquistano dei diritti, a vari livelli"*<sup>2780</sup>. Certamente *"in un paese capitalista lo stato sostiene, rimpingua e infine assume su di sé tutti i più grandi affari: ciò si chiama nazionalizzazione e non cambia per niente la vita del paese"*<sup>2781</sup>. Ciò non risolve, riteneva Lanza, i gravi problemi che affronta l'individuo dell'uno o dell'altro regime, poiché *"né la natura dell'affare, né la sorte dei lavoratori è cambiata. Ciò dimostra che quando questo cambiamento esige laghi di sangue, esso è versato in pura perdita"*<sup>2782</sup>.

### IV. La scelta

Nessuno dei due regimi è in assoluto preferibile all'altro, poiché *"scappare dalla schiavitù dei proprietari e dei padroni per cadere nelle mani dello stato e negli ingranaggi di una gigantesca macchina sociale, per quanto ben fatta, non vuol dire liberarsi, bensì cadere dalla padella alla brace"*<sup>2783</sup>. *"Fra questi due mali, abbiamo libertà di scelta? E se invece ci arrogassimo la libertà di non scegliere nessuno dei due?!"*<sup>2784</sup>. Shantidas ammetteva, comunque, che la società liberale contemporanea presenta un vantaggio rispetto alle realtà politiche socialiste: questo *"regime è senza dubbio più umano degli altri"*<sup>2785</sup>. *"Non amo il regime liberale. Ma gli riconosco almeno questo: l'immenso vantaggio di poter affermare che lo detesto, di poter combatterlo e, ciononostante, continuare a vivere"*<sup>2786</sup>.

---

2776 Ibidem, p. 279.

2777 Ibidem, p. 278.

2778 Lanza del Vasto, *Vinôbâ o il Nuovo Pellegrinaggio*, Jaca Book, Milano, 1980; p. 194.

2779 Lanza del Vasto, *Prefazione*, in: Krishôrlâl Mashrouwala, *Gandhi e Marx*, Denoël, Parigi, 1957; p. 16.

2780 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 277.

2781 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 133.

2782 Ibidem, p. 278.

2783 Nouvelles de l'Arche, 8° anno, novembre 1959, p. 23.

2784 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 279.

2785 *Les sept évidences que personne ne veut voir ou axiomes de la non-violence* (Le sette evidenze che nessuno vuole vedere o assiomi della nonviolenza); p. 8.

2786 Intervista con Georges Didier, in 'Alternatives Nonviolentes', n° 8, primo trimestre 1975.

## Conclusione: Relativismo e Conversione

Dopo questa serie di considerazioni su Stato, potere e regimi politici, soffermiamoci ora su altri due elementi di riflessione. Il primo concerne la natura imperfetta di qualsiasi modello di organizzazione della vita sociale, il secondo la conclusione logica che può scaturirne: il desiderio di rompere con la società.

### Paragrafo 1: I limiti di ciascun regime politico

Prendendo le mosse da un'argomentazione teologica, Lanza del Vasto si asteneva dal vedere nell'ascesa di un qualsiasi regime il modello definitivo e perfetto, atto a risolvere tutte le questioni degli uomini del nostro tempo. La democrazia integrale di fatto non esiste, poiché in ogni società si ritrovano “*dominatori e dominati*”<sup>2787</sup>. Il suo discorso seguiva questo filo: “*Si suol dire che l'opzione politica è lasciata al libero arbitrio di ogni cristiano, visto che il Vangelo non indica alcuna preferenza. Ed è vero: vi cercheremmo invano la nostra direzione a destra o a sinistra. Ma questa assenza di direzione sembra già di per sé un avvertimento contro le divisioni che creano le passioni della politica o la lotta dei partiti per impadronirsi del potere, nonchè contro le illusioni sul bene che seguirebbe alla vittoria dell'uno o dell'altro*”<sup>2788</sup>. “*Si, però – constatava il fondatore dell'Arca – non c'è concessione, né fuga possibile, né scelta. Non esiste per il 'mondo libero' la scelta di non scegliere. Chiunque decidesse di restare neutro, si vedrebbe preso fra l'incudine e il martello.*

- *Va bene, perciò - aggiunge – abbiamo scelto di combattere.*

- *Contro quale dei due?*

- *Contro tutti e due.*

- *Con quale forza?*

- *Con la terza forza (...), la forza dello Spirito 'la cui arma è la Nonviolenza'”*<sup>2789</sup>.

Questa battaglia non si sostanzierà da subito nella proposta ideologica di nuove strutture, poiché essa è da portare avanti tanto nel cuore dell'uomo, quanto nella società. In effetti, “*gli uomini giusti, caritatevoli, attraverso sforzi isolati e congiunti, sanno scongiurare l'infermità comune di ogni società umana. In altri termini, è nell'anima dell'uomo che lavora la Grazia e soffia lo Spirito, ed è l'uomo che corregge e ripara le istituzioni, non queste che elevano l'uomo o lo salvano*”<sup>2790</sup>.

Il nostro autore giunge così a precisare quella che deve essere la battaglia da condurre oggi, contro il regime in cui viviamo, senza alcuna proiezione di un ideale politico nell'avvenire: “*Non è ragionevole, né coraggioso rifiutare il regime che emergerà, anche se deve chiamarsi tirannia e se abbiamo delle buone ragioni per detestare questo nome. Non è il regime, né quello, né un altro, che deve liberarci, non è un insieme di condizioni e di leggi che deve essere libero, ma dobbiamo noi stessi esserlo e a tal fine dovremo senz'altro, in ogni caso, divincolarci da queste condizioni e da queste leggi, da questo regime e da questo mondo (il che non vuol dire suicidarsi, né mettersi da parte). La cosa del tutto ignobile è provare a calcolare quale sarà il regime di domani, un'oligarchia del denaro o la dittatura del proletariato, e cercare di puntare sul cavallo vincente. Ciò che sembra persino imbecille è fare del regime che non è il nostro o uno spaventapasseri immaginario, o un*

---

2787 Lanza del Vasto, *Pour éviter la fin du monde*, Éditions du Rocher, Monaco, 1991; p. 25.

2788 Lanza del Vasto. *L'homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; p. 166.

2789 Lanza del Vasto, *Prefazione*, in: Krishôrlâl Mashrouwala, *Gandhi e Marx*, Denoël, Parigi, 1957; p. 19.

2790 Lanza del Vasto. *L'homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; p. 170.

*paradiso pubblicitario*”<sup>2791</sup>. D'altronde, “*non esiste un regime tanto buono che la malizia degli uomini non possa rendere peggiore del più cattivo; non ne esiste uno tanto cattivo in cui la bontà non possa annullare tutte le tare*”<sup>2792</sup>. Ciononostante, bisogna denunciare l'ingiustizia e i flagelli, lottare contro di essi attraverso l'azione diretta nonviolenta, senza temere all'occorrenza di infrangere la legge apertamente. Bisogna farlo ora, fin tanto che è ancora possibile, giacché “*è per non essersene avvalsi quando era ancora relativamente facile che meritiamo di cadere nella servitù e di subire la dittatura*”<sup>2793</sup>.

## Paragrafo II. Bisogna fuggire dalla società?

Dal momento che nessun regime esistente sembra oggi consentire agli individui di gustare un maggiore benessere individuale e collettivo, non conviene allora forse uscire da questa civiltà, tentando di ritrovare quella condizione primordiale in cui, secondo Rousseau, l'umano è naturalmente buono? Contrariamente a ciò che le apparenze potrebbero indurre a pensare, il fondatore delle comunità autarchiche dell'Arca non invitava affatto i suoi lettori ad allontanarsi dalla società con un'atto semplicistico: “*Naturismo, nudismo e altri -ismi sono fughe e rifiuti inutili e illusori: il peccato del mondo lo portiamo con noi e non nelle tasche dei nostri indumenti. Andar via dalla città non ci convertirà*”<sup>2794</sup>. “*L'errore del naturismo, di colui che guarda alla società in quanto falsa e malvagia e si sforza di rigettarla in blocco, così come dei riformatori che cercano degli arrangiamenti politici ed economici parziali, è voler risolvere i problemi sul loro stesso piano. Né la vera causa, né la buona soluzione si trovano su quel piano. Risolvere un problema o un conflitto significa elevarsi ed elevare le persone su di un piano in cui il problema non si pone più*”<sup>2795</sup>. Questo piano, per Lanza, coincide con la conversione, alla quale ci chiamano la Bibbia e le altre grandi tradizioni religiose. Conversione individuale, ma anche conversione comunitaria nel senso che è dato dall'etimologia stessa della parola, di un rivolgimento, un ritorno all'indietro.

Questa conversione presuppone una semplificazione, una scoperta di sé in vista della quale ci si prepara a lungo. Essa presuppone anche la ricerca comune di un nuovo modo di vivere in natura, più evangelico. Su questo piano il ritorno all'indietro deve essere compreso non come il desiderio di “*risalire a un determinato tempo della storia, poiché tutti i tempi della storia sono dei tempi orribili, tanto orribili quanto il tempo presente*”, ma come la volontà “*di ricostituire il senso della storia, di ritornare al Principio, a Dio*”<sup>2796</sup>. All'inversione comunitaria la storia stessa ci conduce, visto che, per Shantidas, essa non è altro che una successione di cicli, che riconduce ogni civiltà al suo punto di partenza. “*Il passaggio dalla condizione selvaggia alla civiltà è seguito dal rapido ritorno alla prima. Ma ci sono due modi per tornare indietro:*

*Quando tutto è crollato, quando tutto è bruciato, ci si ritrova sulla nuda terra. Si tratta allora di arrangiarsi come l'uomo delle caverne. A meno che non si sia del tutto corrotti, marci, rammolliti dalla propria civiltà, è possibile sopravvivere, rialzarsi e ricominciare.*

---

2791 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 262.

2792 Ibidem, p. 260.

2793 *Les sept évidences que personne ne veut voir ou axiomes de la non-violence* (Le sette evidenze che nessuno vuole vedere o assiomi della nonviolenza); p. 8.

2794 *Nouvelles de l'Arche*, 19° anno, aprile 1971, p. 99.

2795 *Nouvelles de l'Arche*, 19° anno, aprile 1971, p. 99.

2796 Lanza del Vasto, *Pour éviter la fin du monde*, Éditions du Rocher, Monaco, 1991; p. 132.

*Si può, tuttavia, tornare indietro spinti dalla saggezza, senza catastrofi. Un ritorno massivo all'indietro potrebbe anzi evitare la catastrofe, un grande sforzo generale di semplificazione, di obbedienza alla natura, questa natura che abbiamo costantemente violentato in noi e intorno a noi. Un ritorno a Dio*<sup>2797</sup>.

A coloro che intendono lasciare le strutture sociali abituali e seguire la conversione (poiché “è possibile che la conversione ci induca a lasciare la città alla ricerca di una vita semplice e sana”<sup>2798</sup>), Lanza del Vasto ammonisce che siano rispettate tre condizioni preliminari a qualsiasi rottura:

*“Innanzitutto la libertà: bisogna trovarsi liberi da debiti, da incarichi, da doveri, e la nostra liberazione non può verificarsi a detrimento altrui. Inoltre, la capacità di uscire dai sentieri già battuti senza cadere nelle aberrazioni. Non è sufficiente lasciare ciò che è detestabile, ma bisogna amare con fervore e concepire chiaramente la direzione verso cui si procede. Infine, è necessario non essere soli – anche quando si sceglie la solitudine – per non seccarsi come il ramo tagliato, per realizzare la città di Dio secondo l'ordine della carità e della giustizia e quest'ordine esige che si sia in molti”*<sup>2799</sup>. Costruire insieme una città nuova dopo la rinuncia ad affiliarsi alle seduzioni dell'una o dell'altra grande ideologia, quando si sviluppa un'analisi critica nei confronti delle strutture industriali e statali attuali, non è forse una scommessa? Soprattutto quando si definisce questa città come ‘città di Dio’? Lanza del Vasto proponeva a noi tutti di rivolgere uno sguardo nuovo su tutto. Ci invitava a scoprire l'insegnamento della Bibbia e di tutte le Grandi Tradizioni Spirituali sul nostro mondo, sui mezzi non-violenti per uscire da una logica infernale, sulla possibilità di vivere qui ed ora il Regno di Dio.

## SECONDA PARTE: GENESI DEI FLAGELLI E LIBERAZIONE

Se per Lanza del Vasto le due grandi teorie politiche che frammentano il mondo industriale sono incapaci di assicurare la felicità di ognuno, se i diversi regimi politici già sperimentati non hanno avuto successo, è perché le cause reali delle sofferenze contemporanee non sono state rimosse, né è stata trovata una strategia sociale per risolverle. Le comunità non-violente dell'Arca sono sempre apparse, da questa prospettiva, come una nuova speranza di vita.

### Titolo I: Inversione e Conversione

Qual è per il fondatore dell'Arca la matrice esplicativa che consentirebbe di comprendere meglio la storia umana? La sua spiegazione risulta essenzialmente religiosa, ma quali sono i mezzi possibili affinché si realizzi senza violenza una società più giusta? Sono questi i due maggiori interrogativi a cui occorre ricercare una risposta.

### Capitolo 1: Il peccato originale

La lettura che Lanza del Vasto ci propone della storia si basa sulla perdita della conoscenza essenziale e sulle conseguenze che ne risultano.

### Sezione I: La Conoscenza e la Storia

---

2797 Ibidem.

2798 Nouvelles de l'Arche, 19° anno, aprile 1971, p. 99.

2799 Lanza del Vasto. *L'homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; p. 187.

Si tratta di prendere coscienza del valore delle verità tradizionali che si riferiscono all'orgoglio umano nei confronti di Dio, l'origine di tutti i mali che colpiscono il nostro mondo.

### Paragrafo 1: L'origine dei flagelli

La nostra civiltà e tutte quelle che l'hanno preceduta producono ogni sorta di beni: monumenti, istituzioni, talvolta ammirevoli. Eppure è innegabile che esse conducono anche a tutti i tipi di flagelli: la miseria, la schiavitù, la guerra, la rivoluzione. Sin dall'antichità, in Occidente almeno, i filosofi, poi con essi i sociologi e gli economisti, si sono arrovellati per trovare le ragioni dei mali del nostro tempo. Per Marx tutta la nostra miseria verrebbe dalla disuguaglianza delle fortune e dallo spirito di lucro. Voltaire, dal canto suo, vedeva tutto il male nella superstizione. Montesquieu nel dispotismo. Rousseau nella civiltà stessa. Altri pensatori hanno attribuito tutto il male alle costrizioni della morale sul sesso oppure al sovrappopolamento, o ancora al denaro o all'intolleranza religiosa.

Lanza del Vasto considerava che tutte queste prospettive sono in parte vere, ma che il limite della verità di ciascuna si trova nella verità delle altre. A suo dire il male è di un'altra natura. Si trova spiegato nelle prime pagine della Bibbia, in un dogma religioso difficilmente traducibile e che poche persone comprendono: un dogma noto come 'peccato originale'.

Le spiegazioni che rintracciava in questa verità rivelata non gli erano offerte soltanto dalla sua fede, ma anche da tutte le altre tradizioni religiose, le quali indicano come i mali umani derivano primariamente dalla collera di Dio. Analisi evidentemente stupefacente per un mondo che Lanza del Vasto considerava soddisfatto di sé, che si glorifica, si giustifica e rigetta qualsiasi fondamento religioso come proprio riferimento storico.

Come comprendere allora tutte le sofferenze che colpiscono questo nostro mondo, anche se la maggior parte delle persone rispettano le regole del gioco, mentre le minoranze che violano le convenzioni e le convenienze sono alla fine punite? *“E' qui il caso di rilevare con forza che la morale non condanna gli abusi, ai quali sia i buoni, sia i malvagi si dedicano al meglio, che tutti ammettono e approvano, di cui si approfittano in maniera confusa”*<sup>2800</sup>. E', quindi, per una logica conseguenza che i flagelli si abbattono su tutti.

La morale non può condannare questi abusi, giacché essa stessa è il prodotto della nostra società. Le più grandi virtù li lasciano persistere, fino a diventare esse stesse la forza di questi mali. Per convincersene, basta guardare ad esempio alla vita di Einstein, il quale, dopo aver messo al servizio tutte le risorse della propria intelligenza, si rese conto che il frutto del suo lavoro conduceva alla bomba atomica, uno dei più grandi orrori della modernità. Secondo Lanza del Vasto soltanto la religione è in grado di mostrarci la causa di queste sofferenze, in quanto chiama gli abusi con il loro vero nome: peccato.

Per comprendere tutto bisogna ritornare ancora più indietro, a quel peccato fondamentale e impersonale raccontato nel libro della Genesi (II, 16-17; III). La proposizione è semplice, ma difficile da interpretare. Il male consiste nell'aver mangiato il frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male. *“Mangiare vuol dire - per il nostro autore - prendere e degradare per ridurre a sé, per incorporare. Il frutto significa il godimento e il profitto. Il peccato è stato, quindi, aver tirato a sé e degradato la conoscenza per il godimento e il profitto”*<sup>2801</sup>.

Altrove, egli ci spiega come il peccato originale sia: *“Spirito di lucro, di godimento e di orgoglio, spirito di dominazione, rivalità e violenza. Tutti gli uomini sono peccatori, nel senso che sono mossi nella loro vita privata e sociale da queste tre tendenze, tanto i buoni quanto i cattivi, i giusti e gli*

---

2800 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 12.

2801 Ibidem, p. 13.

*ingiusti: i primi secondo le regole del gioco in vigore nell'epoca, alias morale, i cattivi ingannando o violando le convenzioni e le convenienze. Dalla confusione universale, provocato dal dispiegamento interconnesso di queste tre cause, non scaturisce soltanto il male, ma, secondo la forte e sottile espressione biblica, il 'Bene ed il Male'”<sup>2802</sup>.*

Tuttavia, per comprendere meglio è necessario concentrarsi ancora un po' su ciò che Lanza chiamava *“un racconto che i troppo intelligenti, all'unanimità, scambiano per una favola ingenua”<sup>2803</sup>*. Adamo, cioè l'uomo, cioè noi, era stato creato a immagine di Dio e godeva per questo della conoscenza che gli consentiva di comprendere la Verità e di risplendere. Nella sua libertà ha fatto deviare questa conoscenza, invece di lasciarla propagare da sé. L'ha voluta trattenere, è voluto diventare 'come un dio'. Pertanto, egli si è servito della conoscenza per il suo godimento e profitto. Questa conoscenza del bene e del male Dio gliela ha lasciata, a lui e a tutti i suoi discendenti.

Lanza del Vasto interpreta così le fortune e le sfortune che colpiscono la nostra civiltà. Il nostro spirito è adatto a compiere grandi imprese, a condizione che si volga al bene, ma anche ad agire in maniera orribile. Lo spirito che Dio aveva dato all'uomo non è completamente falsato, né spento: esso è semplicemente orientato al frutto, ovvero al profitto e alla potenza. Vi resta comunque un'essenza quasi divina. Da questo spirito e da questa intelligenza, *“anche quando sono adoperati al contrario, discende un ordine, detto 'questo mondo'. Lo spirito peccaminoso ha fatto fiorire tutte le civiltà, spiega i loro splendori, le loro decadenze, la loro conclusione nel fuoco e nel sangue, spiega il loro splendore e il loro orrore”<sup>2804</sup>*. Ecco da dove viene lo spirito di lucro e di cupidigia. In altri termini, le nostre società, le loro istituzioni, la loro storia, i loro sconvolgimenti periodici e il loro tragico destino non sono colpiti se non indirettamente dalle colpe e dai difetti degli uomini, ma dipendono direttamente da ciò che gli uomini hanno in comune: il peccato originale. Ne risulta, per Shantidas, che qualsiasi dottrina politica incapace di prendere in considerazione questo elemento fondamentale, per quanto positivo e documentato possa essere, fornirà delle faccende umane solo false spiegazioni e, quindi, rimedi che aggravano i mali ed illusioni che ne impediscono la previsione e la prevenzione.

## Paragrafo 2: La perdita della verità

Dio, l'Essere-in-Sé, la Persona pura da cui proviene ogni persona, aveva dato all'Uomo il Suo Spirito per permettergli di conoscerLo. *“Lo scopo della Conoscenza è conoscere il proprio Creatore, aprirsi alla verità, risplendere. Colui che conosce la verità brilla. La sua ragion d'essere è dare, rendere gloria, comprendere, comparare tutto ciò che conosce, aprirsi all'infinito. Ecco cos'è la Conoscenza. Essa è la Rassomiglianza divina”<sup>2805</sup>*. Malgrado il desiderio dell'uomo di stornare la Conoscenza dal suo proposito al fine di approfittarsi del suo frutto, essa gli resta attaccata. *“Fra tutti i suoi beni, il migliore, quello da cui tutti gli altri discendono, la più forte tra le sue forze, quella che gli ha fatto combinare gli sforzi, evitare i pericoli, eludere gli ostacoli, eliminare le perdite, moltiplicare i risultati. (...) Per quanto sia turbato l'animo dell'usurpatore, losche le sue opere e le sue manovre, la sua conoscenza non ne è affatto intaccata: essa conserva la sua purezza e le sue potenze limitate come fosse divina. Essa risulta falsata solo nella sua direzione”<sup>2806</sup>*.

---

2802 Nouvelles de l'Arche , 19° anno, aprile 1971, p. 98.

2803 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 13.

2804 Lanza del Vasto. *L'homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; p. 133.

2805 Lanza del Vasto. *L'homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; p. 132.

2806 Lanza del Vasto. *I Quattro Flagelli*, SEI, Torino, 1996; pp. 22-23.

Falso è l'utilizzo che l'umano fa della sua intelligenza. Quindi, per Lanza del Vasto, dalla conoscenza dell'Uno si passa alla conoscenza duplice e separata: conoscenza del bene e del male, del vero e del falso, del bello e del brutto, conoscenza esteriore, fatta di opposizione. Il potere che discende dalla conoscenza e che ne era per di più l'essenza – conoscenza dell'Onnipotente – si trasforma in un mezzo per approfittare di qualsiasi forza che oltrepassa quella umana. Questa si incentra sull'oggetto piuttosto che tornare al suo creatore, poiché *“l'intelligenza è il dono di Dio all'uomo. (...) Essa, collegando tutto a tutto, deve mettere in contatto l'uomo con Dio: è questo il suo senso, la ragione della Ragione. Se essa non lavora in questa direzione, perde il suo significato e non può dare senso a nulla”*<sup>2807</sup>. 'Scienza del bene e del male' è il nome con cui Shantidas fa riferimento a questa intelligenza separata, acquisita abusivamente e di cui Dio lascia l'uomo libero di *“sperimentare le conseguenze fino a comprendere e risollevarsi, oppure fino a distruggersi”*<sup>2808</sup>.

*“Chi possiede questa scienza non conta più sugli altri (e soprattutto non su Dio) per rispondere alle proprie domande: il perché lo cerca da sé e lo trova”*<sup>2809</sup>. Ciò significa dimenticare, per Lanza, la logica della scienza acquisita col peccato, secondo cui *“ci precipitiamo sul bene per ricadere nel male”*<sup>2810</sup>. E' dimenticare che essa *“non conosce il bene se non attraverso il male, il vero solo grazie al falso, il sì con un no che lo avvolge e lo ostacola”*<sup>2811</sup>. Si passa così inavvertitamente dall'intelligenza liberatrice, che avvolge tutto di un solo sguardo ed offre la possibilità di scelta, all'intelligenza rinchiusa *“e come coperta dalla forza, che si chiama astuzia – è questa che crea la legalità, le scienze e la tecnica”*<sup>2812</sup>.

Questa degradazione influisce anche, secondo il fondatore dell'Arca, su tutte le altre discipline della conoscenza, fra di esse contrapposte. *“La rivalità le fa decadere dalle originarie dignità: è nell'unità che esse trovano la loro pienezza, nell'accordo il loro posto”*. L'autore ci propone il quadro presente: *“Il loro rapporto gerarchico si instaura da sé: prima è la religione, che è lo spirito nella sua unità totale indirizzata verso l'Uno. Prima e inizialmente sola, come il seme in cui ogni albero indistintamente è compreso. Prima ancora nella sua crescita. Poi vengono i rami e più in alto si protendono, più l'albero si espande e più la sua vita si sviluppa. Il tronco resta religioso, rappresenta l'adorazione, la relazione verticale dell'uomo con Dio. Il ramo principale si chiama saggezza. Essa è composta dalla conoscenza di sé nella sua unità; del mondo nella sua interezza e della relazione orizzontale fra loro. Il ramo maestro si biforca in due: la prima diramazione è la morale o legge della condotta umana in qualsiasi circostanza, cioè indipendentemente dal mondo degli oggetti. La seconda è la scienza o conoscenza del mondo oggettivo, che si astraie dall'uomo e dalla sua anima. La saggezza distaccata dalla religione si degrada in filosofia. La filosofia in un primo momento include la morale e tutte le scienze. Queste a loro volta si distaccano dalla filosofia e si sviluppano ciascuna per sé, in maniera separata. Mettere la scienza sullo stesso piano della religione è scambiare una orizzontale con quella verticale e confondere il terzo piano con il primo. E' così che tutti gli impulsi, che compongono, ciascuno al suo posto, uno sviluppo naturale armonioso, scontrandosi sullo stesso livello si ostacolano reciprocamente”*<sup>2813</sup>.

---

2807 Lanza del Vasto. *L'homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; pp. 102-103.

2808 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 23.

2809 Lanza del Vasto, *La montée des âmes vivantes*, Denoël, Parigi, 1968; p. 225.

2810 Lanza del Vasto. *L'homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; p. 142.

2811 Lanza del Vasto, *La montée des âmes vivantes*, Denoël, Parigi, 1968; p. 226.

2812 Lanza del Vasto, *Approches de la vie intérieure*. Denoël, Parigi, 1962; p. 201.

2813 *Nouvelles de l'Arche*, 20° anno, pp. 18-19, novembre 1971.

Per l'autore de 'La Trinità Spirituale' la funzione della filosofia, in uno stadio avanzato della civiltà, è assicurare il legame fra i rami, mantenendo in relazione le diverse attività dello spirito. Eppure essa diventa vulnerabile. *“Ferita da chi? Da se stessa, dai suoi stessi denti che l'hanno morsa al collo, dalla critica e dall'empirismo che sono i due canini. Dopo secoli essa si era svuotata di qualsiasi vita interiore, di qualsiasi virtù mistica e si nutriva ormai solo di astrazioni, senonché Bacone e Kant le hanno fatto capire che, per uscire dal circolo vizioso e dalle contraddizioni in cui il nemico la rinchiudeva, era necessario mordere la carne sanguinante dei fatti. Ecco quindi che essa capitò dinnanzi alle scienze fisiche”*<sup>2814</sup>.

Senza saggezza e senza pietà, la scienza della natura è diventata un'escrescenza. Traendo tutta la riflessione su di sé, ne è scaturito un profondo indebolimento della religione, della morale, della filosofia. Eppure *“lo sviluppo eccessivo di una facoltà a spese delle altre è una malattia dello spirito... Il suo progresso sarebbe aprire gli occhi sulla propria direzione e domandarsi se, a forza di proiettarsi in avanti, essa non finisca per volgere le spalle al suo proposito”*<sup>2815</sup>. Tale proposito sarebbe condurre gli uomini alla Verità; ma la scienza non fa questo, poiché il suo motore resta *“lo spirito di lucro e di dominazione. (...) Perché gli industriali, i militari, i governi spingono alla 'ricerca' in chimica, fisica, elettronica, persino in psicologia, in sociologia? Per amore della verità? O piuttosto per avere delle macchine e delle armi, guadagnando la ricchezza e la potenza? O per giungere a delle ricette sicure che costringano le persone e seducano i popoli? E come chiamiamo noi questo scenario magnifico, colmo di disordini e distastri apocalittici? Il più formidabile rinnovamento del peccato originale!”*<sup>2816</sup>.

Le definizioni di verità abbondano, ma per il degno discepolo di Gandhi, *“la Verità è Dio”*. Commentando la parola del Vangelo *‘conoscete la Verità, ed essa vi renderà liberi’*, Shantidas precisava: *“conoscetevi interiormente; la verità è la conformità dell'interno con l'esterno”*<sup>2817</sup>. Tuttavia, la stragrande maggioranza delle persone lavora solo su questo piano. Alcuni non sono altro che *“predicatori di morale”*<sup>2818</sup>, mentre altri si limitano alla sola verità scientifica. *“Indefinitamente estensibile in superficie, essa (in quanto verità della scienza moderna) è pressoché nulla in profondità. (...) Colui che cerca Dio direttamente trova anche la Verità e la potenza. Ma chi cerca l'attributo senza cercare Dio si incammina sui passi di Satana. (...) Quanto al dotto chiuso ai misteri di Dio, che non crede ad altro se non alle proprie luci, è uno stregone decaduto”*<sup>2819</sup>.

Fortunatamente, nota Lanza del Vasto, si sono sempre trovati degli uomini che ricercassero la Verità, che impiegassero la loro intelligenza nel senso della conoscenza che collega a Dio. In tal modo, la Rivelazione si è mantenuta in tutte le tradizioni umane. *“Se il senso del profitto fu la causa del peccato originale, dell'indebita appropriazione della Conoscenza, il carattere distintivo della Conoscenza pura è sempre necessariamente invertire la rotta. Essa si orienta verso il sacrificio. Anzi essa istituisce il sacrificio, di cui comprende la virtù liberatrice, e segna anche il principio di ogni religione. Essa è il nocciolo nascosto delle religioni, è sacra, cioè distaccata e segreta. Essa è per il*

---

2814 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 33.

2815 *Nouvelles de l'Arche*, 19° anno, p. 149, estate 1971.

2816 *Nouvelles de l'Arche*, 20° anno, p. 21, novembre 1971

2817 Lanza del Vasto. *L'homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; p. 39.

2818 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 11.

2819 *Ibidem*, p. 32.



*mondo una tavola di salvezza e per i mali del mondo la cessazione, in quanto totalmente estranea alle sue ambizioni e cupidigie*<sup>2820</sup>.

Paragrafo 3: I mali sono i risultati della giustizia di Dio o di un certo fatalismo?

#### I. La Giustizia di Dio

In cosa consisterà la giustizia di Dio dinnanzi al traviamiento della conoscenza? Leggiamo cosa scriveva Lanza del Vasto nella quinta scena del terzo atto del 'Noé', in cui è Dio che parla:

*“Non sono Io che giudico e condanno, sappilo bene figlio mio, non sono Io il Creatore, il Padre che uccide e distrugge, non sono Io a volere la morte di coloro che peccano, né il male dei malvagi. La mia giustizia è che ciascuno scelga la propria sorte, il proprio fine, la propria via, che da soli ci si metta a sinistra o a destra e ci si impossessi della propria vita o si faccia tesoro del proprio rifiuto o della propria perdita*<sup>2821</sup>. E di seguito:

*“Ma il peccato, che non posso impedire, è aver impugnato la mente come un'arma contro lo Spirito e aver indietreggiato lungo i sentieri della salvezza; il mio amato, la mia immagine, volta le spalle a Colui che lo attende, corre ad abbracciare le potenze inferiori, usa la mente per scavare un buco nella materia, usa la libertà per incatenarsi alle sue costruzioni. Ed ora il male, approfittando dello spirito che tutto penetra, si è infiltrato in tutte le giunture dell'essere e disperderà ogni cosa*<sup>2822</sup>.

Per Lanza del Vasto, da Dio non può venire che il bene, la luce, la grazia. Nessun male può da Lui scaturire. Il peccatore si applica il castigo da sé. *“Chi semina vento, raccoglie tempesta”*; *“chi di spada ferisce, di spada perisce”*; *“chi riduce in schiavitù sarà condotto in schiavitù”*. Tutta la nostra storia è segnata da questo peccato originale e, qualunque cosa l'uomo faccia, tranne se non opera egli stesso un atto di conversione, andrà, lui e la sua civiltà, di male in peggio. Tutta la storia della Bibbia è, d'altronde, significativa: la storia dell'umanità che incessantemente tradisce il suo Creatore ed è, allo stesso tempo, la storia del continuo riscatto da parte del suo Creatore. Questi invierà dei segni e dei profeti, ma gli uomini non vedranno i segni, uccideranno i profeti, finché Dio stesso discenderà per il sacrificio espiatorio. La redenzione, la liberazione è una condizione in cui l'uomo è riconciliato con se stesso. Ma è necessario che questo si rigiri, che non indugi nel suo acciecamiento.

#### II. La fatalità o il culto del progresso

Abbiamo visto che per Lanza del Vasto la giustizia di Dio è raccogliere ciò che si semina, ma che questa giustizia di Dio non va confusa con la fatalità. Egli spiegava bene: *“E' inevitabile che un mondo fondato sulla rivalità, il lucro, la dominazione corre verso l'esplosione e si distrugge, ma non è affatto inevitabile asservire l'intelligenza e le virtù umane a questi tre demoni*<sup>2823</sup>. Una tale visione del mondo, per quanto dura e realista, non lascia impronta di pessimismo, a differenza di ciò che l'autore chiama il fatalismo orientale o il fatalismo occidentale. Ciascuno sa cos'è il 'fatalismo orientale', ovvero: 'è scritto così' e lasciar stagnare il volere e l'intelligenza al punto che la calamità giunga, tanto più che non ci si premunisce e non si fa nulla per difendersene. Ma questo fatalismo non è niente a confronto del fatalismo occidentale. E' quello che fa dire agli uomini dinnanzi al pericolo, alla minaccia, alla fossa: *“sì, forse, senza dubbio, ma che farci? Dobbiamo accettare il nostro tempo, non si può tornare indietro*<sup>2824</sup>.

---

2820 Ibidem, p. 23.

2821 Lanza del Vasto, *Noé*, Denoël, Parigi, 1965; p. 209.

2822 Ibidem, p. 210.

2823 Lanza del Vasto, *Noé*, Denoël, Parigi, 1965; p. 11.

2824 Ibidem, p. 226.

“E’ un fatalismo laborioso, attivo, inventivo e combattivo. (...) Il fatalismo è un errore, ma ad esso gli eventi danno sempre ragione. Colui che crede alla fatalità, sia perché non fa il suo dovere, sia perché fa ciò che non deve fare, incontra in effetti il suo destino, quello di correre verso la sua rovina”<sup>2825</sup>. Questo fatalismo, al quale i nostri contemporanei credono di potersi esimere nei comportamenti, conduce, secondo Shantidas, dritto all’inquinamento, alla bomba atomica, alla schiavitù, per non parlare di alcuni dei mali che colpiscono la nostra civiltà, ma da cui essa non sa proteggersi. La fede del XX secolo nelle civiltà si è trasformata, assumendo forme ed aspetti nuovi. Ma accanto ad essa, esiste ora un determinismo dovuto ad una certa velocità acquisita. Si sente spesso questo genere di frase: ‘cosa volete, non c’è nulla da fare contro le leggi della storia e dell’economia, non si può tornare indietro’. Tuttavia, se è esatto dire che non è possibile difendersi contro un certo numero di mali, (come i terremoti, il dolore, la morte), la storia e l’economia sono, viceversa, opere dell’uomo. E’ possibile farle e disfarle. “La sola cosa che le rende fatali – affermava l’autore – è crederle tali. Insensati coloro che vi si rassegnano invece di sforzarsi per cambiarle”<sup>2826</sup>. Il culto del progresso è un’inversione ottimista dello Spirito: è credere che tutto sia accessibile al nostro potere, al nostro sapere, al nostro avere e che, senza guardare al passato e coltivare il sano timore, è meglio affermare le straordinarie realizzazioni di cui siamo capaci. Lanza del Vasto non accettava, ben inteso, l’invenzione del ‘Progresso’, che egli ricollegava ai secoli XVIII e XIX e che, secondo le parole di Marx, sarebbe una ‘delle proiezioni ideali delle infrastrutture’ sotto forma di teoria filosofica. La nostra civiltà non è più da considerare come una rotta dritta che conduce verso terre sconosciute e sempre più radiose. Ne ‘I Quattro Flagelli’ egli a tal riguardo scriveva: “la storia ci mostra l’esatto contrario di una crescita continua: nessuna magnificenza è esente da decadenza. Per attribuire agli uomini un carattere sempre più selvaggio e stupido man mano che si va indietro nel tempo, c’è bisogno dell’ignoranza invincibile del dottrinario, poiché i monumenti più antichi (di pietra o di parola) sono quelli che testimoniano le più alte concezioni e l’arte più pura. D’altra parte, noi abbiamo sotto gli occhi popoli interi un tempo civilizzati, poi caduti nella barbarie; sappiamo, quindi, che le civiltà sono mortali e condannate in anticipo”<sup>2827</sup>.

L’errore sta nel mettere faccia a faccia, in una stessa prospettiva, tutti i sentieri ascendenti. Nondimeno, bisogna ricordarsi che ad ognuno di loro corrisponde un versante in declino e che, senza andare troppo a fondo nell’analisi, le grandi città sotto regime poliziesco coabitano con le tribù selvagge. Le une sono spesso fondate sulle altre. Se tutta la nostra storia è segnata da un bilanciamento e un’alternanza fra i due principali partiti, quello della potenza e quello della libertà, è impossibile concludere, come Marx, che il pendolo, un giorno o l’altro, può fermarsi, anche se auspicabile. “No – affermava il nostro autore – non bisogna contare sul corso naturale della storia per portare la democrazia”<sup>2828</sup>. Al contrario, la storia ci rivela una successione di regimi politici, un eterno ricominciamento, mostrato da Shantidas in un impressionante scorcio al pubblico del ‘Noè’:

“Aspetta, ho capito: il male della città umana fu, in effetti, quello di colpirsi e soggiogarsi in una guerra incessante contro se stessa. Non appena un re saliva sul trono per diritto di sangue, i suoi fratelli si dicevano: ‘perché lui?’ e lo uccidevano per insediarsi al suo posto, poi si uccidevano fra loro. Il sopravvissuto, il massacratore di tutti, si faceva consacrare re. Un giorno i Grandi si son detti: ‘perché dei re?’. Hanno depresso la corona e la testa, e il loro consiglio divenne legge per un lungo periodo. Ma i ricchi insorsero mormorando fra loro: perché i Grandi? Lo Stato è un affare che

---

2825 Ibidem, p. 283.

2826 Lanza del Vasto, *Pellegrinaggio alle Sorgenti*, Jaca Book, Milano, 1978; p. 166.

2827 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 153.

2828 Nouvelles de l’Arche, 9° anno, p. 140, giugno 1960.

*noi sapremo far fruttare. Ai Grandi sottrassero il potere, le ricchezze e la vita. Diritto di vita o di morte fu loro dato in nome delle leggi della prosperità, un bel gioco che durò poco. Infine, il popolo giunse tuonando: perché solo alcuni? Siamo noi il numero e la massa schiacciante. E il loro tribuno gridava: 'sì, il numero sono io, solo io'. E ne diede la dimostrazione schiacciando tutto. L'esercito allora ritornava dalla guerra a tambur battente, ebbro d'aver conquistato solo per il fuoco tante terre lontane, mentre la nostra dolce patria, preda così facile e appetibile, l'aspettava. Il capitano, quindi, impalava il tribuno tra gli applausi di una folla innumerevole e fondava sul diritto del più forte il proprio impero, e l'impero durava finché non sorgeva qualcuno di ancora più forte. Così la storia ricominciava”<sup>2829</sup>.*

#### Paragrafo 4: La legge della storia

Lanza del Vasto riteneva che fare la Storia voleva dire “*raggruppare e comandare le tribù, fondare i regni e le città, le leggi e le istituzioni, condurre le guerre e le conquiste, le rivoluzioni e le riforme, le imprese, i lavori e le tecniche, la politica, la polizia e i commerci. (...) Eppure, l'aspetto preponderante (di queste opere) è lo spirito di dominazione, di lucro, di rivalità e di orgoglio. Le sue più grandiose costruzioni, infatti, sono votate alla rovina, le sue imprese più gloriose sono macchiate di sangue, segni dalla morte: più l'opera richiede genio, scienza e virtù, più la devastazione si accresce. Onda dopo onda, muraglia su muraglia, le civiltà cadono, giudicate dal fuoco”<sup>2830</sup>. La soluzione è la conversione, cioè invertire la direzione, iscriversi, inserirsi nella corrente della storia, però alla maniera di Gandhi, cioè non per sfuggirvi, ma per risalirla.*

#### II. Evoluzione

E' utile a questo punto accennare alla dialettica storica che Marx ha preso in prestito, interamente e senza difficoltà, dall'idealismo assoluto di Hegel. Le loro rispettive visioni non erano, com'è noto, identiche. Il professore tedesco aveva tratto, dalla comoda poltrona del suo studio, la conclusione per cui il conseguimento supremo della storia si compie nella civiltà tedesca, laddove l'autore del Capitale prevedeva che il compimento supremo della storia sarebbe stato il trionfo del proletariato. I saggi della Cina, in particolare Lao-Tse, conoscevano già la filosofia dialettica, come pure, fra i tanti, Niccolò Cusano, lo Zend Avesta, la Bibbia, in merito al conflitto fra il Bene e il Male. Per Lanza del Vasto “*la novità delle nuove dialettiche sta proprio nel fatto che le verità universali e tradizionali sono diventate folli. E' l'ignoranza volontaria, il rifiuto furioso di considerare il piano su cui si opera la 'conciliatio oppositorum', quello dell'Infinito, al di fuori del quale non ci sono conflitti, confusioni e miscugli”<sup>2831</sup>.*

Per comprendere ciò basta considerare la prima triade dialettica del celebre dotto occidentale: la tesi è l'essere, l'antitesi è il non-essere, la sintesi è il divenire. Per avvalorare tale operazione filosofica, osservava Lanza del Vasto, Hegel avrebbe ignorato le leggi essenziali della metafisica. L'affermazione e la negazione, di ordine mentale, appartengono allo stesso piano, essendo esercizi d'astrazione in direzioni opposte. Per Lanza del Vasto l'Essere e il Non-essere, che sono dell'ordine del reale, non appartengono allo stesso piano. Sono termini estremi e, anche mentalmente, bisognerebbe cercarne la sintesi in altezze infinite. Diversamente, il divenire è qualcosa di meno dell'Essere ed è per questo che tutto il sistema perde credibilità, poiché la sintesi, come in chimica, non è un miscuglio, né un termine mediano: essa deve dare un concetto completamente altro e nuovo. Infatti, la sintesi dell'Essere e del Non-Essere è Dio. A proposito di Dio è scritto: “*Egli è, Egli non è,*

---

<sup>2829</sup> Lanza del Vasto, *Noé*, Denoël, Parigi, 1965; p. 29.

<sup>2830</sup> Lanza del Vasto, *La Trinité spirituelle*, Denoël, Parigi, 1971; p. 61.

<sup>2831</sup> Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 155.

*Egli è*<sup>2832</sup>. Per Shantidas, dunque, il senso della storia universale non è in Bossuet, né in Hegel, Michelet o Marx, ma nell'Apocalisse di San Giovanni. La logica del mondo non è la dialettica della Storia, bensì la legge del peccato.

#### I. Formulazione

Sul piano politico Lanza del Vasto spiegava che la legge della storia ha un duplice orientamento: ottenere il contrario delle proprie aspettative e diventare identici a ciò che si elimina. Egli illustrò molto bene questo processo in una conferenza dell'autunno '44 sulla liberazione di Parigi. La seconda guerra mondiale ne era un esempio interessante ai suoi occhi. Per vincere sulla dittatura militare e poliziesca del regime nazionalsocialista, i regimi liberali erano stati costretti a militarizzarsi e rafforzare il loro controllo sul capitale, ovvero a diventare socialisti. Per sconfiggere i regimi con la forza questi stessi paesi liberali furono obbligati a limitare le libertà, così che i metodi securitari della Gestapo, delazione e tortura in primis, si trasferirono alle loro stesse polizie. Nel frattempo le persone, che nel 1914 e nel 1939 avevano urlato la propria indignazione dinnanzi alle città bombardate, non si stupirono della distruzione, qualche anno più tardi, delle città tedesche sotto le migliaia di tonnellate di bombe alleate. *“Quel che voglio dire è che le usanze più disumane, le abitudini mentali più detestabili passano automaticamente da un regime all'altro, che la contaminazione si concretizza nella lotta e che basta che uno dei due contendenti prenda il sopravvento per smettere di essere preferibile rispetto al precedente”*<sup>2833</sup>.

È quella che Lanza chiamava *“la dialettica della storia o incatenamento alla violenza. Quando la rivoluzione francese scoppiò, gli imperi e i regni vicini le si coalizzarono contro. Essa fu vittoriosa e poi vinta. Fu vittoriosa sotto il nome di Impero, il nome dei suoi avversari. Una volta sconfitta, essa vinse sugli Imperi e sui Regni che dovettero tutti adottare parlamenti e istituzioni liberali. Allo stesso modo, la rivoluzione comunista sarà vittoriosa con le armi o sarà sconfitta; ma le sue istituzioni e i suoi costumi finiranno per invadere tutte le repubbliche liberali. Pertanto, chi si ostina o si esalta a sostenere il regime borghese sta lavorando all'ascesa dell'altro. Di tanto in tanto, il regime liberale incalzato dal suo avversario, si trasforma in dittatura militare. A questo punto i due regimi, quelli nazionalsocialisti e quelli socialisti-nazionali finiscono per somigliarsi sempre più ed è allora che il conflitto si fa più aspro”*<sup>2834</sup>.

#### Sezione II: Le conseguenze del peccato originale

Attraverso tutto ciò che Lanza del Vasto ricollega alla 'scienza del bene e del male', esaminiamo due dei fattori principali che azionano la nostra civiltà e il più funesto tra i quattro flagelli: la guerra.

#### Paragrafo 1: La civiltà

*Eludere il dolore per moltiplicare i piaceri all'infinito e burlarsi della vita come di una distrazione, sono questi gli obiettivi della nostra civiltà.*

#### I. Il piacere e il dolore

*“Il Bene e il Male si presentano nella loro relazione grossolana come piacere e dolore. Il piacere fa crescere la vita secondo i suoi bisogni; il dolore la arresta su proiezioni mortali”*<sup>2835</sup>. Eppure l'umano, dispiegando le possibilità della conoscenza nel senso del profitto, esaspera il piacere aldilà

---

2832 Lanza del Vasto, *Principes et préceptes du retour à l'évidence*, Denoël, Parigi, 1945; p. 84.

2833 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 264.

2834 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 276.

2835 Ibidem, p. 13.

dei limiti del bisogno e a detrimento della stessa vita, riducendo il dolore finché perde il suo valore di difesa e di segnale. E' questa, insisteva Shantidas, la ragion d'essere della civiltà. Il mondo dell'artificiale, intermediario fra il naturale e lo spirituale, è lo spazio in cui si amalgamano e si perdono. *“Per la ricerca del piacere al di fuori di qualsiasi ragionevolezza e misura organica, essa si fabbrica un'animalità straordinariamente esigente, che agisce a danno della salute del corpo, mentre, per la curiosità dell'intelligenza e la ricerca del successo, per l'esaltazione dei sentimenti nella ricerca della felicità, essa si inventa una spiritualità a discapito della salvezza dell'anima”*<sup>2836</sup>. Questi artifici sviluppati dalla scienza del bene e del male, costitutivi della civiltà, li ritroviamo nella nostra maniera di soddisfare i bisogni essenziali: il cibo dell'uomo deve essere cucinato, accrescendo la carenza in quantità e varietà, sino a non poter supplirvi senza serie complicazioni. La sete, per essere appagata, deve passare attraverso bevande trafficate che invece di spegnerla, la attizzano. Il sonno, che si può soddisfare con mezzi minimi, si circonda, per Lanza del Vasto, di cose che costano una pena considerevole, tante quante le comodità in cui amiamo immergere la nostra vita. Così, *“per evitare anche la più piccola necessità, come accendere la lampada o il fuoco, andare a piedi da un posto all'altro, da un piano all'altro, è necessario, in tutta evidenza, che migliaia di uomini muoiano di fatica in fondo alle miniere e nelle fabbriche, fra rumori e fumi d'inferno, tanto che il nostro leggero sollievo non è altro che uno spiazzamento del formidabile peso che destabilizza la bilancia della giustizia, dell'accordo e della pace”*<sup>2837</sup>.

Tutto ciò prova che non possiamo trovare la nostra felicità nella legge del profitto e del potere, se non sommergendo altri nell'infelicità, in particolar modo scaricando i nostri bisogni sulle spalle altrui. Artificiale è anche il nostro vestiario, il cui fine razionale di proteggere il corpo dal caldo e dal freddo non sembra molto convincente al nostro autore. Egli ne analizza il significato attraverso le sue inerenti possibilità di seduzione, rappresentazione e pressione sociale. Il vestito, lungi dal moderare i desideri sessuali, li amplifica facendo rientrare quanto si nasconde nella moltiplicazione ed accelerazione illimitata dell'immaginazione. L'abito permette altresì a ciascuno di interpretare il proprio personaggio: indica la posizione occupata nella scala sociale e detta agli altri l'attitudine e la reazione da essa attese. Infine, *“l'indumento è la rete che la società intreccia sulla carne per incorporarla, consumarla, metterla nel sacco. Questo spiega il rigore scontroso e fastidioso con cui si condanna la minima stravaganza o carenza di vestiario”*<sup>2838</sup>.

Ma se il frutto del peccato si sviluppa nei piaceri della carne, esso lo fa ancor meglio in quel che Lanza del Vasto chiamava 'i diletti convenzionali e sociali' e di cui dà alcuni esempi per mostrarne la vanità: *“quello di possedere molto denaro, per esempio, è un piacere del tutto astratto. Quello di superare il primo non ha niente di corporeo. Quello di stupire i curiosi e di far crepare d'invidia il vicino è puramente speculativo”*<sup>2839</sup>. Come altra conseguenza del peccato originale, lo spirito di gioco viene a completare il nostro desiderio di godimento e la nostra paura di soffrire, dando vita all'artificio della nostra civiltà.

## II. Lo spirito di gioco

*“Se bisogna, come abbiamo fatto, collegare i flagelli che subiamo alla conoscenza del bene e del male in quanto male originario da cui tutti gli altri discendono, e se questa 'conoscenza' ci ha tutti morbidamente condotti alla ricerca sistematica del gradevole, dovremmo aspettarci, seguendo il filo*

---

2836 Ibidem, p. 14.

2837 Ibidem, p. 17.

2838 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 20.

2839 Lanza del Vasto. *L'homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; p. 142.

*dei nostri ragionamenti, di rintracciare nel gioco uno sforzo più direttamente rivolto al piacere*<sup>2840</sup>. Causa dei flagelli, lo spirito del gioco si è sempre sottratto ai pensatori politici di tutti i tempi, ma Lanza del Vasto lo ha ampiamente esposto in un capitolo de ‘I Quattro Flagelli’<sup>2841</sup>.

*“Il gioco è un libero sviluppo della vitalità in vista del piacere: ecco la definizione della sua innocenza”*. Esso resta innocente per l’adulto solo se questi non cerca anche la ragione del piacere, che è lo sbocciare della vita di cui il piacere è un segno. Non bisogna, quindi, logorare gli organi, che sono dei centri vitali e potrebbero danneggiarsi, altrimenti si scivola nel vizio, né prendersi gioco della Verità: in tal caso il gioco cessa di essere tale e diventa sacrilegio. *“Leggero, senza conseguenze, il gioco si giustifica solo in questo modo. Esso è benefico solo se accolto e lasciato senza attaccamento. Chi si accanisce nel gioco, chi si consuma e si dedica ad esso, si vota ad una passione divorante ed apre la porta alla follia”*<sup>2842</sup>. Lo stesso vale per chi vi aggiunge il gusto del guadagno.

Le caratteristiche del gioco sono rischi latenti che conviene conoscere e in cui l’uomo che gioca incorre irrimediabilmente. *“Il gioco sviluppa in lui l’eccitazione dei sensi, la distrazione, l’attrazione dell’esteriore, il gusto del falso, l’ingiustizia e l’aggressività, tutti i tratti della malizia, sotto le sembianze dell’innocenza”*<sup>2843</sup>. Senza pretendere di aver scoperto il motore unico delle nostre attività sociali, Lanza del Vasto tentava di dimostrare quanto lo spirito di gioco fosse parte dell’esercizio di molti nostri mestieri, anche se apparentemente giocare e lavorare sono considerate azioni contrarie. Il mestiere delle armi, la guerra, è senza dubbio il primo dei falsi giochi. Gli aristocratici vi si impegnano per il piacere: i militari che tornano vincitori provano spesso le gioie di una squadra di atleti che ha appena avuto successo in una gara sportiva all’estero. Poiché *“questo gioco è un vizio – la guerra è il Grande Vizio Pubblico che consiste nel giocare con il sangue degli uomini”*<sup>2844</sup>, non c’è da meravigliarsi che essa conduca all’eccesso, al travolgimento, alla sospensione della coscienza nei combattenti.

La politica appare all’autore come un altro grande gioco di società. *“Un gioco regolato al quale si allenano squadre dette partiti e che si contraddistingue per un colore o un posto che occupano nel circo in cui si dibattono. In questo periodo, gli spettatori a milioni – le nazioni intere – perdono l’equilibrio, sbraitano, fischiano, scommettono, raddoppiano la posta in gioco sui loro favoriti e sui probabili vincitori”*<sup>2845</sup>. Il commercio è interamente fondato sul gioco, un gioco d’azzardo per il commercio dei valori in borsa: speculazione sul lavoro altrui senza introdurre alcuna nuova ricchezza reale. *“Il commerciante, secondo la legge del gioco e contrariamente alla legge del lavoro, agisce contro tutti gli altri commercianti”*<sup>2846</sup>. Bisogna lanciare al più presto un nuovo prodotto decorato, ma anche snaturato, falsificato. *“Da ciò si riconosce un tratto ordinario dei giocatori: il disprezzo del reale, del gusto per i sotterfugi ed i travestimenti”*<sup>2847</sup>.

---

2840 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 43.

2841 Ibidem, pp. 41-80.

2842 Ibidem, p. 44.

2843 Ibidem, p. 47.

2844 Ibidem, p. 50.

2845 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 51.

2846 Ibidem, p. 52.

2847 Ibidem, p. 54.

Anche le finanze pubbliche rispondono al richiamo del gioco, tanto che *“il più sacrilego dei falsi giochi è quello che si camuffa sotto il titolo: ricerche della scienza disinteressata”*<sup>2848</sup>. Come un giocatore, il ricercatore non si interessa ad altro se non al suo studio, con tutte le sue facoltà protese verso e catturate dal suo unico risultato. Eccitato dalla possibilità del colpo di fortuna da giocatore solitario e dal desiderio di crescere sempre più e con maggiore rapidità degli altri ricercatori, egli ignora frequentemente le conseguenze tragiche che possono risultare dai suoi lavori. E’ a questa stessa logica che bisogna ricollegare l’attività dei capitani d’impresa, che combinano diverse variabili in vista di un più alto profitto. Lo spirito del gioco, infine, può degenerare nella ricerca di una civiltà dei divertimenti che molti si sono proposti di conseguire, ricorrendo al grande gioco della rivoluzione. La morale, allora, resta impotente nella prevenzione delle conseguenze di questi giochi, poiché *“il gioco si mantiene al limite dell’innocenza e del peccato”*<sup>2849</sup>. Ciò significa, per Shantidas, ignorare che il gioco, proprio come il peccato, *“devia dal vero e si vota all’illusione, dalla pienezza per sollazzarsi nella vanità, da Dio per dedicarsi con cuore gioioso al nulla”*<sup>2850</sup>, ignorando che questo nulla che inghiottisce l’essere si chiama il male e travolge la nostra civiltà artificiale attraverso l’eccitazione di capricci e piaceri, in direzione dell’autodistruzione.

## Paragrafo 2: La guerra

La guerra è uno dei quattro principali flagelli che opprimono l’umanità. Eppure mentre la miseria e la schiavitù, da cui essa può scaturire, sono degli stati di fatto, la guerra è, come la rivoluzione, un male ben preparato, premeditato e agito dagli umani. La differenza dagli atti della volontà consiste nel suo carattere ineluttabile e fatale. La guerra, per Lanza, è *“lo scatenamento della violenza legittima”*<sup>2851</sup>. Essa è, insieme alle pastoie della giustizia violenta, la causa di morti e sofferenze molto più aberranti di quelle che potrebbero commettere quanti si servono illegalmente della violenza per il proprio profitto. Ma quali sono le cause di tutte queste distruzioni? Quali rapporti intrattiene la guerra con il possesso e la potenza? Che ne è di questo flagello con la messa a punto della bomba atomica? Ecco alcune domande a cui Lanza del Vasto ha cercato di rispondere.

### I. Le cause della guerra

Abbiamo già presentato l’influenza del gioco nella guerra. Essa non è determinante, ma esiste. Shantidas scarta alcuni interessi minori o illusori: *“un grosso errore, molto diffuso fra i sociologi odierni, consiste nel ricondurre la guerra alla cupidigia; in termini sociologici moderni: ‘ai bisogni economici del popolo’, o ancora ‘agli interessi della classe dirigente’”*<sup>2852</sup>. *“Nulla di tanto serio quanto la fame spiega la guerra. Se ciò non fosse, i popoli più affamati, come gli hindu per esempio, non sarebbero anche i popoli più pacifici... Nulla di tanto ragionevole come il bisogno provoca la guerra. Il lavoro è sufficiente”*<sup>2853</sup>. Nemmeno l’interesse può bastare, giacché *“se fosse per difendere degli interessi, perché i poveri marcerebbero tanto bene quanto i ricchi? (...) E noi, cittadini medi, attenti ai nostri conti, ci credete così idioti da fare la guerra per interesse?”*<sup>2854</sup>. Non è neanche per odio che la guerra si scatena. In passato la regola era il rispetto, oggi l’ignoranza. Se l’odio conserva

---

2848 Ibidem, p. 65.

2849 Ibidem, p. 71.

2850 Ibidem.

2851 Lanza del Vasto, *Approches de la vie intérieure*. Denoël, Parigi, 1962; p. 259.

2852 Lanza del Vasto. *L’homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; p. 184.

2853 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 50.

2854 Lanza del Vasto, *Approches de la vie intérieure*. Denoël, Parigi, 1962; p. 261.

un qualsiasi legame con la guerra, è come effetto e non come causa delle atrocità commesse. Shantidas notava che *“essa colpisce soprattutto coloro che non combattono”*<sup>2855</sup>. Nessuna giustificazione della guerra, nessuna chiamata alla guerra santa potrebbe legittimare l’impegno nella violenza. Tutte le allegorie che ci presentano le Scritture non valgono se non per un’interpretazione spirituale dell’insegnamento che ci è impartito, poiché nel loro senso comune tutte le crociate non sono altro che *“immagini troppo imbrattate di sangue, verità troppo velate da errori, di menzogna, di retorica”*<sup>2856</sup>.

Per estensione, Lanza del Vasto rifiuta qualsiasi teoria della guerra giusta. Scrive, infatti, che *“dal momento in cui avete giustificato una guerra, sembrerà giusto legittimare tutte le altre. Se la guerra santa è giustificata, non sarà difficile santificare qualsiasi rapina, visto che la volontà di Dio è un mistero troppo grande per essere sottoposto a discussione. Se la guerra civilizzatrice è giustificata, il proposito di civilizzare il mondo intero a colpi di fucile è ben lontano dall’essere raggiunto. Se la guerra difensiva è giustificata, è necessario attaccare immediatamente il vostro vicino, che è una minaccia perpetua alle vostre frontiere. Poi, quando col passar del tempo il paese conquistato sarà diventato vostro, vi occorreranno altre terre perché servano da difesa alle vostre difese. Più avrete frontiere da difendere, più nemici avrete da minacciare e più attacchi avrete da prevenire”*<sup>2857</sup>. Qual è allora la ragione della guerra? *“La causa profonda della guerra si presenta sotto tre titoli: possesso, potere, giustizia”*<sup>2858</sup>. *“Ciò è universalmente noto, tranne che per i filosofi, i sociologi e gli economisti, i quali s’inventano altre cause (per esempio... l’ambizione dei principi, i pregiudizi di razza, (...) il sovrappopolamento, ecc...)”*<sup>2859</sup>. Il possesso genera la guerra ineluttabilmente. Lanza del Vasto lo ha dimostrato proponendoci la seguente connessione:

- *“Possedere vuol dire premunirsi contro il bisogno e difendersi da qualsiasi problema. (...) Ma, affinché la proprietà ci difenda, occorre che noi la difendiamo e difenderla significa fare la guerra. Così si possiede per mantenere la pace, ma si guerreggia per possedere”*<sup>2860</sup>.

- Possedere si traduce anche nell’estensione della propria impresa alle cose e, in tal modo, nell’assimilarvisi. Ciò che si possiede diventa ciò che si é. Ne consegue che qualsiasi minaccia ai nostri beni diventa una minaccia alla nostra persona, da cui è necessario difendersi, eventualmente fino alla soluzione definitiva. Riprendendo le parole di Proudhon, secondo cui *“la proprietà è un furto”*, Shantidas scrisse: *“bisogna fare un passo in più se vogliamo dire tutto. Bisogna osare pensare: il possesso è omicidio. L’assassinio obbligatorio che si chiama guerra”*<sup>2861</sup>.

Anche la potenza è un fondamento della guerra. *“Tutte le forme di potenza si collegano alla guerra, tutte, eccetto la potenza spirituale”*<sup>2862</sup>. Una delle forme assunte dalla potenza prende il nome di spirito di corpo, già trattato in precedenza. Si tratta per Lanza di una *“passione amorosa per la forza del gruppo”*<sup>2863</sup>. Non per i membri, né per il gruppo, ma per la potenza collettiva: è il patriottismo.

---

2855 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 50.

2856 *Nouvelles de l’Arche*, p. 127, 8° anno.

2857 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 306.

2858 *Ibidem*, p. 79.

2859 *Nouvelles de l’Arche*, 17° anno, p. 52, gennaio 1969.

2860 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 89.

2861 *Ibidem*, p. 93.

2862 *Ibidem*, p. 201.

2863 *Ibidem*, p. 236.



Questa “forza comune non si dispiega in pieno se non nel combattimento”<sup>2864</sup>. Stupefatto nel vedere degli uomini che lasciano i propri interessi, rinunciano ai loro affetti personali, alla loro libertà, per odiare, degradare e uccidere gli uomini di un altro popolo ignorato fino ad allora, Shantidas si rese conto che il movente principale del loro agire non è altro che la vanità pubblica. “L’enorme e incosciente orgoglio di un popolo intero, durante una guerra, è considerarsi l’arcangelo giustiziere, mentre il mortale errore è considerare il popolo nemico come l’incarnazione dello spirito del male”<sup>2865</sup>. Lo spirito di corpo è la possibilità illusoria, ma inebriante, di credere di poter diventare maestri della morte. “Con la guerra entriamo nel monumento delle illusioni collettive. La confusa credenza che la nostra morte possa dar vita a quella pianta immortale detta ‘patria’ fa sì che milioni di buoni giovani muoiano e uccidano per essa senza sgomento, né rimorso”<sup>2866</sup>.

Potenza, possesso: sono queste le due cause principali che il nostro filosofo considera fondamento della guerra. Vi aggiunge la giustizia, che collega alle altre due: ammettendo che il possesso possa essere considerato un ‘diritto’ sulle cose e la potenza un ‘diritto’ sulle persone, e che qualsiasi attività dell’animale ragionevole si traduce in termini giuridici, possiamo ridurre il tutto al titolo di giustizia. Causa della guerra e di tutte le guerre, da una parte e dall’altra è lo spirito di giustizia. “Ne abbiamo il diritto! Abbiamo ragione! Abbiamo subito un torto!’ Ecco, a torto o a ragione, il pretesto della guerra. La giustizia, o meglio, l’impurità della giustizia umana, giustizia mescolata alla cupidigia e all’orgoglio che sono l’essenza del peccato”<sup>2867</sup>. Nessuno si accorge che, intraprendendo la lotta, il diritto rivendicato diventa necessariamente relativo: pura finzione, convenzione contestabile e contestata dagli avversari, i quali, anch’essi, entrano in guerra in nome del diritto. Nessuno se ne accorge, perché ciascuno ha bisogno di essere legittimamente rassicurato da solide ragioni circa la ‘giustizia’ del proprio combattimento. Ciò indusse Shantidas a scrivere: “A che pro, oh patrioti, oh filosofi, oh teologi, elaborare una dottrina della guerra giusta e dimostrare a se stessi che la guerra più giusta è quella che facciamo noi! Sappiamo bene che senza di essa non la faremmo!”

## II. Guerra e potenza

I diversi regimi politici hanno tutti un legame con la guerra. Ci limiteremo qui alla democrazia, dopo aver presentato il legame fra l’impero e la guerra. La dittatura militare, ovvero l’impero, poggia sulla guerra come su di una risorsa primaria e un fine supremo. In effetti, nell’impero “il popolo è più che mai angustiato da queste miserie, pressioni ed agitazioni, che sono il motore delle conquiste. Le forze di rivolta e disperazione non trovano esito se non nell’esercito. Solo così è possibile scappare dallo schiacciamento, per partecipare alla forza e all’espansione. Il capo deve solo scegliere il momento propizio e il giusto nemico. Ha in mano non più semplicemente un esercito che appartiene ad una nazione, ma un’intera nazione che appartiene al suo esercito e lo serve”<sup>2868</sup>. La democrazia non sarebbe neanche, secondo Lanza, il regime più pacifico. Si suol dire, infatti, “che ogni passo verso la democrazia è un passo verso la pace. E’ estremamente importante che tutti coloro che vogliono servire la pace si sbarazzino di questo tranello”<sup>2869</sup>. “L’ingresso in democrazia costituisce il primo passo verso la guerra totale. Ecco i fatti”<sup>2870</sup>.

---

2864 Ibidem.

2865 Lanza del Vasto. *L’homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; p. 185.

2866 *Nouvelles de l’Arche*, 17° anno, p. 52, gennaio 1969.

2867 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 79.

2868 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 257.

2869 Ibidem, p. 95.

2870 Ibidem, p. 96.

Introdotta dalla rivoluzione francese, il servizio militare obbligatorio è stato esteso persino alle donne, con il presunto progresso della democrazia, dopo la rivoluzione russa. Per quale motivo? Proprio a causa della connessione fra guerra e possesso. *“Il regime popolare ha per effetto sia la moltiplicazione della piccola proprietà, sia quello di dare al gran numero l'impressione che partecipi in egual misura al bene comune: l'aggressività possessiva prende, così, possesso di altrettanti nuovi soggetti”*<sup>2871</sup>. Se la democrazia non può portare la pace, è anche, secondo l'autore, perché il popolo non odia la guerra come si crede. Così sarebbe se il popolo fosse composto solo da poveracci che non possiedono niente e che, quindi, non hanno alcun interesse alla difesa. Il popolo è anche composto da tutti coloro che cantano d'allegria all'annuncio del conflitto imminente. *“Due volte nella mia vita ho sentito le urla di gioia delle folle il giorno della dichiarazione della guerra. I bambini già in tenera età giocano a fare i soldati e nulla li diverte tanto. Essi continuano il gioco da grandi, quando crescono. Poi coloro che non amano la guerra, perché temono di perderla o di perderci, amano furiosamente o furbescamente tutto ciò che la rende inevitabile”*<sup>2872</sup>.

La democrazia, come gli altri regimi, giunge al paradosso per cui *“si perpetrano così tanti crimini freschi e gioiosi senza trovare criminali. I capi agiscono in nome del popolo cieco e delle leggi automatiche. Il popolo agisce sotto gli ordini dei capi. Il responsabile chi è? Il responsabile è la grande irresponsabilità sistematica e l'incoscienza volontaria dei giocatori”*<sup>2873</sup>. Irresponsabilità e incoscienza che nessun altro regime era riuscito a realizzare così pienamente.

Infine, Lanza del Vasto ha tentato di mostrare l'esistenza di un rapporto fra le situazioni interne e internazionali: *“La guerra che scoppia è la guerra che si mostra; la pace è la guerra che si nasconde”*<sup>2874</sup>. Pertanto, *“la rivalità fra gli stati non fa che prolungare la rivalità dei clan all'interno di ciascuno”*<sup>2875</sup>. *“La guerra è ciò che conviene a 'questo mondo': in essa mostra alla fine il suo vero volto, quello del peccato”*<sup>2876</sup>.

### III. La bomba

Dinnanzi a questa scritta, dipinta su un muro di Parigi il giorno della liberazione, 'Viva il Materiale Americano', Lanza del Vasto prese coscienza delle nuove caratteristiche di questo genere di guerre senza onore. Esse gli apparvero come *“vittorie della Massa e della Materia”*, *“operazioni di pulizia, imprese industriali di distruzione di massa”*<sup>2877</sup>. *“La scienza moderna, con le sue astuzie meccaniche e chimiche ha tolto alla guerra le sue due giustificazioni tradizionali: l'esaltazione dell'eroe (dopo tutto a morire di lebbra atomica sul fondo di una caverna sarà tanto il codardo, quanto il valoroso) e la conversione dell'anima nel bel mezzo dello sconvolgimento da una parte, la difesa del bene comune dall'altra”*<sup>2878</sup>. La bomba atomica è un'arma ignobile, caldeggiata proprio perché anonima e asettica. *“Sterminare il nemico meccanicamente, da lontano e senza nemmeno vederlo, uomini, donne, anziani indistintamente, è il contrario di qualsiasi giustizia, di qualsiasi onore e gloria”*<sup>2879</sup>. Essa è il frutto migliore della scienza del bene e del male, il risultato di un'assurda concatenazione

---

2871 Ibidem.

2872 Lanza del Vasto, *Vinôbâ o il nuovo pellegrinaggio*, Jaca Book, Milano, 1978; p. 192.

2873 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 51.

2874 Lanza del Vasto. *L'homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; p. 184.

2875 Lanza del Vasto. *L'homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; p. 183.

2876 *Nouvelles de l'Arche*, 8° anno, p. 122, maggio 1960.

2877 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 307.

2878 *Nouvelles de l'Arche*, 8° anno, p. 124, maggio 1960.

2879 Lanza del Vasto, *De la bombe*, Moulin du Verger, Imprimerie de l'Arche, 1960; p. 11.

logica: “Ogni pezzo della bomba è una meraviglia di logica, di sapere, di sagacia, di preveggenza, d’inventiva, di slancio costruttivo: il tutto finisce in un’esplosione insensata e disastrosa. Analogamente, ciascuno dei moventi che hanno condotto alla sua costruzione si mostra irresistibile, ciascuno degli argomenti che difende la sua irrinunciabile necessità; l’assurdità scoppia solo nella conclusione”.

Per Lanza del Vasto si tratta della più completa riproposizione del peccato originale: “se è vero che si conosce l’albero dai suoi frutti, è così difficile individuare la natura dell’albero di cui il frutto è la bomba? La bomba che maturò tutti i giorni – e bisogna aspettare che cada per rendersi conto che è un frutto cattivo che viene da un albero cattivo, dall’albero della conoscenza a cui è proibito avvicinarsi, nei pressi del quale i figli di Adamo tornano incessantemente a cogliere la loro condanna e la loro morte?”<sup>2880</sup>. “Il male peggiore è quello di averla inventata. La suprema sovversione, l’infernale blasfemia, è aver disintegrato l’atomo. All’atto creatore di Dio l’uomo non poteva trovare un contrario più perfetto”<sup>2881</sup>. Arma odiosa, la bomba è per il fondatore dell’Arca un’arma paradossale, poiché conduce quanti se ne servono a sacrificare con sé ciò per cui combattono: i loro discendenti e la natura intera. Assurdo è anche il ragionamento che si porta avanti per dimostrare che l’arma di dissuasione fonda la pace sull’equilibrio del terrore. “Che cosa più ragionevole di dirsi: se possiedo l’arma assoluta, il vicino colpito dal terrore rifletterà ed io sarò al sicuro dal suo attacco o mi sbarazzerò della sua resistenza? Egli rifletterà, certamente, ma su cosa, se non sui mezzi con cui procurarsela per le stesse ragioni?”<sup>2882</sup>.

Mentre altri stati, fra cui l’acerrimo nemico, si armano, i governi cercano di rassicurare dicendo che la paura basterà e che non si farà ricorso alla bomba. Ma, notava Lanza, “il nemico ne avrà paura solo se penserà di usarla. Non si può al contempo far paura e rassicurare”<sup>2883</sup>. L’ultima guerra mondiale ha dimostrato che in un impegno decisivo ci si serve di tutte le armi, compresa quella atomica. Così, dunque, “ognuno pensa a proteggersi rendendosi minaccioso, e più minaccia, più è minacciato. E’ un circolo vizioso, un vortice travolgente che non lascia altro scampo se non la morte”<sup>2884</sup>. Infine, occorre spendere una parola sui rischi insensati che si corrono durante una guerra atomica a causa dei malintesi generati dal panico, degli incidenti tecnici o della follia di un capo di stato. “Possiamo dubitare per un istante che Hitler, nell’ora in cui nel suo sotterraneo si sparava alla tempia e si gettava nelle fiamme, si privò dell’oscura gioia di trascinare il mondo intero nella sua caduta?”<sup>2885</sup>.

La reazione automatica, che in caso di annientamento sparerebbe colpo su colpo, non convinceva, quindi, Shantidas dell’impossibilità di un attacco, nella misura in cui la neutralizzazione del meccanismo è sempre possibile in seguito ad un semplice tradimento. E’ necessario, di conseguenza, denunciare l’impiego e persino la fabbricazione di un’arma simile: denunciare gli impieghi pacifici della disintegrazione dell’atomo, che discende dalla stessa logica, e raccomandare il disarmo totale. “Se rinunciamo a qualsiasi arma, bisogna innanzitutto rinunciare alla volontà di uccidere. Il disarmo non può essere il primo passo. E’ il secondo. Il primo è l’intesa”<sup>2886</sup>. Quanto agli Stati che

---

2880 Lanza del Vasto. *L’homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; p. 100.

2881 Lanza del Vasto, *Che cos’è la non-violenza*, Jaca Book, Milano, 19; p. 82.

2882 Lanza del Vasto, *De la bombe*, Moulin du Verger, Imprimerie de l’Arche, 1960; p. 1.

2883 Lanza del Vasto, *Che cos’è la non-violenza*, Jaca Book, Milano, 19; p. 82.

2884 Lanza del Vasto, *De la bombe*, Moulin du Verger, Imprimerie de l’Arche, 1960; p. 2.

2885 Ibidem, p. 2.

2886 Lanza del Vasto, *De la bombe*, Moulin du Verger, Imprimerie de l’Arche, 1960; p. 6.

non hanno ‘vocazione nucleare’, essi subirebbero probabilmente meno la guerra atomica di quelli che si equipaggiano con armi dissuasive. “*Coloro che non hanno la bomba sono anche coloro che hanno più possibilità di essere preservati dai mezzi di distruzione di massa, checché se ne dica. Se un conflitto scoppia fra due possessori di armi nucleari, esso sarà fatalmente nucleare (i capi di stato lo hanno dichiarato inequivocabilmente). Ma se scoppia un conflitto fra una potenza munita ed una sprovvista di armi nucleari, è probabile che la potenza munita si limiterà alle armi classiche, come fu il caso della guerra fra Corea e Vietnam*”<sup>2887</sup>.

#### IV. L'avvenire

Se non vogliamo che nella prossima guerra la bomba esploda e distrugga ogni cosa, è necessario rinunciare a prepararla e a costruirla, così come a tutto ciò da cui essa scaturisce. “*Non basta non volerla, bisogna voler non farla. Bisogna voler non lasciare che la facciano. Bisogna voler non approfittare di tutte le cose che fanno sì che la bomba esista. Bisogna sapere che se non rinunciamo a queste cose, esse ci verranno sottratte comunque, poiché è il nostro accanimento nel conservarle che le distruggerà*”<sup>2888</sup>. Dinnanzi alle imprese di distruzione, non basta obiettare al servizio militare.

“*L’obiettore di coscienza vero, vale a dire cosciente, obietta tanto alla pace, quanto alla guerra: agli abusi, agli eccessi, alle bugie malcelate dalla legge, all’oppressione e allo sfruttamento, al sistema industriale e commerciale, politico, poliziesco, giustiziere. La prima obiezione è il rifiuto di dare man forte a tutto ciò, la seconda è formare una milizia di resistenza e d’intervento, passando dall’obiezione di coscienza all’azione civica nonviolenta sotto qualsiasi sua forma*”<sup>2889</sup>.

Ciononostante, un bene annesso, pur tradizionalmente legato al combattimento violento, è rappresentato dalle virtù guerriere: il coraggio, la disciplina, il senso dell’onore, lo spirito di giustizia, lo spirito di sacrificio. “*Se fosse necessario, sopprimendo la guerra, rinunciare alle virtù cavalleresche, ciò sarebbe un male tanto quanto sopprimerla. Essere condannati a vivere nel nostro termitaio in cui ognuno ha il suo piccolo tornaconto, al sicuro da tutto, e far sì che questa calamità duri fino alla fine dei tempi, varrebbe tanto quanto morire subito e in battaglia*”<sup>2890</sup>. La lotta contro la guerra è, quindi, da condurre con le stesse qualità attribuite al combattente. C’è un’istituzione, in particolare, che dovrebbe denunciare gli orrori della guerra e chiamare alla lotta contro questo flagello: la Chiesa. Lanza del Vasto conta su di essa per portare avanti gli sforzi di coloro che lottano per la pace. Sviluppò questo punto in una lettera indirizzata a Papa Giovanni XXIII durante il suo digiuno di quaranta giorni in occasione dell’apertura del Concilio Vaticano II. Gli confessò “*di attendere, dietro la minaccia della guerra totale, la parola conciliare di cui il mondo d’oggi ha bisogno, una parola di audacia assoluta, in breve evangelica*”<sup>2891</sup>. Spetterebbe, infatti, anche alla Chiesa “*il compito di ammonire, esortare, implorare, indicare soluzioni*”<sup>2892</sup>. In particolare, egli si domandava: “*se la guerra totale è un crimine, non si dovrebbe insistere, nei testi conciliari, sull’evidenza per cui la preparazione del crimine è già di per sé un crimine? Dichiarazione dalle grandi e immediate conseguenze, poiché l’uomo che lavora in tempo di pace all’armamento atomico non potrebbe più ignorare che è in difetto e deve cambiare mestiere. C’è di più: qualunque cittadino, che resta inerte davanti all’urgenza del pericolo, dovrebbe sapere che ha torto e che con la parola, la*

---

2887 Ibidem, p. 11.

2888 Lanza del Vasto, *Che cos’è la non-violenza*, Jaca Book, Milano, 19; p. 90.

2889 Lanza del Vasto, *Approches de la vie intérieure*. Denoël, Parigi, 1962; p. 275.

2890 Nouvelles de l’Arche, 8° anno, p. 127, maggio 1960.

2891 Lanza del Vasto, *Che cos’è la non-violenza*, Jaca Book, Milano, 19; p. 175.

2892 Ibidem, p. 176.

*scrittura o qualsiasi altro mezzo piccolo o grande a sua disposizione, deve rompere la complicità del silenzio prima che l'irreparabile giunga*<sup>2893</sup>. Questa lotta, secondo Shantidas, può essere condotta secondo le regole della resistenza spirituale che provengono anche dal Vangelo, nota come Non-violenza.

## Capitolo 2: La Non-violenza

Da dove trae origine la non-violenza? Quali sono i suoi obiettivi e le sue tattiche e come si iscrive in un mondo in cui non tutti la ritengono necessaria?

### Sezione I: Origini della Non-violenza in Occidente

Conviene situare la non-violenza nella pluralità di storie dell'eterogeneo pensiero filosofico politico e giuridico occidentale.

#### Paragrafo 1: Origine filosofica e simbolica

*“In quanto metodo rivoluzionario e arma di lotta, l’ahimsa (o non violenza) è una rivelazione quasi senza precedenti, l’avvenimento più singolare che abbia conosciuto la nostra epoca angustata e colma di avvenimenti inauditi”*, scriveva Lanza del Vasto al suo ritorno dall’India<sup>2894</sup>. Sedici anni dopo, nel 1959, egli precisava: *“quando parliamo della nonviolenza come di una scoperta di questo secolo, conviene precisare che si tratta non della rivelazione di un nuovo valore spirituale o di una nuova concezione religiosa, bensì dell’entrata nella storia dei popoli di una potenza rivoluzionaria e rinnovatrice”*<sup>2895</sup>. Benché l’applicazione dei suoi principi sia nuova, la non-violenza è conosciuta da tempo memorabile. La si trova insegnata, tra l’altro, nei Libri del Tao o dai Rishi dei tempi vedici. Buddha la predicava venticinque secoli or sono, specificando che *“questa è la legge antica”*. Essa appare, secondo Lanza del Vasto, anche nella Bibbia sin dal Libro della Genesi attraverso la storia di Giuseppe e dei suoi fratelli. *“Ciò non prova assolutamente che fossero i primi a conoscerla. Come si può inventare una verità eterna?”*<sup>2896</sup>.

Eppure, è dal Vangelo che Gandhi attingerà la non-violenza. Il suo discepolo sarà colpito, come lui, dalla forza e dalla chiarezza con cui è insegnata, attraverso le parole stesse di Gesù Cristo:

*“Beati i miti perché erediteranno la terra...”* (Mt 5, 5)

*“Amate i vostri nemici, pregate per coloro che vi perseguitano...”* (Mt 5, 44)

*“Se uno ti percuote nella guancia destra, porgigli anche l’altra. Se uno vuol litigare con te, per toglierti il mantello, cedigli anche la tunica”* (Mt 5, 39-40)

*“Rimetti la tua spada al suo posto, perchè tutti quelli che prenderanno la spada periranno di spada”* (Mt 26, 52)

A tal proposito Shantidas commentava: *“ecco gli articoli della Carta, nel loro testo integrale, tal quali sono dati senza spiegazione, poiché così bastano a coloro che hanno orecchie per intendere”*<sup>2897</sup>. Gesù Cristo avrebbe messo in pratica tutte queste parole di vita, in quanto simbolo vivente di una verità rivelata, già presentita nelle epoche precedenti: *“Se Dio è il Principio e il*

---

2893 Ibidem, p. 173.

2894 Lanza del Vasto, *Pellegrinaggio alle Sorgenti*, Jaca Book, Milano, 1978; p. 175.

2895 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 295.

2896 Lanza del Vasto, *Vinôbâ o il Nuovo Pellegrinaggio*, Jaca Book, Milano, 1980; p. 78.

2897 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 337.

*Primo, e se noi gli dobbiamo ogni bene, il minimo che possiamo restituirgli è quanto vi è di migliore: l'eredità. Le nostre stesse eredità, quelle della nostra casa, sono il Primogenito e quelle del Regno: è il Figlio del Re*<sup>2898</sup>. E' costui il puro eroe: il più bello, il più nobile, offerto in sacrificio, come realizzazione del non-violento. La storia ci mostra che tale usanza fu universale. Per Lanza del Vasto non può esserci sostituzione valida dopo che il *"Figlio dell'uomo è venuto a mettere il cuore dell'uomo al posto del cuore dell'agnello"*<sup>2899</sup>. L'eroe puro è chi attesta che la virtù è innanzitutto una vittoria sulla paura. *"E' una strana grazia che questo zampillo di vita che si chiama audacia, questo potere della vita di superarsi... questa testimonianza abbia una portata metafisica. L'eroe afferma con la sua vita e la sua morte che c'è qualcosa che lo trascende: è per e grazie a ciò che egli esiste"*<sup>2900</sup>.

Egli è *"trasparente a ciò che significa: il suo volto, il suo corpo, i suoi gesti, i suoi vestiti, tutti i suoi atti e soprattutto l'atto supremo, la sua morte, significano e rappresentano"*<sup>2901</sup>. Questa bellezza dell'onore presuppone dignità, che è la fierezza di opporsi: rifiuto di ciò che contamina, rifiuto del profitto. Allo sguardo altrui il rispetto circonda il puro eroe, che ha per passione la sola Giustizia. La sua indignazione, una collera senza peccato, mira unicamente al male e non alle persone, anche se suoi nemici. *"La disposizione interiore dell'eroe non cambia se la mano del sacrificatore è rimpiazzata dalla mano del boia. Il supplizio diventa allora cerimonia di espiazione, invece che di glorificazione, ricollegandosi ai riti primordiali. Il gesto dell'eroe perfetto ne è una prova, ovvero la Croce... Quando il sacrificio è rimpiazzato dalla lotta, tutto cambia, anzi si ribalta"*<sup>2902</sup>. L'eroe diventa impuro poiché ha sbagliato nemico. *"L'errore dell'eroe è credere di attaccare il male quando si scaglia contro i malvagi e di sopprimere il male uccidendo qualcuno. Un altro errore è scambiare il suo nemico per un malvagio e per un'incarnazione del male, allorché ciò può essere vero solo a metà, se non falso"*<sup>2903</sup>. Nessuna guerra, pertanto, può mai essere giustificata.

Tuttavia, *"sono pochi gli eroi senza macchia, coloro che non hanno versato il sangue, quanti non hanno versato altro sangue se non il proprio"*<sup>2904</sup>. Qualcuno è giunto *"a salvare l'onore epurandolo da qualunque violenza, per affermare la bontà di Dio, il valore dell'Uomo, la potenza della Giustizia, che è la non-violenza o sacrificio di sé, per riportare in auge, dinnanzi ai mostri dell'epoca, la figura dell'eroe primordiale"*<sup>2905</sup>. *"Per collocare Gandhi correttamente, mi sembra doveroso riconoscere in lui il puro eroe"*<sup>2906</sup>.

## Paragrafo 2: Origine storica

Lanza del Vasto ha dedicato numerose pagine alla presentazione e al commento della storia della non-violenza nei vari continenti. Tuttavia, in virtù della sua origine europea e della permanenza insieme a Gandhi, egli studiò con più precisione le esperienze occidentali e indiane di non-violenza.

---

2898 Ibidem, p. 299.

2899 Ibidem.

2900 Ibidem, p. 301.

2901 Ibidem, p. 302.

2902 Ibidem, p. 304.

2903 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 304.

2904 Ibidem, p. 307.

2905 Ibidem.

2906 Ibidem, p. 298.

## I. In Occidente

*“I primi cristiani si rifiutarono di sacrificare agli idoli. Attraverso l’adozione della non-violenza nelle sue dimensioni dottrinali, mistiche e sociali, il loro gruppo unito sconfisse e sconvolse da cima a fondo il mondo antico a loro coevo e adiacente, e volta per volta tutti i popoli barbari”*<sup>2907</sup>. Essa rimase il fondamento della Chiesa, del suo insegnamento e del suo potere: *“nessuna dignità può essere acquisita a mano armata, l’autorità si esercita senza alcuna forma di coercizione”*<sup>2908</sup>, mentre la ricchezza le arriva principalmente dai doni dei suoi fedeli. Le sue deviazioni di ordine temporale furono combattute da santi riformatori o da fondatori di sette che praticarono e insegnarono la non-violenza. Lanza del Vasto citava l’esempio degli Albigesi, dei Mennoniti, dei Mormoni, dei Testimoni di Geova, degli Avventisti. Rendeva, inoltre, un omaggio particolare a Georges Fox, fondatore dei Quaccheri e a William Penn, suo discepolo *“che fondò nel Nuovo Mondo, un paese di foreste, il primo regno non-violento della cristianità”*<sup>2909</sup>. Nel diciannovesimo secolo Tolstoj in Russia e Thoreau negli USA si fecero propugnatori della non-violenza. Quest’ultimo, in particolare, a partire dalla lettura di Etienne de la Boëtie sulla ‘servitù volontaria’, scoprì che i tiranni non possono nulla da soli, giacché i loro sudditi li rendono potenti credendoli tali; fece, quindi, appello alla ‘disobbedienza civile’. Gli Ungheresi e i Polacchi, ad esempio, avevano lottato nel 1857 contro i loro occupanti attraverso la non cooperazione, avendo alla fine causa vinta.

Altre azioni degne di nota possono essere altresì rilevate dall’inizio del secolo. Alcune hanno origine in iniziative puramente individuali, come fu il caso del sovrano di Danimarca al momento dell’occupazione del suo paese da parte dei Nazisti, il quale, fra l’altro, esibì la stella gialla degli ebrei affinché sparisse l’inaccettabile distinzione. Ciò indusse Lanza del Vasto a scrivere: *“ecco il genere di cose che la moltitudine di persone oneste avrebbe potuto fare invece di indignarsi a vuoto, in maniera tale che questa marea di orrore sarebbe stata contenuta”*<sup>2910</sup>. Si potrebbe anche citare l’impegno dello svizzero Pierre Cérésolé<sup>2911</sup> e del francese Louis Lecoin per l’ottenimento di uno statuto degli obiettori di coscienza, o ancora quello dell’Abbé Pierre e del dottor Schweitzer, prodigatisi in favore dei diseredati del pianeta.

Le azioni collettive da ricordare erano effettivamente numerose e Shantidas vi si soffermò a lungo. In Norvegia nel 1940 diecimila insegnanti rifiutarono di essere iscritti forzatamente nelle corporazioni fasciste e molte centinaia di loro furono deportate, finché la misura non fu ritirata dal governo per far fronte al movimento popolare. Nel 1950 gli operai di Vienna, come avrebbe fatto diciotto anni più tardi il popolo ceco, resisterono pacificamente, pur con forza d’animo, alle unità sovietiche che tentavano un’occupazione totale. Con queste stesse armi, Nkrumah condusse il suo paese, il Ghana, alla liberazione dall’impero inglese. La lotta dei neri dell’Alabama negli Stati Uniti d’America contro la segregazione proseguì fino al sacrificio del suo capo, il pastore Martin Luther King. La non-violenza dei valori evangelici animò la Chiesa congolese di Simon Kimbangu in occasione delle persecuzioni che subì. Quando il suo fondatore fu messo in prigione, trentasettemila persone si

---

2907 Ibidem, p. 338.

2908 Ibidem, p. 339.

2909 Ibidem, p. 341.

2910 Lanza del Vasto, *Che cos’è la Non-violenza*, Jaca Book, Milano, 1978; p. 226.

<sup>2911</sup> Quindici anni dopo la discussione della tesi di Bernard Dupont, sarebbe stato pubblicato su Nouvelles de l’Arche, a firma del redattore Alain Le Lostec, un articolo di introduzione all’avventurosa vita e al nobile pensiero di Pierre Cérésolé, fondatore del Servizio Civile Internazionale. Rileva citare un estratto dei suoi appunti di viaggio in Giappone, quando ebbe inizio il primo conflitto mondiale: *“La guerra esiste perché gli umani la meritano: un veleno circola nel corpo e spunta improvvisamente come ascisso. La guerra è l’ascisso; il veleno è l’egoismo, presente nella vita d’ogni giorno; ma la cosa più grave è che esso è divinizzato”*. [Fonte: Nouvelles de l’Arche, anno XL, n.3, gennaio-febbraio 1992; p. 124]

accalcarono per raggiungerlo. Accanto a loro “*il movimento di liberazione del Congo, l’ABAKO, aveva condotto il paese alla liberazione con i mezzi propriamente gandhiani del boicottaggio e del governo parallelo, con dichiarazioni semplici, fiere ed eque*”<sup>2912</sup>.

Contro l’apartheid le armi della non-violenza furono impiegate da Luthuli e dai neri in Sud Africa. Intanto, in California un movimento di resistenza si sviluppava sotto la guida di César Chavez per difendere pacificamente i viticoltori sfruttati dai grandi proprietari terrieri. Scioperi, boicottaggi, digiuni vennero organizzati e la lotta durò a lungo. Infine, potremmo menzionare le azioni contro le guerre del Vietnam, del Biafra, del Bangladesh, i movimenti europei contro i tentativi nucleari, le centrali atomiche o le estensioni di campi militari.

## II. In India

La non-violenza è incisa nella storia millenaria di questa civiltà. Essa ha, comunque, acquistato un’originalità particolare insieme a Gandhi e al suo discepolo Vinôbâ. Come li presentò Lanza del Vasto, che li incontrò entrambi personalmente? Cosa scrisse rispetto alle loro azioni sociali e politiche?

### A. Gli uomini

#### 1° Gandhi

Lanza del Vasto conobbe Gandhi agli inizi del 1937. La descrizione che egli ha fatto di questo primo incontro è indice di un profondo affetto filiale nutrito per questo suo immortale maestro, così come dello spirito delle risposte ai quesiti interiori che lo avevano condotto fino a quel punto: “*Un piccolo vecchio semi-nudo è seduto per terra davanti la soglia, sotto la paglia del tetto che fa da veranda: è lui. Mi fa segno – a me, sì – mi fa sedere accanto a lui e mi sorride. Parla – non parla d’altro che di me – mi chiede chi sono, cosa faccio, cosa desidero. Ed io immediatamente scopro che non sono niente, che non ho mai fatto niente, che non desidero niente, se non vivere accanto a lui*”<sup>2913</sup>. Ed egli effettivamente resterà al suo fianco, non cinque anni, come gli si proponeva per potersi ben preparare alla chiamata ricevuta sull’Himalaya, cioè fondare un ordine gandhiano in Occidente, bensì soltanto tre mesi. Gandhi lo accolse e gli concesse delle lunghe conversazioni. Vi riportò l’essenza della sua dottrina. I mesi che trascorse per formarsi alla vita comunitaria, al lavoro delle mani, all’azione nonviolenta, lo prepararono alla nuova esistenza, che egli voleva portare in Europa e proporre agli occidentali.

Il Mahatma fu il tramite della sua conversione. Ne racconta i grandi assi esistenziali, i grandi temi d’insegnamento in molte opere, ma nei due ‘*Pellegrinaggi*’ descrive fedelmente in più di centoventi pagine la vita quotidiana di Gandhi, così come questi la condivideva, riportando numerosi estratti dalle sue parole. Attraverso il suo itinerario, Shantidas vide nascere tutto ciò che “*fa di lui un personaggio sovranamente universale. Il suo insegnamento si indirizza a tutti e il suo successo ci interpella tutti per dei motivi che non hanno nulla di politico*”<sup>2914</sup>. Tanto più che questa dottrina “*affonda le sue radici nell’esperienza personale e nella convinzione religiosa*”<sup>2915</sup>. Giunto in Inghilterra per diventare libero e affermarsi professionalmente, Gandhi vide il mito della forza del vincitore sgretolarsi. A Londra l’uomo comune della strada era più asservito degli Indiani, le istituzioni politiche di quel paese gli apparvero inutili. Ma in Inghilterra approfondì anche la scoperta dell’India e in particolare della sua religione, un paradosso che lo avrebbe preparato al servizio verso il suo popolo. Fu soprattutto dopo il contatto con il Vangelo e gli scritti di Tolstoj che formulò la sua

---

2912 Lanza del Vasto, *Che cos’è la Non-violenza*, Jaca Book, Milano, 1978; p. 219.

2913 Lanza del Vasto, *Pellegrinaggio alle Sorgenti*, Jaca Book, Milano, 1978; p. 149.

2914 Lanza del Vasto, *Pellegrinaggio alle Sorgenti*, Jaca Book, Milano, 1978; p. 222.

2915 Mohandas K. Gandhi, *Leur civilisation et notre délivrance: Hind-swarâj*, Denoël, Parigi, 1957; p. 10.



dottrina sociale. Egli credette nella forza rivoluzionaria delle parole del Cristo nel Sermone della Montagna e cominciò a metterle in pratica, pur di estrazione hindu, prima in Sud Africa, poi in India. Presentando il libro del Mahatma ‘Storia dei miei esperimenti con la verità’, Lanza del Vasto scrisse: *“Amo la modestia e la sicurezza che sgorgano da queste parole. Nessuno è meno dottrinario del maestro di una così grandiosa dottrina. Nessuno è più sospettoso rispetto alle proposizioni astratte ed alle affermazioni inverificabili. Nessuno è più esente da qualsiasi ostinazione dogmatica o fanatico accecamento di questo grande capo religioso. Le visioni, le profezie, i miracoli, non adornano la leggenda di questo santo. E’ nella semplicità del lavoro quotidiano, nell’opportunità dell’azione pubblica che la sua santità prorompe”*<sup>2916</sup>. Qualche anno più tardi Shantidas avrebbe commentato anche sull’avvento dell’indipendenza: *“Gandhi lavorava a questo avanzamento da più di quarant’anni... Aveva, senza colpo ferire, fatto passare gli Indiani dallo stato di schiavi nella loro stessa nazione, allo stato di eredi e padroni a casa loro... Mentre da ogni parte si levavano clamori di festa, spari a salve e fuochi di gioia, il grande vecchio giunto al culmine desolato della sua gloria, si nascondeva per piangere”*. *“Tutta la mia vita è un fallimento”*<sup>2917</sup> – esclamò costernato. La divisione fra Musulmani e Hindu era appena stata sancita e la guerra civile aveva avuto inizio.

## 2° Vinôbâ

Vinôbâ, che il popolo dell’India ancora celebra come il successore di Gandhi, fu incontrato da Lanza del Vasto durante il secondo pellegrinaggio in India, avvenuto nel 1954. L’incontro fu tale che il discepolo del Mahatma, al suo ritorno in Europa, gli consacrò un libro: ‘Vinôbâ o il nuovo pellegrinaggio’. Sin dall’esordio, intese comunicare la gioia della straordinaria scoperta: *“Lettori, mettete il vostro cuore in festa dinnanzi a queste pagine, perché una grande notizia vi porto da laggiù: Vinôbâ si è levato!”*<sup>2918</sup>. Vinôbâ, per il fondatore delle comunità gandhiane d’Occidente, era colui che sognava sin dalla Francia e che scoprì interamente con un sol sguardo: *“Io lo guardavo con tutte le mie forze, e lo amavo senza riserve”*<sup>2919</sup>. La sua età, la sua stanchezza, la sua fragilità non eguagliavano la sua bellezza: *“la sua apparenza è pienamente ciò che vuole esprimere”*<sup>2920</sup>. E ancora queste parole: *“Chi ha visto Vinôbâ conosce il volto della libertà. Libero è colui che fa ciò che vuole e ama fare ciò che deve, facendolo per amore piuttosto che per dovere”*<sup>2921</sup>.

Durante la sua infanzia e adolescenza, Vinôbâ, nato nel 1895, si era impegnato nell’acquisizione di conoscenze molto vaste, anche sulla condizione del suo paese e degli Indiani. Un sentimento profondo di rivolta lo portò a unirsi ad un gruppo insurrezionale, da cui si allontanò per due ragioni:

- perché si preoccupavano più di piazzare bombe che del dopo-rivoluzione,
- perché i loro membri negavano Dio.

Tuttavia, *“concordando con loro sul bisogno di agire subito in prima persona, anche se ciò non fosse servito a nient’altro se non a testimoniare”*<sup>2922</sup>, bruciò i suoi diplomi e si unì a Gandhi. Le parole che trovò in lui risposero alle questioni che si era da sempre posto. Ancor meglio, esse sembravano rispondere proprio a ciò che pensava. *“Sotto le sembianze di un’audace rivelazione, le cose certe da*

---

2916 Lanza del Vasto, *Pellegrinaggio alle Sorgenti*, Jaca Book, Milano, 1978; p. 176.

2917 Lanza del Vasto, *Vinôbâ o il Nuovo Pellegrinaggio*, Jaca Book, Milano, 1980; p. 105.

2918 Ibidem, p. 9.

2919 Lanza del Vasto, *Vinôbâ o il Nuovo Pellegrinaggio*, Jaca Book, Milano, 1980; p. 189.

2920 Ibidem, p. 190.

2921 Ibidem, p. 212.

2922 Ibidem, p. 18.

*sempre si facevano riconoscere e lo splendore dell'evidenza si accendeva*<sup>2923</sup>. Visse all'ashram di Gandhi, si dedicò alle mansioni più umili, crescendo nella pratica degli undici voti, fino al giorno in cui fu mandato a fondare nel centro del paese la seconda comunità non-violenta.

Era il miglior discepolo del maestro, il suo figlio maggiore, e ancora non compiva ventisette anni. Insieme ai suoi compagni sviluppò la dottrina del Mahatma in tutta la sua purezza: attraverso la vita dura e il servizio ai più poveri, ma anche negli anni di prigione a cui fu sottoposto per aver denunciato pubblicamente la guerra nell'ottobre del 1940. Dopo la morte di Gandhi la successione sembrò toccare al capo del governo Nehru. Tuttavia, per Lanza del Vasto, il capo del Congresso oppose troppe riserve all'insieme del pensiero perché il senso non venisse alterato: *“la dottrina gandhiana – scrisse nel 1954 – non è un manifesto elettorale, un programma improvvisato dai bisogni del momento, bensì una saggezza. Scegliere tra il prendere o il lasciare vuol dire mostrare di non averne colto né la sostanza, né il cuore, né alcunché. Accettarla in parte significa spezzettarla e fundamentalmente non conservarla affatto*<sup>2924</sup>. Quanto a Vinôbâ, fondò una fratellanza di servizio e lavoro nel 1948, raggruppando tutte le associazioni fondate da Gandhi. Poi si ritirò fino all'8 marzo 1951, data in cui si recò sul luogo di una rivolta sanguinosa dei contadini sfruttati e indisse il Bhudan, il 'dono della terra'.

## B. Le opere

### 1° I tre miracoli storici

*“Non si capirà nulla della politica di Gandhi se si ignora che il suo fine non è una vittoria politica, ma spirituale... Governare può essere un modo per servire il prossimo e salvare la propria anima. Espellere dall'India gli Inglesi costituiva un'ambizione piuttosto meschina e banale per un saggio come Gandhi. Il suo proposito era liberare il popolo dai suoi mali, di cui gli Inglesi rappresentavano il minore. Mirava a liberare la sua anima dall'ignoranza: vivere vuol dire assaggiare la Verità*<sup>2925</sup>. Secondo Shantidas, Gandhi *“è venuto su questa terra a mostrarci il potere dell'innocenza assoluta. E' venuto a provare che essa può fermare le macchine, tener testa ai cannoni, mettere in pericolo un impero*<sup>2926</sup>. Mettere in crisi un impero era stato, infatti, il primo compito intrapreso da Gandhi. Si sforzò di creare contro l'avversario e senza violenza delle condizioni tali per cui l'Inghilterra non avrebbe potuto più mantenere la sue truppe in India. Egli lo fece con la forza della non-violenza, obbligando a riflettere e a comprendere. Ciò non comportò alcuna sconfitta per gli Inglesi. Le sue armi furono la disobbedienza civile, di cui un esempio fu la celebre 'marcia del sale' che permise l'abolizione della gabella.

Ma se questa impresa fu la prima, non fu di certo la più importante del Mahatma. Il cui proposito era liberarsi da coloro che opprimono, a condizione di condurre alla libertà gli stessi oppressori. Per l'India, la maledizione, il divieto ereditario colpiva i pariah con tutte le conseguenze sociali. Insieme a Gandhi i privilegiati, al rischio di perdere il loro rango e cadere sotto la stessa maledizione, hanno lavorato al miglioramento delle condizioni degli intoccabili, creando per loro delle scuole, degli ospedali, sforzandosi poi di introdurli nelle scuole e negli ospedali pubblici e, infine, nei templi.

Ciò voleva dire attirarsi la scomunica. *“Questo patriota, unico nel suo genere, si è scontrato meno con i nemici della sua patria che con i suoi compatrioti, questo hindu devoto di Rama fino al suo ultimo respiro non si è mai permesso di criticare ciò che i Cristiani o i Musulmani considerano sacro, non smettendo mai, d'altronde, di denunciare le 'superstizioni', le 'tare', i 'vizi' che inquinano*

---

2923 Lanza del Vasto, *Vinôbâ o il Nuovo Pellegrinaggio*, Jaca Book, Milano, 1980; p. 43.

2924 Ibidem, p. 110.

2925 Lanza del Vasto, *Pellegrinaggio alle Sorgenti*, Jaca Book, Milano, 1978; p. 175.

2926 Lanza del Vasto, *Pellegrinaggio alle Sorgenti*, Jaca Book, Milano, 1978; p. 150.

*la religione brahmanica, la sua*<sup>2927</sup>. Per Lanza del Vasto, la sua opera più significativa fu che una guerra civile fra Hindu e Musulmani si fermò il quinto giorno di un digiuno intrapreso per restaurare la pace. *“Questa vita così meritoria, così imbevuta d’amore, così filialmente adorata dal popolo indiano, servì da contrappeso a un odio inenarrabile e secolare”*<sup>2928</sup>.

L’eredità delle esperienze di Gandhi con la Verità non si limitava per Shantidas a queste tre vittorie. Sul piano politico, egli aspirava ad un governo che si rendesse sempre meno necessario, che creasse *“delle condizioni tali da poterne fare a meno”*<sup>2929</sup>. D’altro canto, sul piano economico, egli aspettava *“la liberazione del villaggio dalle grinfie della città, poiché è la terra che nutre le città e non viceversa”*<sup>2930</sup>. Tali spinte di rinnovamento non escludevano affatto il ritorno alle istituzioni tradizionali del popolo indiano. Scrisse, infatti, il suo discepolo: *“Gandhi è stato il visionario e l’annunciatore di un mondo nuovo, proprio mentre si sforzava di riproporre quel che c’è di più venerabile nell’eredità degli antichi”*<sup>2931</sup>.

## 2° Il Bhudan o Dono della Terra

Si tratta dell’opera più celebre compiuta da Vinôbâ. Essa fu il frutto di anni di vita comunitaria scandita, del lavoro della terra, della consacrazione umana alla verità e alla giustizia. Egli la cominciò quasi per caso in seguito alla domanda di un pariah, il quale, prendendo la parola in un’assemblea, aveva esclamato: *“invece di parlarci della pace, dateci della terra e vivremo per sempre in pace”*. Vinôbâ riprese la domanda indirizzandola immediatamente a quanti lo ascoltavano. Un uomo, allora, rispose donando cento acri di terra, cioè quaranta ettari coltivabili. L’avventura era cominciata. Per molti anni l’Acharya percorse a piedi il suo paese andando di villaggio in villaggio e sollecitando a donarne una parte per i poveri. Nel momento in cui Lanza lo incontrò, poté scrivere: *“Vinôbâ si è messo in testa di distribuire cinquanta milioni di acri, cioè la decima parte della terra coltivabile della penisola. Egli è ancora ben lontano da questo risultato, ma nei giorni più fruttuosi egli eredita fino a mille acri”*<sup>2932</sup>, che rappresentano rispettivamente venti milioni e quattrocento ettari. La scelta dei beneficiari per ciascuna parte da assegnare era operata da una commissione locale di uomini saggi che decidevano insieme alla popolazione se l’utilizzo doveva restare individuale o diventare comunitario. Ciascun lotto veniva consegnato, senza tasse, per dieci anni e coperto da un’inaccessibilità permanente. La terra lasciata a riposo veniva ripresa e attribuita ad altri. Nel corso delle sue marce, egli ebbe l’occasione di rispondere alle critiche di questa campagna non-violenta di redistribuzione delle ricchezze. Lanza del Vasto ne evidenziò alcuni elementi:

- la terra proveniva tanto dai piccoli proprietari, quanto dai ricchi poiché tutti dovevano condividere con gli ultimi, tutti dovevano concedersi la gioia del sacrificio.
- lo sfruttamento in famiglia o in villaggio, affinché la terra renda più che nei grandi possedimenti.
- il dono è accettato solo se effettuato senza paura, né costrizione, tutelando il povero che ha bisogno e non il ricco che dona o non dona liberamente, senza condannare nessuno.
- una richiesta fatta con semplicità, in povertà, affinché si radichi nei cuori e non come propaganda, anche se razionalmente sembrerebbe più efficace.

---

2927 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 312.

2928 Ibidem, p. 315.

2929 Lanza del Vasto, *Pellegrinaggio alle Sorgenti*, Jaca Book, Milano, 1978; p. 170.

2930 Nouvelles de l’Arche, 23° anno, p. 137, giugno 1975.

2931 Ibidem.

2932 Lanza del Vasto, *Vinôbâ o il Nuovo Pellegrinaggio*, Jaca Book, Milano, 1980; p. 120.

Shantidas lo seguì in questa marcia e in questa ricerca dal 29 gennaio al 23 aprile 1954. Ne riportò l'esperienza quotidiana in un diario, che mostra dall'interno i vari aspetti di una campagna non-violenta di un tale spessore.

### 3° Gli Ashram Gandhiani o comunità non-violente

Shantidas visse negli ashram gandhiani in occasione dei suoi viaggi in India. Vi abitò e li disvelò al nostro stesso sguardo. Nel 1937 fu iniziato presso l'ashram di Wardha a questa nuova vita, con giovani compagni di tutte le caste che come lui imparavano a lavorare con le proprie mani, a compiere i servizi comuni, a istruirsi sugli insegnamenti della non-violenza. Nel 1954, quando fece ritorno negli stessi luoghi, non li riconobbe. Al posto delle tre capanne di legno c'erano costruzioni rustiche disseminate fra gli alberi. Al posto dei primi seguaci, tremila persone vi lavoravano. Eppure i principi restavano gli stessi. *“L'ashram è autosufficiente e non accetta alcuna donazione”*, eccetto quella di una matassa filata a mano *“perché si è messo del proprio nel dono”*<sup>2933</sup>. Il lavoro, con la soppressione del salariato e dell'oziosità, è ridotto a quattro ore per i compiti più duri, su trecento giorni l'anno. In media 2000 metri quadrati di terra irrigabile bastano al sostentamento di una persona. La scuola applica i metodi di educazione gandhiana, simili al sistema Montessori, che l'Arca ha poi seguito negli insegnamenti impartiti ai suoi bambini. La formazione getta le basi per futuri individui liberi, indipendenti, capaci di bastare a se stessi. *“I bambini non imparano nulla di cui non abbiano o non sentano il bisogno. Non imparano nulla forzatamente, né a memoria, senza prima comprendere. E' per questo che i bambini ‘corrono a questa scuola – dice Vinôbâ – come le anatre nell'acqua”*<sup>2934</sup>.

Durante la visita presso un altro ashram, Shantidas descrisse i tentativi fatti per ottemperare ad alcuni bisogni: un serbatoio di gas che rifornisce le caldaie grazie al letame; una conceria che utilizza tutto ciò che forniscono i corpi degli animali morti dai villaggi vicini; il frantoio azionato da buoi che possono così essere sfamati anche durante la stagione secca. Su centoventi persone, dodici erano 'servitori', ovverosia discepoli di Gandhi, gli altri salariati. Inoltre, il governo sovvenzionava le loro ricerche e i loro esperimenti. *“La comunità è, quindi, economicamente parlando, in una situazione migliore rispetto all'Arca, ma meno pura perché il salariato non è escluso come da noi, il divieto della lamiera, del cemento e dei motori è meno severo. Gli abiti e lo stile di vita meno nobili, i canti di preghiera meno belli, ma la pietà, la sobrietà sono le stesse, come pure l'ospitalità. Essi hanno il cuore nel lavoro e una conoscenza dei vari mestieri del tutto invidiabile. L'intesa e la pace sembrano regnarvi, insieme ad una pulizia rigorosa propria di tutti i Gandhiani”*<sup>2935</sup>.

Questa riflessione sulle comunità indiane e sulla comunità dell'Arca sarebbe stata ripresa da Lanza del Vasto in un articolo intitolato 'Con che diritto ci definiamo Gandhiani?', pubblicato nel giugno del 1975<sup>2936</sup>. Riferendosi a Gandhi, scrisse: *“In Sud Africa come in India, egli formò e governò degli ashram, comunità con voti e regole di vita. Vi raccoglieva le famiglie degli uomini impegnati nella lotta o incarcerati. Erano più numerose dei pochi discepoli fedeli giunti lì per vocazione. Tali comunità erano in parte il frutto della fortuna e il sottoprodotto della lotta. Eppure, sembrava vi assegnasse tanta importanza, quanto all'India intera, al punto da prodigarsi nelle cure più puntigliose e concentrarvi a momenti le preoccupazioni più cocenti”*<sup>2937</sup>.

---

2933 Ibidem, p. 173.

2934 Ibidem, p. 180.

2935 Lanza del Vasto, *Vinôbâ o il Nuovo Pellegrinaggio*, Jaca Book, Milano, 1980; p. 142.

2936 Nouvelles de l'Arche, 23° anno, pp. 135 e seguenti, giugno 1975.

2937 Nouvelles de l'Arche, 23° anno, giugno 1975, p. 136.

Qui parlava, invece, dell'Arca. *“Nonostante tutto, posso dire senza presunzione che, malgrado i nostri difetti, le comunità dell'Arca hanno altrettanto e forse anche più valore. Senza dubbio ciò è perché abbiamo cominciato da lì, la nostra prima lotta era e resta la lotta contro di sé. Malgrado il nostro desiderio di crescere, abbiamo allontanato coloro che cercano la nostra casa come un luogo di rifugio”*<sup>2938</sup>.

Cosa ne è del movimento gandhiano in India al momento della stesura del presente lavoro di tesi (1977)?

Il capo del partito socialista *“Jayaprakash Narayan sembra prendere il posto di Vinôbâ, il quale ha superato gli ottant'anni”*<sup>2939</sup>. *“Si parla spesso di lui quest'anno. Ha denunciato con veemenza la corruzione che dilaga in India a tutti i livelli della gerarchia, ha protestato contro l'industrializzazione indiscriminata, la militarizzazione, la bomba e tutto ciò che è contrario alla saggezza gandhiana nel governo presente. Ha avuto dei colloqui burrascosi con la sig.ra Indira Gandhi. Centinaia di migliaia di Indiani lo acclamano e lo seguono”*<sup>2940</sup>. Aggiungiamo soltanto che ha conosciuto la prigione dopo la proclamazione dello stato d'emergenza in India.

In conclusione, da questi brevi cenni storici riguardanti l'Occidente e l'India, rintracciamo negli scritti di Shantidas i limiti e le speranze che egli riponeva nei molteplici focolai di pensiero gandhiano. Nelle ultime pagine di *‘Vinôbâ o il nuovo pellegrinaggio’*, rispondeva in anticipo alle critiche che avrebbe incontrato il suo appello. La critica era: *“Lei vuole dimostrare che tutto è marcio, feroce e falso nel nostro paese e che siamo tutti degli imbecilli e delle canaglie, mentre in Oriente tutto è puro e luminoso?”*. La risposta fu: *“Non ho cercato di dimostrare questo, ho mostrato l'India proprio come l'ho incontrata, terra di orrore, di grandezza e di grazia”*<sup>2941</sup>.

L'orrore dell'India è stato da lui denunciato sotto vari aspetti:

- quello tradizionale: *“ogni villaggio indiano – oh orrore – ha i suoi tre o quattro lebbrosi, forse dieci”*<sup>2942</sup>. *“La reale pietà, il movimento del cuore che porta a soccorrere qualsiasi creatura sofferente è forse più flebile qui che nel nostro Occidente carnivoro e sanguinario: l'indifferenza e la stessa paura di uccidere inducono talvolta a delle crudeltà peggiori della ferocia naturale e della sete di lucro”*<sup>2943</sup>.

- quello importato: *“Non ho da nessuna parte sentito tintinnare il metallo. L'arte e l'artista hanno dovuto perire e presto queste ultime bellezze, come i piatti e i vasi di rame, diventeranno rari. Già l'ignobile alluminio lo sembra. (...) Ovunque i rivenditori spacciano rondelle di materia plastica colorata che fanno furore e anche i gioiellieri sono minacciati di morte. Mi rammarico di vedere i gandhiani porre tutta la loro attenzione sulla filatura e lasciar che si perdano diversi altri mestieri. (...) Detesto l'altoparlante e le batterie di cui Babaji (Vinôbâ) sa fare bene a meno quando vuole, e ancor di più le vetture dei ritardatari e degli affaccendati”*<sup>2944</sup>.

Le capacità degli occidentali non erano da lui omesse:

---

2938 Ibidem, p. 137.

2939 Ibidem, p. 125, maggio 1975.

2940 Ibidem, p. 126.

2941 Lanza del Vasto, *Vinôbâ o il Nuovo Pellegrinaggio*, Jaca Book, Milano, 1980; p. 289.

2942 Ibidem, 177.

2943 Lanza del Vasto, *Pellegrinaggio alle Sorgenti*, Jaca Book, Milano, 1978; p. 173.

2944 Lanza del Vasto, *Vinôbâ o il Nuovo Pellegrinaggio*, Jaca Book, Milano, 1980; p. 218.

*“Non credo, contrariamente a quel che sembra, che vi siano in Occidente meno uomini generosi, coraggiosi, saggi e santi che in qualsiasi altro posto del mondo”*<sup>2945</sup>. E se i problemi occidentali *“sono altri, essi non sono da meno... La guerra è all’orizzonte... La guerra civile è sempre latente, abita in fabbrica e a scuola. La lebbra non si mostra sulla pubblica piazza, ma l’avarizia e l’inquietudine rodono il cuore della massa. La disumanizzazione ci opprime e trascina. I nostri problemi sono altri. Ma le stesse soluzioni di saggezza possono senza dubbio essere adottate per problemi diversi”*<sup>2946</sup>. Se gli occidentali, come tutti gli altri, possono risolvere i loro problemi con la non-violenza, ciò non è possibile se non appoggiandosi a ciò che c’è di più nobile in loro: la giustizia, la virtù e l’amore.

Sezione II: Necessità della non-violenza: la giustizia, la virtù e l’amore.

Paragrafo 1: I limiti

Ciascuna di queste tre parole, la giustizia, la virtù e l’amore, è al contempo per Lanza del Vasto la migliore e la peggiore delle cose. Esse conducono alla sofferenza umana, tanto quanto alla felicità e talvolta al beneficio. La giustizia, per una macabra logica, porta a raddoppiare il male, piuttosto che ad arrestarlo: *“come puoi chiamare bene il male che restituisci? Se per punire l’assassino lo uccidi, ciò non riporterà in vita la vittima. Anzi, ciò genererà due morti al posto di uno, nonché due assassini, lui e te”*<sup>2947</sup>: una giustizia *“che nell’arte di scovare e perseguire i colpevoli avalla tutte le malizie, tutte le bassezze e tutte le astuzie, che nell’arte di gestire la vendetta provoca tutti i ritardi, tutte le deviazioni, tutti i calcoli della crudeltà più fredda e inumana, che nell’arte di aggravare le pene conosce le sottigliezze più spaventose, che impicca, brucia, dilania, attanaglia, soffoca, scortica, schiaccia, cava, buca gli occhi, taglia le mani, torce le membra, impala e castra, denuda e sviscera, segna con il ferro rovente, degrada, esilia, avvilisce, condanna e uccide l’anima e il corpo, che nelle sue leggi, i suoi processi, i suoi cavilli, le sue risorse, le sue sentenze e le sue esecuzioni arma i timori e la collera della bestia umana, di tutte le potenze del mortifero spirito del sistema”*<sup>2948</sup>. E se *“la giustizia, virtù delle virtù e dovere dei doveri, è più sanguinaria, più credele, più malfattrice delle passioni più furiose e degli sfoghi più barbari, se non c’è crimine che mieta altrettante vittime e disastri”*<sup>2949</sup>, è perché è riprodotta dalle persone oneste e poggia sulle loro virtù. Per rendere giustizia, come per fare la guerra, *“occorre molto coraggio, dedizione, disciplina, metodo, conoscenza, zelo, abilità, prontezza, ardore e perseveranza, pazienza, prudenza e ardore, fedeltà e genio per giungere a cotante magnifiche devastazioni”*<sup>2950</sup>. Shantidas spiegava che furono proprio i ‘virtuosi’ ad aver odiato e condannato Gesù Cristo, tanto da esclamare: *“tutti i predicatori di morale ci mettono in guardia contro il vizio, ma chi ci proteggerà dalle vostre virtù, o brave persone così privilegiate!”*<sup>2951</sup>.

Persino l’amore non è risparmiato dal male. *“Se amate una persona, odierete necessariamente coloro che la odiano e le vogliono del male... Ma gli amori furiosi non sono i soli a comportare un rovescio.*

---

2945 Ibidem, p. 290.

2946 Ibidem.

2947 Lanza del Vasto, *Approches de la vie intérieure*. Denoël, Parigi, 1962; p. 251.

2948 Ibidem, p. 257.

2949 Ibidem, p. 317.

2950 Lanza del Vasto, *Approches de la vie intérieure*. Denoël, Parigi, 1962; p. 321.

2951 Ibidem, p. 318.

*Il semplice attaccamento al prossimo, il più tiepido e comune, comporta un rovescio che non è l'odio, ma può avere effetti mortali: l'indifferenza*<sup>2952</sup>.

Paragrafo 2: Le speranze

*“Sappiamo che la pace e la salvezza non possono discendere che dalla giustizia e dall'amore”*<sup>2953</sup>. La giustizia, secondo Lanza, *“è la prima delle virtù, senza la quale non ce ne sono altre. La bontà senza giustizia è debolezza, il coraggio senza giustizia è ferocia, la prudenza senza giustizia è mollezza”*<sup>2954</sup>. *“La giustizia è la verità nelle azioni, l'evidenza della bontà, la legge della vita e la ragione dell'armonia; essa mantiene ogni cosa al suo posto, a suo tempo e luogo. (...) La giustizia sostiene coloro che camminano dritto, trattiene chi deborda, recupera quanti si smarriscono, risolve coloro che sono caduti”*<sup>2955</sup>. Essa deve conciliarsi con l'amore: apparente contraddizione, poiché *“amare è unirsi, ma la giustizia separa il bene dal male e, di conseguenza, il buono dal cattivo, lotta e frazione”*<sup>2956</sup>.

Il Vangelo chiama all'amore. *“Tuttavia, la giustizia e la legge non possono essere ‘abolite’ e nemmeno rovesciate. Bisogna conciliarle. E' qui che bisogna mantenere la chiave, che è la non-violenza. Se volete che le due maggiori virtù, la giustizia e la carità, non si scontrino con il bene e non si confondano con il sangue, togliete all'una e all'altra ciò che hanno in comune con i rispettivi contrari... (l'ingiustizia e l'odio): la violenza!”*<sup>2957</sup>. La regola si completa, a suo dire, con questo enunciato: *“non lasciare mai che mi diriga verso la giustizia senza la bontà, o verso l'amore senza giustizia”*<sup>2958</sup>. Scegliere, infatti, la soddisfazione esclusiva o preliminare della giustizia è generare l'odio, laddove porre soltanto l'amore al primo posto è condurre al disordine e al disaccordo. La giustizia deve, per non snaturarsi, rifiutare l'impiego della violenza, ma essa ha bisogno di una forza. Per il nostro autore questa forza è la non-violenza, non come regola tattica di manipolazione e costrizione, che la renderebbero più scandalosa della violenza, bensì come strumento di giustizia. *“La forza della giustizia: questa è la definizione corretta di non-violenza”*<sup>2959</sup>. Essa era adottata anche da Gandhi con il nome di ‘Satyagraha’, ovvero la Forza della Verità. Perché la verità sia riconosciuta da tutti, non abbiamo bisogno di alcuna violenza. Essa si impone da sé alla coscienza umana.

L'amore è non-violenza? Shantidas era di quest'avviso in occasione del suo viaggio in India, quando scrisse: *“Per come Gandhi la definisce e la pratica, Ahimsa (o non-violenza) è una virtù cristiana e non si distingue in nulla dalla carità”*<sup>2960</sup>. Poi, nel racconto del pellegrinaggio successivo, ritrattò per una maggiore precisione: *“Ci sono due cose ben distinte: non dico opposte o separate, dico necessariamente legate e unite, ma distinte nella loro natura. Fortuna che ci siano tre parole per designarle: amore, carità, non-violenza. Per evitare la confusione della non-violenza con l'amore è sufficiente considerare che l'amore implica la violenza con quasi altrettanta sicurezza di quanta ne*

---

2952 Ibidem, p. 327.

2953 Lanza del Vasto, *Vinôbâ o il Nuovo Pellegrinaggio*, Jaca Book, Milano, 1980; p. 76.

2954 Ibidem, p. 73.

2955 Lanza del Vasto. *I Quattro Flagelli*, SEI, Torino, 1996; pp. 256 e 257.

2956 Ibidem, p. 329.

2957 Ibidem, p. 330.

2958 Lanza del Vasto, *Vinôbâ o il Nuovo Pellegrinaggio*, Jaca Book, Milano, 1980; p. 78.

2959 Ibidem, p. 315.

2960 Lanza del Vasto, *Pellegrinaggio alle Sorgenti*, Jaca Book, Milano, 1978; p. 174.

*implica il suo contrario, che è l'odio*<sup>2961</sup>. La carità, che non è un sentimento, è l'amore senza rovesci d'odio. E' quanto lo distingue da qualsiasi amore naturale, poiché è un 'amore convertito'. Quanto alla non-violenza, *"ecco che dopo alcuni anni in più di riflessione e di esperienza, credo di averne finalmente stabilito la formula: il livello insieme più basso e più alto di carità"*<sup>2962</sup>. Il grado più basso della carità per il discepolo di Gandhi è il rispetto, la cui prima manifestazione è il rispetto verso gli altri, nonché verso la propria vita. La non-violenza *"è il rispetto del nemico in atto, non solo in buone parole e gesti, senza per questo rinunciare a combatterlo"*<sup>2963</sup>.

Il grado più alto di carità è l'amore per il nemico. Nulla risulta meno naturale, eppure non esiste niente di più liberatorio per ciascuno di noi. *"Perché devo amare l'altro? ... Per uscire dalla prigione... dell'Io... E le pareti di questa prigione sono gli altri, poiché è con loro che mi scontro. Lì dove loro cominciano, io finisco... Sono privato di ciò che essi sono... Dal momento in cui amo, una finestra si apre e scappo via. L'amore di un altro raddoppia d'un sol colpo l'estensione del mio essere, rafforzato dal suo. La sua vita risveglia la mia vita e il suo pensiero illumina il mio pensiero..."*<sup>2964</sup>.

Come amare il nemico con questo 'amore convertito' chiamato non-violenza? Su quali principi fare perno e verso quali obiettivi rivolgere la propria attenzione?

### Sezione III: I principi e gli obiettivi

Su quali fondamenti riposa la non-violenza e quali scopi si prefigge sul piano spirituale e sociale?

Paragrafo 1: L'atto di fede in Dio e nell'uomo

Arriviamo al fondamento della non-violenza: questo *"atto di fede in Dio deriva logicamente dall'assioma per cui il Dio di Verità, di Giustizia e Amore è anche l'Onnipotente. La volontà di Dio è che regni la Verità, la Giustizia e la Pace"*<sup>2965</sup>. *"C'è, quindi, una potenza della giustizia, la non-violenza, anche detta la potenza di Dio"*<sup>2966</sup>. Discende da tale principio un'esigenza di fiducia molto forte nella presenza e nell'azione di Dio. Il non-violento può, inoltre, astenersi dallo sviluppo delle proprie virtù, dei suoi talenti, del suo intelletto, del suo sapere e deve *"al contrario svuotarsi di se stesso, fare di sé un canale attraverso cui la Potenza della giustizia possa scorrere"*<sup>2967</sup>. *"L'atto di fiducia del non-violento nell'umano si traduce in questa affermazione: l'individuo obbligato a riconoscere a se stesso che ha torto, non può proseguire la lotta"*<sup>2968</sup>. Lanza del Vasto riprese questa affermazione di Gandhi, ma la collegò all'origine divina dell'essere umano. Creato da Dio, ha di conseguenza la verità in se stesso ed è accessibile alla sua forza di costrizione. *"La giustizia è semplice come due più due fa quattro"*<sup>2969</sup> e si impone sempre, ovunque e a chiunque.

Se perciò il non-violento, sapendo che la propria causa poggia sulla verità, usa le armi della giustizia, vedrà le giustificazioni del suo avversario cadere una ad una e la verità affermarsi in lui. Infatti, *"per*

---

2961 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 326.

2962 Lanza del Vasto, *Approches de la vie intérieure*. Denoël, Parigi, 1962; p. 280.

2963 Ibidem, p. 281.

2964 Ibidem, p. 283.

2965 Lanza del Vasto, *Vinôbâ o il Nuovo Pellegrinaggio*, Jaca Book, Milano, 1980; p. 70.

2966 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 322.

2967 Ibidem, p. 322.

2968 Lanza del Vasto, *Prefazione*, in: Krishôrlâl Mashrouwala, *Gandhi e Marx*, Denoël, Parigi, 1957; p. 22.

2969 Lanza del Vasto, *Approches de la vie intérieure*. Denoël, Parigi, 1962; p. 244.



*quanto possa sembrare forsennato o demoniaco, è semplicemente qualcuno che si sbaglia. La lotta è un dialogo che, se ben condotto, supererà ogni illusione*<sup>2970</sup>.

## Paragrafo 2: Il fine e i mezzi

Lo scopo della non-violenza è condurre alla Verità, alla Giustizia: fine nobile che non può essere conseguito con mezzi brutali che infliggono dolore, frustrazione o morte. I mezzi non possono essere considerati neutri. *“Ricorrere a mezzi malvagi non è resistere al male, ma entrare nel male e accrescerlo. (...) Se mi ergo a difensore della Giustizia e ricorro a mezzi dubbi, aggiungo all’ingiustizia l’impostura”*<sup>2971</sup>. Si tratta di uno dei punti più forti dell’insegnamento gandhiano, poi ripreso dal fondatore dell’Arca: il rifiuto categorico dell’adagio ‘il fine giustifica i mezzi’. Parafrasando Gandhi, infatti, Shantidas affermava: *“tra fini e mezzi c’è lo stesso rapporto che intercorre fra il seme e l’albero. (...) Non ci si può aspettare che dei cattivi mezzi servano una buona causa”*<sup>2972</sup>. Ciò è ripreso ne ‘la Trinità Spirituale’, la tesi di dottorato riproposta nel ‘71: *“la forza può servire qualsiasi fine, ma la non-violenza può servire solo la giustizia”*<sup>2973</sup>. Se l’avversario è un uomo che sbaglia, non bisogna sopprimerlo, ma agire sul male che lo acceca: *“Non è il nemico che dovete combattere, ma l’errore del nemico: l’errore che commette il vostro prossimo allorché comincia a credersi vostro nemico”*<sup>2974</sup>. E’ necessario, quindi, aiutarlo a mettersi faccia a faccia con il proprio giudizio, poiché *“nessuno sbaglia a suo piacimento”*<sup>2975</sup>. Lungi dal trovarsi solo dinnanzi alla propria pervicace resistenza, *“è nella coscienza del mio nemico, mio alleato, che si rintraccia la garanzia della mia vittoria e della nostra riconciliazione in Dio”*<sup>2976</sup>.

Il rovesciamento dell’avversario, la conversione del nemico in amico, del malvagio in giusto, è in effetti il vero scopo della non-violenza. *“Il fine che ci si proponeva di raggiungere (riparazione delle offese e dei danni, libertà, sicurezza, pace) non sarà altro che il risultato ed una delle conseguenze della concordia ottenuta”*<sup>2977</sup>. Anche il mezzo attraverso cui pervenirvi deve essere diretto: *“Non vi impegnate, quindi, negli ingranaggi di superficie e nelle lotte esteriori, non ne trarrete alcun rimedio, anzi ne sarete voi stessi inghiottiti, ma toccate il cuore e la testa dell’uomo e otterrete in un sol colpo tutto il resto. La non-violenza parte dalla coscienza e vive nella coscienza. (...) Il risveglio della coscienza può da solo dissipare l’incubo della fatalità”*<sup>2978</sup>.

Lanza del Vasto applicava, come il suo maestro, il principio e il mezzo sul piano politico: *“Accade che gli umani, agendo come macchine che ostacolano ai nostri progetti, rovinano la nostra felicità, ... ci separano dai nostri cari, ci perseguitano, ci insultano, ci uccidono... Non sono il biasimo, né il castigo che li affrancheranno. Solo il risveglio della coscienza potrebbe liberarli, poiché la loro anima non è morta, ma dorme in piedi, stregata e affascinata. (...) Basta forse un atto, un gesto, una parola per far crollare queste prigioni di vetro, per liberare un uomo dal guscio della*

---

2970 Lanza del Vasto, *Vinôbâ o il Nuovo Pellegrinaggio*, Jaca Book, Milano, 1980; p. 70.

2971 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 323.

2972 Ibidem.

2973 Lanza del Vasto, *La Trinité spirituelle*, Denoël, Parigi, 1971; p. 126.

2974 Lanza del Vasto, *Pellegrinaggio alle Sorgenti*, Jaca Book, Milano, 1978; p. 179.

2975 Nouvelles de l’Arche, 8° anno, p. 126, maggio 1960.

2976 Ibidem, p. 126.

2977 Lanza del Vasto, *Approches de la vie intérieure*. Denoël, Parigi, 1962; p. 249.

2978 Lanza del Vasto, *Prefazione*, in: Krishôrlâl Mashrouwala, *Gandhi e Marx*, Denoël, Parigi, 1957; p. 35.

*sua uniforme e del suo personaggio e stupirlo, lasciandolo con gli occhi sbarrati e il cuore vivo. La missione speciale della non-violenza è vincere il nemico, che non è affatto, salvo eccezioni, il violento, ma quasi sempre il servo di professione, talvolta per convinzione, della forza pubblica, riportandolo, suo malgrado, nella sua dignità umana, costringendolo a fare uso della propria ragione, a giudicare secondo la 'propria legge', in obbedienza soltanto alla sua libertà*"<sup>2979</sup>.

I mezzi devono essere tanto puri quanto l'obiettivo, ma possono variare. Per Shantidas devono poggiare sulla Forza, da non confondere con la violenza. *"La forza è la migliore delle cose. La forza è il valore dell'Essere"*<sup>2980</sup>. Essa è necessaria alla non-violenza, giacché dalla debolezza nulla di buono si può mai ricavare. Quanto alla violenza, essa è l'abuso della forza, la forza del male in tutte le sue forme. *"Le parole dure possono essere buone quanto quelle dolci, i gesti vivi che sorprendono, i sarcasmi che attaccano, le imprecazioni che avvertono e persino, al limite, i pugni – sì i pugni, ammesso che siano purificati da qualsiasi violenza, proprio come l'amputazione praticata dal chirurgo in vista della guarigione"*<sup>2981</sup>. Vale l'esempio dei primi cristiani che si rifiutarono di sacrificare agli idoli e distrussero le statue. In nota, l'autore aggiunse: *"osserviamo, qui come in India, il lato aggressivo, provocatorio, violento della non-violenza che, va detto, non ha nulla a che fare con la non resistenza o la forza di inerzia, né tantomeno con la rassegnazione alla fatalità, o l'acquiescenza all'ingiustizia e alle bugie, agli sforamenti altrui, ma si può definire come una resistenza al male attraverso la forza dello Spirito"*<sup>2982</sup>.

### Paragrafo 3: Non-violenza attiva o passiva?

Dopo le citazioni appena riportate, vediamo che nel pensiero di Lanza del Vasto la non-violenza è una lotta in cui l'individuo nella sua interezza si impegna, con l'intelligenza coraggiosa del saggio e del santo. Al suo ritorno dall'India, egli difendeva la politica di Gandhi dalle critiche di passività. *"La resistenza non-violenta che conduce Gandhi si mostra più attiva della resistenza violenta. Essa richiede una maggiore intrepidità, un più alto spirito di sacrificio, più disciplina, più speranza. Agisce sul piano delle realtà tangibili e sul piano della coscienza"*<sup>2983</sup>. *"La non-violenza è dire alla violenza: no! E' un rifiuto attivo, non un'accettazione passiva del male. La pigrizia, l'indifferenza, la neutralità non hanno posto nella non-violenza, giacché esse non dicono alla violenza né sì, né no"*<sup>2984</sup>. Pur tuttavia, esiste una non-violenza passiva studiata da Shantidas, poi inserita anche nel primo paragrafo del voto di non-violenza dei compagni dell'Arca. Questo voto si enuncia così: *"di non affliggere nessun essere umano e, se possibile, nessun essere vivente per il piacere, il profitto o la comodità"*<sup>2985</sup>.

Il commento precisa: *"tu non affliggerai alcun essere umano, vuol dire in assoluto: tu non ucciderai, poiché la morte è l'afflizione assoluta e irreparabile. Escludiamo, quindi, in anticipo e per voto tutti i casi, tanto numerosi quanto ambigui, in cui considerazioni umane, illegali o legali, personali o collettive, profane o religiose, violano il divieto divino"*<sup>2986</sup>. Una lista delle azioni rifiutate è riportata

---

2979 Lanza del Vasto. *L'homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; pp. 49-51.

2980 Lanza del Vasto, *Approches de la vie intérieure*. Denoël, Parigi, 1962; p. 252.

2981 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 325.

2982 Ibidem; p. 337.

2983 Lanza del Vasto, *Pellegrinaggio alle Sorgenti*, Jaca Book, Milano, 1978; p. 177.

2984 Lanza del Vasto, *Vinôbâ o il Nuovo Pellegrinaggio*, Jaca Book, Milano, 1980; p. 68.

2985 Nouvelles de l'Arche, 23° anno, p. 37, dicembre 1974.

2986 Lanza del Vasto, *Approches de la vie intérieure*. Denoël, Parigi, 1962; p. 292.

di seguito. Con precisione si evidenzia il significato profondo di questo voto, non derivante da mere prescrizioni morali: *“certamente finirà per affliggerti – parliamo di pena, non di morte – per necessità, per esigenza di giustizia, per dovere o anche per carità. Dovrai contraddire colui che mente o sbaglia, combattere colui che nuoce ad altri, a te o a se stesso, correggere colui che hai l’incarico di sorvegliare, allevare, istruire”*<sup>2987</sup>.

L’obbligo di non affliggere alcun essere umano, qualunque sia l’etnia, la religione, la civiltà, la simpatia o l’antipatia che ispirano, si estende anche agli animali e alle piante, in virtù di questo complemento al voto: *“e, se possibile, nessun essere vivente”*. Lanza del Vasto sviluppa a lungo questa parte del voto, invitando ad un’alimentazione vegetariana<sup>2988</sup>, ad una riflessione sull’allevamento e sull’agricoltura, da cui sarebbe escluso qualsiasi genere di sfruttamento. Ciò non è scevro da difficoltà: *“Noi ci ammazziamo incessantemente oltre i nostri limiti. Non spingiamo le cose all’estremo, comunque, come gli hindu, i quali restano impigliati in contraddizioni inestricabili”*<sup>2989</sup>.

Paragrafo 4: Non-violenza individuale o collettiva?

Sebbene la non-violenza sia sempre esistita, Gandhi e i suoi numerosi discepoli ne hanno effettuato un’estensione inaspettata. *“Ciò che è nuovo e di un’audacia inaudita è l’applicazione di questo principio di perfezione interiore a tutti i piani della vita e alla vita di tutti, al comportamento di un popolo, alla conquista della libertà, all’esercizio del potere, al mantenimento della giustizia, alla diplomazia, alla politica, all’economia, all’educazione, alla medicina, al regime alimentare, alla vita familiare e quotidiana”*<sup>2990</sup>. Eppure, la non-violenza individuale resta il fondamento, il presupposto necessario per l’uso collettivo delle armi della giustizia. *“La non-violenza del solitario è la dignità di colui che si guarda bene dal contagio della collera, anche a contatto con l’aggressore. E’ il segno dell’assoluto possesso di sé: è la testimonianza della fede nella vittoria e nella pace dell’altro mondo”*<sup>2991</sup>.

Ciò implica il possesso di tutte le virtù eroiche del guerriero:

- la *lealtà* nei confronti dei capi, cioè il rispetto e il non tradimento, che il non-violento deve anche ai suoi nemici.

- la *dedizione*, che si spinge spesso fino all’offerta della propria vita per l’onore o la salvezza dei fratelli in armi. *“Queste alte gesta, eccezionali e gloriose per il guerriero, sono per il non-violento il solo modo di combattere e il dono della vita è la sua regola di vita”*<sup>2992</sup>.

- la *disciplina*, che consiste nel dominare le proprie paure per non lasciare libero corso alla collera. Il non-violento deve saper dominare entrambe.

- il *coraggio*, che per il non-violento consiste nell’offerta della vita, senza difenderla. Ne risulta sempre una somma di sofferenza accettata non per accidente, ma per regola. *“Il non-violento è sempre circondato, esposto, pronto a farsi colpire: la sua non-violenza consiste nel rifiuto di difendersi, di controbattere, di tacere, di lasciarsi spingere da un lato, di farsi compiangere, dimenticare, perdonare. Se il coraggio gli viene a mancare, la sua non-violenza si dissolve”*<sup>2993</sup>.

---

2987 Nouvelles de l’Arche, 9° anno, p. 120, maggio 1961.

2988 La regola di Tournier recitava: *“Non mangerete né carne, né pesce, rifiutando di godere di ciò che ha avuto soffio di vita e lo ha perduto con dolore”*. [Fonte: Nouvelles de l’Arche, anno XXIII, n° 6, p. 85]

2989 Lanza del Vasto, *Approches de la vie intérieure*. Denoël, Parigi, 1962; p. 297.

2990 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 297.

2991 Lanza del Vasto, *Pellegrinaggio alle Sorgenti*, Jaca Book, Milano, 1978; p. 182.

2992 Lanza del Vasto, *Vinôbâ o il Nuovo Pellegrinaggio*, Jaca Book, Milano, 1980; p. 72.

2993 Ibidem, p. 69.

“La non-violenza collettiva differisce da quella del solitario per il fatto che essa può diventare contagiosa: l'uomo comune ammirerà un santo nella misura in cui si sente incapace di adottarne la condotta. Ma l'esempio di un popolo intero lo travolgerà quasi senza volerlo. Il primo a subire questo contagio è il nemico, su cui l'audace pazienza del gran numero esercita un'azione paralizzante”<sup>2994</sup>. L'autore non credeva che gli eserciti e le polizie, di certo non composti da mostri o matti appena evasi dal manicomio, potessero trasformarsi in una banda di boia. Al contrario, precisava, un gruppo di persone che si espongono ai colpi senza difendersi conterà meno vittime di uno schieramento di soldati armati in difesa della propria vita. La prova sta nell'azione di Gandhi, il quale uscì vincitore da tutte le azioni non-violente che aveva intrapreso. Conviene, tuttavia, prepararsi all'azione non-violenta, conoscerne le condizioni, le regole e i possibili effetti.

#### Sezione IV: Tattica e strategia non-violenta

La regola tattica della non-violenza è presentata dal Vangelo con una precisione lampante (Mt, V, 39-41; Lc, VI, 29-30). Parola ricevuta dalla cristianità, ma rimasta inapplicata secondo Lanza del Vasto, finché Gandhi ha rischiato la vita per liberare, su sua ispirazione, un intero popolo. Regola che poggia sulla “*legge del Sacrificio istituita sin dall'inizio per la redenzione del mondo. Questa legge sancisce che l'innocente paga volentieri e con amore per il male che gli ignoranti commettono involontariamente, o per meglio dire, con una cattiva volontà che risulta dalla loro ignoranza. Per la prima misura di sofferenza, la vittima volontaria espia le proprie colpe e finisce per purificarsi, per la seconda misura di sofferenza, (che è il male che sarebbe naturale restituire a colui che lo compie) essa espia per il nemico e per il mondo intero. Anche il Satyagraha affranca il mondo dalla catena della violenza, dell'alternanza infinita di offesa e rivalsa*”<sup>2995</sup>. Più concretamente, con questa regola si induce l'avversario a commettere due volte più male di quel che pensava, obbligandolo a moltiplicare i misfatti fino a che l'ingiustizia della sua azione gli appare evidente, finché “*qualcosa si agita nella sua anima oscura*”<sup>2996</sup>.

Ciò avviene senza restituzione del colpo, giacché replicando si cancella l'ingiustizia della prima azione e si sugella ‘il patto di lotta’. Ne risulta una innocenza del coraggio, che impone a ciascun violento il rifiuto di riconoscere i colpi inflitti come ferite o assassinii. Da questa illusione bisogna liberarlo. La reazione non ha luogo, poiché il non-violento sa che il suo nemico è un uomo e che lo spirito di giustizia è in lui: l'umanità del violento si risveglia e questo stesso spirito di giustizia fa sorgere in lui la verità. Shantidas scriveva di aver “*raramente incontrato un malvagio così valoroso da approfittare indefinitamente dell'impunità*” e che gli “*è persino capitato di vedere delle persone furiose arrestarsi come fulminate*”<sup>2997</sup>.

#### Paragrafo 2: L'esigenza di verità

Lanza del Vasto nelle ‘Nouvelles de l'Arche’, 7° anno, definì la non-violenza come “*il ricorso alla forza cogente della logica*”. Due anni dopo, precisò: “*la lotta non-violenta non è un combattimento, ma un dibattito, una lezione che si dà all'ingiusto, il cui risultato è fargli trovare da sé la maniera di uscire dal suo stesso errore e dalla sua ingiustizia. Ma per usare in questo modo la Forza della Verità, è necessario essere prossimi alla Verità, almeno più del nostro avversario. Ma non bisogna credere di detenerla nella sua totalità, certamente falso, o voler imporla agli altri. E' la verità che*

---

2994 Lanza del Vasto, *Pellegrinaggio alle Sorgenti*, Jaca Book, Milano, 1978; p. 183.

2995 Lanza del Vasto, *Vinôbâ o il Nuovo Pellegrinaggio*, Jaca Book, Milano, 1980; p. 73.

2996 Lanza del Vasto, *Approches de la vie intérieure*. Denoël, Parigi, 1962; p. 249.

2997 Lanza del Vasto, *Approches de la vie intérieure*. Denoël, Parigi, 1962; p. 243.

*deve imporsi a noi, tanto quanto a lui. La lotta sarà una lezione anche per noi: essa ci purificherà insieme al nostro avversario, rivelandoci molte cose. Può anche darsi che sarà l'avversario a scoprire la soluzione più giusta e che ci troveremo a rigettare, in parte o del tutto, quella che ci eravamo proposti*<sup>2998</sup>.

Troviamo in questa citazione tutti gli elementi della risposta offerta da Shantidas alle domande che potremmo porci sul rapporto tra non-violenza e verità. Ma innanzitutto, qual è per lui la definizione di Verità? *“E’ la perfetta coerenza fra il dentro e il fuori. (...) E’, quindi, prima di tutto la conoscenza dell’interiorità o conoscenza di sé. Poi è la parola, l’atto, il comportamento, l’opera che si irradiano dal centro cosciente e finiscono per corrispondere alla coscienza profonda. Insomma... la Verità, è Dio*<sup>2999</sup>.

Lanza ricordava come nessuno ne sia il detentore esclusivo; bisogna rifiutare la critica che alcuni muovono ai non-violenti di essere i soli a possedere la verità, nonché a difendere la giustizia forzando l’avversario a riflettere sul misfatto. Egli rimandava, tuttavia, un tale provocatorio argomento a tutti i violenti. Credere che il nemico sia non solo cattivo, ma il male impersonificato e che il solo modo di sopprimere il male sia sopprimere lui, come pure accettare che *“il limite tra il bene e il male sia quello che ci separa dall’altro! Ecco ciò che possiamo chiamare semplicità di spirito*<sup>3000</sup>. Il postulato della non-violenza, al contrario, è che lo spirito di giustizia è tanto nel mio nemico, quanto in me: ciò presuppone, come corollario, che il male e l’errore si annidano tanto in me quanto in lui.

Ne consegue che questo male, che *“è sempre un bene parziale*<sup>3001</sup>, è il primo avversario del non-violento. *“Gandhi domandava ai suoi, prima di ogni azione, di interrogarsi e comprendere bene in cosa potesse consistere la loro parte di responsabilità nel conflitto intrapreso. In secondo luogo, li esortava ad accusarsi dinnanzi al nemico, chiaramente ben lontani dalle procedure della propaganda giustificatrice. In terzo luogo, li invitava a offrire ammenda e a pentirsi pubblicamente. Infine, di considerare i colpi, le ingiurie e le perdite che avrebbero dovuto subire nel combattimento come molto meno ingiuste di quanto sembrasse, sopportandole in espiazione di quegli stessi peccati del mondo a cui hanno contribuito, nonché di quelli della parte avversa di cui si propongono come corresponsabili*<sup>3002</sup>. Perché bisogna confessare all’avversario la colpa che è in noi e che egli nemmeno sospetta? Per purificarsi dalle ipocrite sembianze di innocenza, per aiutare con l’esempio il nemico a rientrare in se stesso, a far trionfare in lui o lei la Verità.

Man mano che si svolge questo sforzo di purificazione, il valore oggettivo della causa si dispiega. *“E’ necessario che il diritto per il quale il non-violento entra in lotta sia evidente. Se si rivela un’illusione o una presunzione, priva di qualsiasi sforzo, ogni suo gesto di coraggio mancherà del presupposto... Qualunque cosa presupponga, la non-violenza dà sempre ragione alla ragione*<sup>3003</sup>. *“Se qualcuno deve essere fanatico, è meglio che lo sia a proprie spese nella non-violenza, piuttosto che sfogare sugli altri il proprio furore. Per quanto l’errore possa sopraggiungere in uno spirito sincero e sano, l’esperienza della non-violenza dimostra che nei digiuni, nelle sofferenze, nelle*

---

2998 Nouvelles de l’Arche, 9° anno, maggio 1961, p. 114.

2999 Lanza del Vasto, *Prefazione*, in: Krishôrlâl Mashrouwala, *Gandhi e Marx*, Denoël, Parigi, 1957; p. 36.

3000 Lanza del Vasto, *Approches de la vie intérieure*. Denoël, Parigi, 1962; p. 264.

3001 Ibidem, p. 265.

3002 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 332.

3003 Lanza del Vasto, *Vinôbâ o il Nuovo Pellegrinaggio*, Jaca Book, Milano, 1980; p. 71.

*lunghe attese, nelle sconfitte ripetute, la verità che la sua stessa testimonianza avrebbe dovuto imporre all'avversario, da lui stesso ignorata, si era ormai imposta al non-violento*<sup>3004</sup>.

## Paragrafo 2: La preparazione

Una volta, rispondendo ad una domanda, il Patriarca Pellegrino dell'Arca precisò che *“la non-violenza è una cosa semplice e primordiale, non semplicistica o primaria*<sup>3005</sup>. Attraverso di essa è possibile ottenere ciò che la violenza non otterrà mai. *“Tuttavia, essa non è mai facile. Occorre una lunga preparazione... Bisogna saper fare per la pace tutto ciò che altri sono pronti a fare per la guerra*<sup>3006</sup>. Ciò vuol dire anche che essa presuppone una dose di rischio, la possibilità di morire o soffrire molto. *“Ma se avete paura di rischiare... allora non siete adatti né per la non-violenza, né per la violenza*<sup>3007</sup>. Un lavoro interiore è indispensabile per giungere all'acquisizione di un nuovo modo di vedere e di fare, piuttosto che alla necessità di allontanarsi dagli abituali modi di pensare. A partire da questo genere di lavoro, *“l'azione non-violenta diventa naturale e legittima, e non una pratica artificialmente impiantata che rovinerà tutto*<sup>3008</sup>.

Riprendendo un'espressione di Aldo Capitini, Lanza del Vasto aggiunse che la non-violenza *“è una maniera di fare che discende da una maniera di essere”*. *“La preparazione regolare alla non-violenza è l'iniziazione alla vita interiore: conoscenza, possesso e dono di sé. E' per questo che esiste un'Arca per cominciare dall'inizio e dall'infanzia per coloro che vi nascono; l'inizio è renderla solida nel segreto del cuore, poi applicarla alla cerchia dei più intimi, infine osare l'azione civica*<sup>3009</sup>. Alla preparazione segreta è stato dall'autore consacrato un libro intero: essa è essenzialmente una maniera di esistere a cui tutti hanno diritto, che però presuppone una trasmissione orale, vigilanza, conferme che troviamo nell'Arca e quando ne incontriamo i componenti. La preparazione privata è l'applicazione della non-violenza alla risoluzione dei conflitti con il prossimo. Lanza la incoraggiava, cominciando da coloro che amiamo e da cui siamo rispettati.

Infine, giunge la dedizione agli impegni pubblici dopo una lunga preparazione sotto la direzione dei maestri adatti a guidarci, secondo la saggia dottrina dell'Arca, che il suo iniziatore ammorbidiva, scrivendo: *“se la vostra generosità, mossa dai pericoli e dalle sfortune dei vostri simili o indignata dagli scandali, vi ha condotti alle manifestazioni, non c'è ragione per preoccuparsi oltre misura della mancanza di esercizio e di fondamenti spirituali, ammesso che vi siate messi nelle mani di un buon capo. L'esperienza vi farà presto percepire questa lacuna e il bisogno di colmarla, e chi cerca trova*<sup>3010</sup>. Inoltre, precisava, *“ciascuno di questi piani di preparazione offre basi empiriche distinte e specifiche; la cosa migliore è allora condurre i tre parallelamente e non in successione. Basta proporzionare i propri progetti alle forze e alla chiarezza di cui si dispone*<sup>3011</sup>. La non-violenza, in effetti, non è riservata ai santi, può diventare l'impegno quotidiano di chiunque; vi troverà *“una virtù e una forza nella lotta”*, in attesa di giungere ad *“uno stato di Grazia e una dimora di Pace*<sup>3012</sup>.

---

3004 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 333.

3005 Lanza del Vasto, *Approches de la vie intérieure*. Denoël, Parigi, 1962; p. 269.

3006 *Nouvelles de l'Arche*, 9° anno, estate 1961, p. 156.

3007 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 331.

3008 Lanza del Vasto, *Approches de la vie intérieure*. Denoël, Parigi, 1962; p. 195.

3009 *Ibidem*, p. 267.

3010 Lanza del Vasto, *Approches de la vie intérieure*. Denoël, Parigi, 1962; p. 267.

3011 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 351.

3012 Lanza del Vasto, *Vinôbâ o il Nuovo Pellegrinaggio*, Jaca Book, Milano, 1980; p. 71.

### Paragrafo 3: Azioni efficaci

*“L’efficacia della non-violenza non ha più bisogno di dimostrazioni. (...) Tutti coloro che la negano o ne dubitano non ne hanno fatta alcuna esperienza”*<sup>3013</sup>. La non-violenza *“può liberare una nazione dai suoi oppressori senza spargimento di sangue, risollevarne una classe oppressa senza rivolta, fermare una guerra senza minacce e senza capitolazioni. Essa può non solo portare a rivoluzioni e riforme senza ribellioni, senza complotti, senza uccisioni, senza prescrizioni, ma può anche scartare la ragione stessa della rivolta, che è l’abuso, semplificando l’economia, sopprimendo lo sfruttamento del povero. Essa può non solo dire NO alla guerra, ma soprattutto alla causa della guerra, che è il gioco dell’ambizione e della schiavitù, della cupidigia e della paura, dando il potere al più giusto e al più saggio, non al più forte o al più intrigante; essa può correggere i criminali con la guarigione morale, non con le catene e i supplizi; facendo del penitenziario una casa di cura e vigilando sulla convalescenza di coloro che ne escono, essa può fare delle scuole e dei collegi, che sono ancora oggi troppo simili a delle galere, giardini dove l’intelligenza si apre alle meraviglie della scienza, delle arti e della vita. Essa può soprattutto portare a termine l’educazione, il risanamento, la rivoluzione, la riconciliazione, l’illuminazione del foro interiore, senza la quale tutti gli sforzi dell’uomo per sistemare le cose non faranno altro che aggiungervi il disordine che porta con sé”*<sup>3014</sup>.

Queste vittorie possono essere conquistate in una ricerca essenzialmente pragmatica. *“L’Assoluto è nella direzione, ma nelle cose umane i pro e i contro si mescolano e non possiamo disporre di giudizi preconfezionati”*<sup>3015</sup>. Ciò suggerisce l’accettazione di quel che Gandhi chiamava la bellezza del compromesso. *“La bellezza del compromesso consiste nell’aspirazione a che il compromesso presente sia meno impuro di quello di ieri: considerando non tanto gli atti, quanto il senso verso cui gli atti sono disposti, lo sguardo è condotto in linea retta verso qualcosa di bello”*<sup>3016</sup>.

L’azione collettiva, la più nobile, porta il nome di Satyagraha, che significa ‘Aderenza alla Verità’. E’ questa *“formidabile rivoluzione, che consiste nell’incrociare le braccia”*<sup>3017</sup> al cospetto di un organo politico, ad essere caduto in discredito. Dopo una giornata nazionale di raccoglimento, ad esempio, ha inizio *“l’azione di dire no, dico bene di ‘fare no’. Comincia allora lo sciopero generale cittadino”*; progressivamente *“questa evidenza diventa cristallina: noi possiamo fare a meno del governo, ma non quest’ultimo di noi”*<sup>3018</sup>.

Se il movimento fosse unanime, la lotta sarebbe vinta in qualche giorno. Poiché di solito il numero di uomini è ristretto, bisogna approfondire l’impegno *“con la violazione deliberata della legge o disobbedienza civile: disobbedienza, ma civile, cioè disciplinata e morale. Bisogna guardarsi bene da qualsiasi attentato alla vita, ai beni, all’onore, alla tranquillità del prossimo, chiunque esso sia, compresi coloro che ci perseguitano, i quali devono liberamente dedicarsi alle loro occupazioni (o persecuzioni)”*<sup>3019</sup>. Questo tipo di disobbedienza insiste soprattutto su tutto il sistema repressivo, fondato sulla paura delle punizioni e sulla persecuzione di quanti si nascondono o fuggono. Essa è

---

3013 Lanza del Vasto, *Approches de la vie intérieure*. Denoël, Parigi, 1962; p. 253.

3014 Nouvelles de l’Arche, 8° anno, maggio 1960, p. 125.

3015 Lanza del Vasto, *Approches de la vie intérieure*. Denoël, Parigi, 1962; p. 269.

3016 Lanza del Vasto, *Vinôbâ o il Nuovo Pellegrinaggio*, Jaca Book, Milano, 1980; p. 84.

3017 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 310.

3018 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 310.

3019 Ibidem.

impotente dinnanzi a coloro che si precipitano ai piedi delle istituzioni e dei suoi funzionari: “*con le prigioni piene, non resterà altro da fare che riaprirle...*”<sup>3020</sup>.

Ora che conosciamo il pensiero di Lanza del Vasto sulle grandi ideologie, sui diversi regimi politici e sulle varie strutture che gli uomini hanno immaginato e messo in pratica, possiamo studiare i fondamenti che egli diede all’Arca, ordine e società non-violenta.

## Titolo II: L’Arca

Siamo nel 1975 in Francia. L’Arca appare al visitatore come un contro-modello radicalmente alternativo alla nostra civiltà occidentale. Essa porta in sé i germi dei nuovi rapporti sociali al livello delle istituzioni, del governo, della giustizia, dell’economia. Converterà studiarli bene, dopo aver presentato l’origine di questa ricerca e prima di descrivere la strategia di questi uomini, con la loro lotta contro l’ingiustizia e la violenza in società.

### Capitolo I: Origine e istituzioni

Da dove proviene questo assembramento di uomini e quale ne è il significato istituzionale? Ecco due domande a cui è bene, innanzitutto, rispondere.

#### Sezione I: Etimologia e Storia

##### Paragrafo 1: L’origine etimologica e spirituale

L’origine etimologica e spirituale del nome della comunità fondata da Lanza del Vasto va chiarita per quanti si interrogano sul suo significato profondo. La parola Arca non significa ‘barca’, come molti pensano, bensì scrigno o forziere. E’ il luogo in cui si proteggono i tesori, i segreti, i documenti più importanti. Sul piano spirituale il significato è lo stesso: Dio ha la possibilità di accogliere in questa Arca gli uomini giusti che camminano in comunione con Lui e devono essere preservati per diventare segni della Luce nel mondo. E’ alla pagina 84 del 21° anno del bollettino ‘Les Nouvelles de l’Arche’ che questa interpretazione è stata approfondita. Nella Bibbia troviamo l’Arca dell’Alleanza che racchiudeva le Tavole della Legge rivelate da Dio a Mosé e al popolo prescelto, poi l’Arca di Noè: “*la prima trasportava i semi sommamente santi di tutte le anime viventi*”. La Comunità dell’Arca è, quindi, il luogo in cui si custodisce preziosamente una particolare arte di vivere, messa in opera da uomini pronti a puntare la loro esistenza su questa maniera di essere e di agire fuori dal comune.

La storia di Noè, che racconta la Bibbia nel Libro della Genesi dal sesto capitolo in poi, è stata abbondantemente commentata da Shantidas. Particolarmente degna di riflessione è, a suo avviso, la fiducia illimitata di Noé, il quale “*fece tutto quel che Dio gli aveva comandato*” (Genesi, VII, 5). Ciò si traduce per l’autore nella costruzione dell’imbarcazione sotto le direttive divine, in un luogo che sfidava qualunque logica umana: sulla cima di una montagna pietrosa e arida. Le risate e i lazzi non sembravano turbare la fede di Noé nella chiamata ricevuta. Non più, d’altronde, dell’arroganza o del disprezzo che ricade oggi sui compagni dell’Arca. “*Noi siamo dei pazzi seconodo i saggi... Tutti si prenderanno gioco di noi e andremo incontro a grandi delusioni finché saremo piccoli, poveri e deboli come siamo. Il giorno in cui saremo più numerosi, dovremo affrontare i forti che ci odieranno e ci perseguiteranno. Ecco sin da subito quel che posso offrire a quanti vogliono seguirmi*”<sup>3021</sup>. Il secondo tratto è l’aspetto concreto del vascello-comunità. Esso è composto spiritualmente dai corpi squadriati, lavorati, rivestiti di quanti si sono donati, al fine di essere impermeabili alle correnti del

---

3020 Ibidem, p. 311.

3021 Lanza del Vasto. *L’homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; p. 120.



mondo, lasciando a ciascuno un posto specifico perché la personalità potesse sbocciare senza confusioni. Questa doppia idea è sviluppata come un principio inerente ad ogni vita comunitaria, poiché *“bisogna in qualsiasi corpo sociale gestire la chiusura e l’apertura, la difesa e l’espansione, come fa la natura con i suoi frutti e i suoi semi nel loro rivestimento. E’ a un certo grado di chiusura che c’è disseccamento e sterilità, come a un certo grado di apertura insorgono promiscuità e corruzione”*<sup>3022</sup>.

Infine, l’ultimo insegnamento che Lanza del Vasto trae dal dramma antediluviano è la grande libertà che Noè lascia ad ognuno di salire con lui sull’Arca. Non è lui, ma Dio a sbarrare la porta dopo che la maggior parte è andata a cercare rifugio laddove non c’è salvezza. Noi troviamo lì l’inizio della risposta alla domanda che viene rivolta sempre a coloro che, vivendo in controtendenza rispetto agli uomini del loro tempo, hanno scelto di dare alla loro comunità il nome di battello, accogliendo i soli esseri che furono protetti dal grande diluvio secondo la Bibbia. *“Ah!... Vi credete allora i soli salvati?”*. A ciò rispondono: *“Noi cerchiamo di vivere in maniera tale che tutti si salverebbero se facessero altrettanto, che non ci sarebbe più né guerra, né miseria, né servitù, né rivolta”*. L’interrogativo incalza: *“Ma coloro che non hanno alcuna intenzione di imitarvi sono, quindi, necessariamente votati all’abisso?”*. *“Se sono nel vero, ciò non impedisce anche ad altri, molto diversi da me, di restarvi o, comunque, di giungervi per vie molto diverse, che forse ancora non immagino? Noi crediamo e sappiamo che ce ne sono. Ci auguriamo che sono e saranno molti”*<sup>3023</sup>.

## Paragrafo 2: Scopo e metodo

L’Arca è per il suo fondatore una maniera molto speciale per rispondere agli interrogativi degli uomini collettivizzati, stipati nelle grandi città inumane e vittime di una società che fabbrica tutto per la propria rovina. E’ la proposta di una nuova speranza di vivere. Dinanzi all’agitazione del mondo, alle filosofie correnti che spingono gli uomini gli uni contro gli altri senza sapere cosa scaturirà dallo scontro, e *“in previsione del diluvio di fuoco che si avvicina”*<sup>3024</sup>, bisogna tentare di creare degli *“isolotti di vita perfetta”*, *“nuclei di una città di Dio”*<sup>3025</sup>. Davanti a un’affermazione tanto idealista si è tentati di pensare che la via realizzativa proposta debba avere essa stessa uno spiccato carattere speculativo. In realtà non è così. Per Lanza del Vasto il metodo è essenzialmente pragmatico, il contrario degli ammirevoli sistemi quali la Repubblica di Platone, il Contratto Sociale di Rousseau, il Capitale di Marx, che hanno tentato sulla carta di correggere le storture del mondo. Da ciò è scaturito *“il Reich dei nazisti, che concretizzò molto da vicino l’utopia platonica, i termidori, la ghigliottina e il regime parlamentare, il formicaio sovietico e il termitaio cinese, in cui gli errori della dottrina si traducono in orrori”*. Gli autori, infatti, sono incapaci *“di verificare la loro tesi prima che sia troppo tardi”*<sup>3026</sup>.

La maniera scelta parte dalla vita e dagli atti: *“tradurre in atti il nuovo regime che è stato concepito, indurre altri a vivere insieme secondo ‘la legge della libertà’ affinché la vita stessa, giorno dopo giorno, ci liberi dalle nostre presunzioni e dalla nostra ignoranza di una natura umana dalle risorse sempre imprevedibili”*<sup>3027</sup>. Le comunità fondate su questo modello lo furono a partire da mezzi a

---

3022 Ibidem, p. 60.

3023 Prefazione a: Lanza del Vasto, *Noé*, Denoël, Parigi, 1965; p. 10.

3024 Lanza del Vasto, *Vinôbâ o il Nuovo Pellegrinaggio*, Jaca Book, Milano, 1980; p. 197.

3025 Lanza del Vasto. *L’homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; p. 120.

3026 Lanza del Vasto. *L’homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; p. 59.

3027 Ibidem.

portata di tutti, attraverso una ricerca non-violenta in tutti gli ambiti della vita: dall'educazione all'alimentazione, dalla cultura all'azione politica. Esistenza quotidiana armoniosa, sebbene vissuta in piccolo, che fa della comunità, nello spirito del suo fondatore, un laboratorio da cui si ricavano le lezioni che si impongono e in cui si danno le risposte che il mondo attende: *“lì dove le grandi risposte possono darsi nel piccolo”*<sup>3028</sup>. Una delle conciliazioni che si tentano è quella di rendere possibile la coesistenza di un comando efficace con il rispetto della libertà e il primato dello spirituale. Ritourneremo sulla nozione di autorità, ma notiamo sin da subito l'importanza della preparazione spirituale. Per degli individui impegnati in una contestazione globale della società contemporanea, i compagni appaiono più preoccupati della vita interiore che di azioni politiche non-violente. Come dice Lanza del Vasto, *“per fare bisogna prima essere”*<sup>3029</sup>. Da una vita unificata, gli atti sgorgheranno da sé come segni e testimonianze di ciò che è desiderabile.

### Paragrafo 3: Storia<sup>3030</sup>

Fu durante i mesi che visse insieme a Gandhi nell'Ashram di Wardha in India che Lanza del Vasto ebbe per la prima volta l'ispirazione di fondare una comunità non-violenta in Occidente. Esattamente il 23 giugno 1937 egli confidò questo progetto al Mahatma, il quale rispose: *“Sei chiamato? O sei tu stesso a chiamarti? Oppure ti sforzi a crederti chiamato?”*. *“Sei tu che giudichi la cosa opportuna, necessaria, urgente? Hai ragione, lo è. Ma sei tu a giudicare? E' perché hai sete di intraprendere, di compiere, di sacrificarti? E' molto lodevole. Ma sei tu ad avere sete? E' sulla tua stessa intelligenza che conti, sulle risorse della tua natura, sui tuoi diversi talenti, sul tuo coraggio? Sappi, allora, che tutto ciò non ti servirà a niente. Domandati: è la volontà di Dio oppure la mia? Questo è l'unico punto che importa”*<sup>3031</sup>. Tale risposta lasciò Lanza del Vasto nello sgomento per molti giorni. Come distinguere il prodotto delle proprie proiezioni da una chiamata? Dopo la certezza folgorante, venne lo schianto, il vuoto!

I mesi di erranza di ritorno in Francia e la fine del pellegrinaggio lasciarono al viaggiatore il tempo di porsi in un'attitudine di ascolto, attesa e disponibilità. Allorché giunse a Parigi la sua decisione era ormai stata presa: non confessare questo progetto a nessuno e aspettare un segno della volontà divina. Avrebbe atteso che gli fosse chiesto se la sua esperienza e l'insegnamento che portava con sé dall'India, che consegnava al libro che lo avrebbe reso celebre, *‘Il pellegrinaggio alle sorgenti’*, potesse o meno rappresentare una risposta alle domande che si pongono i nostri contemporanei. L'autunno del '43 arrivò. Cinque anni erano passati dalla formulazione di questa idea di comunità. Tre giovani si unirono a Lanza per impegnarsi al suo fianco, nella misura in cui il messaggio di cui era portatore riusciva a sottrarre le persone dalle loro difficoltà incombenti. Il segno era ormai giunto, la chiamata diventava esigenza. Shantidas riunì queste tre persone ed espose loro il progetto che gli anni di attesa avevano ben smussato, plasmato, forgiato.

L'idea originaria era lontana dalla forma che avrebbe assunto la comunità nel corso dei decenni. Lanza del Vasto non vedeva ancora una comunità di famiglie che vivevano dei loro lavori in uno stesso luogo, bensì una moltitudine di celibi vagabondi, lavoratori alla giornata di fattoria in fattoria, testimoniando, con la loro vita e il loro insegnamento, la possibilità di una lotta contro i flagelli moderni. La guerra era senza dubbio il flagello più sentito, poiché eravamo in pieno conflitto

---

3028 Ibidem, p. 61.

3029 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 353.

3030 Paragrafo tratto da un'intervista di Bernard Dupont con Lanza del Vasto tenutasi presso La Borie Noble nell'agosto 1974.

3031 Lanza del Vasto, *Pellegrinaggio alle sorgenti*, Jaca Book, Milano, 1978; p. 416.

mondiale. A quest'epoca, Shantidas vedeva la preparazione all'obiezione di coscienza come il movente principale di questo impegno gandhiano. Questo esercito della Pace era in continua lotta, senza un radicamento, in vagabondaggio perpetuo. Alcuni assembramenti quell'anno dovettero semplicemente permettere a ciascuno di ritrovare gli altri, facendo conoscenza con tutti coloro che si erano convertiti e volevano unirsi a questi non-violenti. L'erranza era uno degli elementi essenziali, poiché era proibito restare nello stesso luogo per più di un certo periodo.

Ma i tre ragazzi che si erano donati completamente a Shantidas ben presto lo lasciarono. Egli vedeva la sua visione primordiale evolvere. Fece, infatti, la conoscenza di un pastore nei pressi di Toulon, che ricercava sulle scienze occulte, era sposato e viveva della terra e dell'allevamento delle sue capre. Lanza cominciò così a pensare che questo movimento gandhiano d'Occidente sarebbe potuto convenire meglio a delle famiglie o a delle persone sposate disposte a vivere in autarchia. La prima espressione della Comunità dell'Arca doveva realizzarsi a Parigi tra il 1944 e il 1948. Un uomo che aveva letto 'Pellegrinaggio alle Sorgenti' venne a trovare Lanza e gli disse: *"mi do interamente a voi, sono pronto a lasciare moglie e figlio"*. *"No, è in famiglia che dovete venire"* gli fu risposto. Fu nello studio parigino che occuparono di rue Saint Paul, lui, sua moglie e i suoi figli, che si ebbe il primo tentativo di vita comunitaria: questo primo amico ben presto morì, ma la vedova rimase. Imparò a filare, a tessere e con qualche altra donna azionò l'arcolaio. La vocazione artigianale dell'Arca aveva inizio.

Sempre sul piano del lavoro, grazie all'arrivo di un giovane cesellatore, un secondo laboratorio poté aprirsi per i ragazzi, sulla collina di Sainte Geneviève. Anche la ceramica divenne una delle attività manuali proposte. Spontaneamente gli uni e gli altri divennero vegetariani e sebbene non vivessero ancora insieme, si ritrovavano ogni venerdì per ascoltare le conversazioni condotte da chi li aveva riuniti. L'opera 'Commento ai Vangeli', poi pubblicata nel 1951, poté così nascere, come risultato delle meditazioni settimanali presso il laboratorio delle filatrici. Più di cinquanta persone si riunirono così in pochi anni, fra i quali in dieci divennero sempre più fedeli. Il cesellatore sposò la tessitrice e dinnanzi alle difficoltà che incontrarono si allontanarono. A quel tempo Lanza del Vasto aveva acquistato una casa e un giardino a Marly, non lontano da Parigi, e con alcuni ragazzi dava inizio ad un nuovo tipo di comunità. Si viveva insieme, si mangiava insieme, si lavorava insieme alle costruzioni e nell'orto. Giunta la sera, ognuno tornava a casa propria. Tuttavia, il gruppo non era molto stabile, né gli amici fedeli. Da quando una giovane donna, Chanterelle, che frequentava la comunità e aveva assunto l'impegno in seno all'Arca, si presentò come futura sposa del fondatore, tutti i ragazzi andarono via. L'esperienza di Marly cominciata l'anno prima, nel 1948, terminava. Lanza del Vasto, che aveva considerato facile fondare delle comunità, si scontrò nuovamente con la difficoltà che lo avrebbe seguito per tutta la vita: far vivere insieme persone guidate da un'ispirazione comune.

Quello stesso giorno un terreno fu offerto a Tournier en Saintonge e l'artigiano di Parigi, accompagnato dai suoi primi amici, il cesellatore e la tessitrice, diventava operaio agricolo. Per quattro anni, mentre il resto del gruppo di Parigi si trasferiva a Tournier, si provava a vivere insieme nel lavoro e attraverso l'insegnamento della non-violenza. Le condizioni materiali di vita erano difficili, ma meno pericolose delle opposizioni fra le persone, gli intrighi e le calunnie che di lì a poco smembrarono il gruppo. Dinnanzi all'impossibile convivenza, Shantidas, spazzando le foglie morte, comprese un giorno che era necessario chiudere la comunità e rimandare tutti a casa. *"Il nostro torto fu incorporare chiunque si presentasse e credere che, grazie alla non-violenza, saremmo stati capaci di convertirli e correggerli. Ladri, impostori, soldati perduti presero rifugio nella casa e portarono via con sé ciò che vollero. Ma la cosa peggiore erano le brave persone dalla testa confusa, dai nervi disturbati, peggio ancora i piccoli perfetti concentrati. Poiché nulla è più contagioso della follia. Drammi, crisi, discussioni si succedevano. Grandi problemi insolubili, fino*

*ad accorgersi che erano inesistenti*<sup>3032</sup>. Più tardi l'Arca dovette assumere criteri di scelta più rigorosi.

A quell'epoca il potere decisionale era ancora interamente concentrato nelle mani del fondatore, a capo della comunità. Egli faceva tutto, bene o male, e introduceva le regole man mano che i bisogni si presentavano. Fu per altro a Tournier che nacquero i voti nella loro espressione attuale, eppure il valore dell'impegno era raramente compreso nella maniera corretta. *"Tutto andò bene... fino al momento in cui mi resi conto che la maggior parte, e forse tutti, ignoravano cos'era un voto. Da un giorno all'altro, qualcuno si dissociava con decisione, oppure spergiurava tranquillamente e, alla richiesta di spiegazioni, dichiarava che era stato deluso da questo, vessato da quest'altro, attirato altrove; che i loro studi..., i loro genitori..., la loro salute..., la loro professione... che non avrebbero creduto, che non avrebbero pensato che, 'se ho pronunciato i voti è stato per farvi piacere' diceva qualcuno, ed io ero un bell'ingrato a chiedere di più!"*<sup>3033</sup>. Eravamo nel 1953. La comunità era chiusa; la sposa di Lanza del Vasto e qualche amico si ritirarono prima a Toulon, poi a Tourette sur Loup, nei pressi di Nizza.

Shantidas meditava su questi primi fallimenti comunitari e prendeva contatto con gruppi afroamericani non-violenti per andare a condividere la loro vita. *"Avevo pensato di andare in America, fra i neri dove ci sono forse degli uomini"*<sup>3034</sup>. La delusione delle esperienze europee lo faceva sognare: *"questa dottrina non ha niente di personale. Il suo valore non è proporzionato con i meriti o i demeriti di colui che la assume. Non è qualcosa di sé che si offre ai propri simili, ci si dà piuttosto ad essa e si vive in essa, invitando anche altri a donarsi e a viverla"*<sup>3035</sup>. Immagina allora un regno, governato da un re nero, la cui bandiera è ornata da una stella e dove i bianchi sono tollerati. E lui si sarebbe fuso tra questi stranieri dalla pelle di un altro colore, pensando *"lì non sarei conosciuto"*. Non ricevette mai alcuna risposta. Marsiglia e i suoi studenti lo aspettavano. Su richiesta di un gesuita, parlò dinnanzi a un pubblico numeroso e, per l'interesse suscitato dalla sua conferenza, la riprese e la sviluppò per tre giorni. I primi gruppi di amici erano nati. Ben presto trentadue gruppi si formarono nelle principali città della Francia: la prima ispirazione dell'Arca si trasformò ancora una volta a contatto con la prassi.

Lanza del Vasto assegnerà sempre molta importanza agli amici che avrebbero sostenuto lo sforzo comunitario una volta ripreso, rinnovando lo spirito dell'Arca. Egli le avrebbe visitate ogni anno per due lunghe tournée, pubblicando per loro anche il bollettino 'Les Nouvelles de l'Arche'. Questa istituzione resisterà. Tuttavia, le condizioni di creazione di questi gruppi permanenti sono sempre state molto incerte. *"I gruppi si improvvisarono al primo passaggio del Pellegrino nella loro città, in due o tre conversazioni abituali"*<sup>3036</sup>. La scelta del capogruppo era molto spesso improvvisata fra gli iscritti. *"Come per miracolo, la scelta si è rivelata quasi sempre giusta, talvolta eccellente"*<sup>3037</sup>. La sopravvivenza e lo sviluppo dei gruppi fu *"d'altronde, il segno che il fondatore chiedeva al cielo per sapere se la sua impresa 'era voluta' oppure se dovesse lasciare il continente per sempre, secondo l'amaro desiderio che nutriva a quei tempi"*<sup>3038</sup>. Nel 1954 Shantidas trascorse un nuovo periodo di

---

3032 Lanza del Vasto, *L'Arca aveva una vigna per vela*, Jaca Book, Milano, 1980; p. 36.

3033 *Nouvelles de l'Arche*, 9° anno, ottobre 1960, p. 9.

3034 Intervista personale tra Bernard Dupont e Lanza del Vasto tenutasi nell'agosto 1974.

3035 Lanza del Vasto, *Approches de la vie intérieure*. Denoël, Parigi, 1962; p. 9.

3036 *Nouvelles de l'Arche*, 14° anno, maggio 1966, p. 115.

3037 *Nouvelles de l'Arche*, 14° anno, maggio 1966, p. 115.

3038 *Ibidem*.

tre mesi in India insieme a Vinôbâ, il successore di Gandhi. Al suo ritorno altri amici erano pronti a impegnarsi in una nuova esperienza comunitaria. Il piccolo gruppo intraprese in autunno la coltivazione di una terra nel Vaucluse, appartenente alla famiglia di Chanterelle. Questa volta l'impresa non si sarebbe arrestata. Per undici anni i compagni vissero a Bollène, prima di insediarsi nel 1963 sul possedimento della Borie Noble, nell'Hérault.

I frequenti spostamenti del Pellegrino, convocato dai gruppi, orientarono la comunità verso un governo meno personale e patriarcale, più orientato al Consiglio. I membri dell'Ordine presero l'abitudine di dirimere le questioni urgenti e decidere i grandi orientamenti tutti insieme, all'unanimità. Ma il ruolo del capo, sebbene purificato, restava comunque utile perché i progetti non erano realizzati da tutti. E' a lui che erano suggeriti e dopo aver ascoltato ciascuno, lui e i suoi assistenti lo proponevano alla grande assemblea. Siamo, comunque, ben lontani dalla struttura 'militare' della prima visione dell'Arca. Essendo l'area della Borie Noble molto vasta, un'altra comunità vi si installò a qualche chilometro dalla casa madre. Nel 1966 una comunità dell'Arca fu fondata in Argentina, ma non sopravvisse per più di qualche mese.

Finora i tentativi di creazione di fondazioni dell'Arca non si sono conclusi. E' stato creato nel sud del Marocco una comunità di servizio e nei pressi delle grandi città delle comunità urbane. Una delle recenti speranze del fondatore della prima comunità francese non-violenta è stata quella di veder nascere nuove avventure intraprese da alleati spontaneamente. I risultati non sarebbero stati soddisfacenti. Un tentativo di questo tipo aggregava degli obiettori di coscienza alleati o amici dell'Arca, che si erano dati una regola e un impegno nella linea della comunità madre. Molti hanno lasciato il gruppo e quelli rimasti si sono orientati in una direzione religiosa leggermente diversa.

Malgrado tutti i tentativi falliti, l'Arca si è orientata, dalla conclusione del Capitolo Generale del 1975, verso la creazione di nuove comunità. *“Fin qui ogni nostro sforzo ha insistito sull'‘essere’, essere un piccolo seme, ma essere: unire, condensare, approfondire. E' giunto il tempo di crescere. Fin qui quasi tutti i nostri tentativi di sciamare sono stati fallimentari. Io trattenevo finché potevo i compagni in cui agiva il prurito di andare a fondare altrove delle Arche infinitamente migliori e più aperte di quella che già esiste”*<sup>3039</sup>. *“Ma con questo primo Capitolo Generale si apre, se Dio vuole, un'era di espansione”*<sup>3040</sup>.

Fra questi tentativi intrapresi, si rilevano:

- un tentativo di comunità pastorale e artigianale di accoglienza;
- un esperimento comunitario di cura con mezzi poveri e naturali;
- diversi tentativi di comunità rurali in altre regioni della Francia o all'estero.

Lanza del Vasto parlava dell'Arca, delle Arche. Sappiamo ora che senso dare a questa parola e quale storia si ricollega alla creazione della presente comunità. Ma l'Arca resta un semplice assembramento di uomini e donne non-violente?

## Sezione II: L'Arca: Ordine, Movimento, Comunità

Distinguiamo con precisione ciascuno di questi termini.

Paragrafo 1: “L'Arca è un Ordine e un Movimento”

### I. L'Ordine

*“L'Arca è un ordine e l'Arca è un movimento”*. Con queste parole esordiva Lanza del Vasto durante un discorso tenuto alla Borie Noble il 28 luglio 1974, al fine di chiarire alcune ambiguità prima del

---

3039 Nouvelles de l'Arche, 24° anno, ottobre 1975, p. 2.

3040 Ibidem, p. 129.

Capitolo Generale che si sarebbe riunito durante l'estate successiva. Questo insegnamento, riprendendo chiaramente un punto della dottrina comunitaria, fu in realtà uno sviluppo nuovo, una riforma lungo il solco della fondazione dell'Arca. Partito da una concezione ampia e non formalista dell'Ordine, il suo fondatore, per ragioni di equilibrio comunitario, ne ridusse l'appartenenza a coloro che avevano pronunciato dei voti e vivevano insieme in comunità rurali. Gli altri membri dell'Arca costituivano il movimento. Si riscontra, quindi, un'evoluzione rispetto ai primi testi.

Si può, in effetti, trovare in un documento interno alla comunità, che insiste sui diversi gradi d'impegno, la definizione seguente: "*L'Ordine laborioso dell'Arca può definirsi come una famiglia spirituale i cui membri sono impegnati da legami più o meno saldi*". Segue lo studio di questi diversi legami. Dal più radicale, quello di 'figlio' legato a vita, al più tenue, quello di amico, a volte non più di un semplice simpatizzante: tutti sono parte integrante dell'Ordine. La nozione di movimento, meno serrata, non è ancora apparsa. L'Ordine è ancora in quest'epoca essenzialmente, secondo le parole del suo fondatore, 'una tribù' di famiglie e celibi. L'appartenenza a questa famiglia non è riservata esclusivamente a coloro che hanno pronunciato i voti. E' questa una distinzione essenziale rispetto alle comunità monastiche.

Comunque, pur definendosi 'movimento', l'Ordine in altri testi è stato presentato come "*una comunità di uomini legati da voti, da una stessa regola, in uno spirito condiviso*"<sup>3041</sup>. Ciò dimostra che la distinzione fra coloro che si sono votati, i soli a costituire l'Ordine, e le altre persone, che hanno dei legami più o meno stabiliti, e che sono nel movimento, era ricercata già da tempo attraverso la realtà della vita quotidiana. Ne consegue che la differenza tra un ordine religioso e l'Ordine dell'Arca tende, su questo punto, ad attenuarsi. L'Ordine attualmente è riservato a coloro che hanno preso i voti solenni. In quest'ordine, che "*può essere composto solo da un piccolo numero*", "*si entra proprio come fra i Carmelitani o i Trappisti, salvo la possibilità di entrarvi in coppia o in famiglia*"<sup>3042</sup>. Questo tratto distintivo dell'Ordine, che è il voto, è anche tanto tradizionale, quanto le altre sei caratteristiche che si ritrovano facilmente sia in Oriente, sia in Occidente, ovvero: la vocazione, la convinzione dottrinale, la regola, la comunità, la fratellanza, la gerarchia. Ciascuno di essi sarà di seguito esaminato. Costituiscono una totalità che deve essere accettata pienamente da coloro che scelgono l'Ordine dell'Arca, comprendendo bene "*che si può preferire un altro Ordine o ancora l'ordine di questo mondo, o un ordine di vita personale, o anche il disordine*"<sup>3043</sup>. Queste sette peculiarità hanno un contenuto specifico. Sul piano dottrinale l'Arca ha un atteggiamento rispetto al mondo delle nazioni, alla sua giustizia, ai suoi affari, ai suoi progressi o alle sue rivoluzioni che non si ritroveranno in nessun altro ordine. Membri costitutivi dell'Ordine dell'Arca sono i Compagni e i Figli. I Compagni sono persone che si sono impegnate con la pronuncia dei sette voti, definitivi per spirito, ma rinnovati formalmente ogni anno. Ciò lascia spazio ad una ritrattazione in caso di difficoltà. I 'Figli' sono dei compagni che, dopo un periodo di rinnovamento annuale dell'impegno, hanno pronunciato i voti a vita.

## II. Il Movimento

Il movimento è composto da tutti coloro che non hanno fatto voto o che, essendo compagni, non vivono abitualmente in una comunità rurale. Sono inclusi i compagni in missione<sup>3044</sup>, i fedeli, gli

---

3041 *L'Arche, élément d'un monde non-violent*, Opuscolo di presentazione, p. 2.

3042 *Nouvelles de l'Arche*, 23° anno, ottobre 1974, p. 2.

3043 *Ibidem*, p. 4.

3044 Shantidas avrebbe a tal proposito specificato: "*L'Ordine comprende principalmente le Comunità e se ci sono dei fedeli isolati, faccia ciascuno di essi riferimento ad una comunità. Aggiungo che si tratta di comunità rurali [...]. Qualunque altra comunità è comunità di missione. [...] La ragione della comunità è la completezza: una comunità urbana non potrà mai avere la stessa completezza di una comunità rurale. [Qui] facciamo arrivare il nostro pane*

alleati che si sono impegnati per una promessa annuale, coloro che vivono in una comunità la cui regola si ispira a quella dell'Arca, gli amici che si riuniscono in gruppo attorno all'insegnamento, coloro che militano con la comunità nelle sue azioni, coloro che grazie all'incontro con l'Arca hanno cambiato vita, infine coloro che riprendono e diffondono in un modo o nell'altro il pensiero del fondatore. Giacché *“l'Ordine prende il secolo deliberatamente in contropiede”*<sup>3045</sup>, il principale tratto in comune di tutti i partecipanti del movimento è l'impegno in società. Queste restano pur sempre due realizzazioni complementari, poiché *“la stabilità e profondità dell'Ordine sono in rapporto diretto con la sua portata al di fuori e non è semplice dire se gli uni sono la causa o l'effetto dell'altro”*<sup>3046</sup>.

### III. Le Caratteristiche dell'Ordine

L'Ordine è definito patriarcale, non-violento, laborioso ed ecumenico. Ne studieremo, in particolare, le prospettive in merito alla tradizione e alla rivoluzione.

#### A. L'Ordine è Patriarcale, ma anche Tribale

La modalità di governo poggia su un'autorità paterna, laddove i membri fra loro si considerano fratelli e sorelle, volendo insieme abolire dalla propria esistenza la menzogna, l'abuso, lo spirito di lucro e di dominazione, benchè fra di essi non vi sia alcun legame di sangue. Notevole è l'importanza riservatavi al concetto di famiglia, in cui si entra soli se si è celibi o in coppia con bambini se si è sposati. Il matrimonio, che è per il cristiano un sacramento, cioè un mezzo di salvezza, è incoraggiato e sostenuto in seno all'Ordine patriarcale. La famiglia, ridotta alla sua espressione più basilare, è una società troppo piccola, mentre la nazione rappresenta una società eccessivamente grande per assicurare la felicità di ciascuno dei suoi membri. Solo la comunità, giusta mediazione, la consegue. L'Ordine è una tribù, un nuovo popolo, per quanto piccolo esso sia, *“libero e sovrano come i nomadi del deserto e i gitani”*<sup>3047</sup>. Al suo interno non si discrimina sulla base di alcuna frontiera, nazione, classe, razza o confessione. Somiglia all'altra celebre tribù artificiale e patriarcale che è la Chiesa, quella cattolica romana in particolare, dove i legami sono fondati sulla scelta e sulla vocazione. Non se ne può diventare membri, pur nascendovi, se non per una chiamata personale. Perfetta in linea di principio sin dall'inizio, forma politica eterna e senza evoluzione, è sul fondamento della tribù che Lanza del Vasto ha voluto impennare queste comunità di individui nuovi. L'Ordine è anche detto patriarcale, perché *“non c'è fratellanza senza paternità”*<sup>3048</sup>. Ogni compagno accetta di sottostare all'autorità del responsabile, che lo ha guidato nell'insegnamento e che diventa così suo padre nell'Ordine. Notiamo ancora il nesso fra l'Ordine dell'Arca e la Chiesa Cattolica guidata da un'autorità patriarcale: il Papa.

#### B. L'Ordine è Non-violento

La dottrina dell'Arca è essenzialmente la risultante delle idee apprese da Gandhi, che Lanza incontrò e di cui fu amico e discepolo. Anche le compagne e i compagni assunsero l'epiteto di 'gandhiani

---

*direttamente dalla terra; abbiamo le nostre radici nella terra, sganciandoci da questa escrescenza chiamata grande città, dove le persone vivono le une sulle altre e le une delle altre: il recinto dello sfruttamento reciproco e della rivalità generale. [...] Uno dei compiti della comunità rurale è mostrare che la vita campestre [...] può essere fine, armoniosa, intelligente, attiva, colta. [...] Dopo tutto, l'uomo della terra è l'uomo completo.”* [Fonte: René Doumerc, *Dialogues avec Lanza del Vasto*, Les Éditions du Cerf, Parigi, 1980; p. 203 e 220]

3045 Ibidem, p. 6.

3046 Nouvelles de l'Arche, 23° anno, ottobre 1974, p. 6.

3047 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 355.

3048 Nouvelles de l'Arche, 23° anno, ottobre 1974, p. 3.

d'Occidente'; egli stesso diresse per alcuni anni, presso l'editore Denoël, la raccolta 'Pensiero Gandhiano'. Il legame fra la dottrina della non-violenza e l'Arca non potrebbe essere più stretto. I membri dell'Ordine, nonchè del Movimento in maniera più elastica, possono essere chiamati in qualsiasi momento a impegnarsi in azioni non-violente pubbliche o private per lottare contro le ingiustizie, gli abusi, le menzogne, le oppressioni, le crudeltà, chiunque ne sia l'autore o la vittima: lotta continua contro la violenza che comincia prima di tutto in sé e da sé.

#### C. L'Ordine è Laborioso

L'Ordine è laborioso perché non-violento. Non si tratta di un ordine cavalleresco, giacché non è chiamato a fare la guerra se non alla violenza, la quale si annida in ciascuno e in se stessi. Tale lotta permanente è da condurre con i valori etici, poetici e mistici della guerra, orientati però al lavoro costruttivo. *“L'Ordine è detto laborioso poiché i compagni vi lavorano sulle cose, sugli uomini e su se stessi: sulle cose con il lavoro delle mani grazie al quale si liberano e si sostengono senza sfruttare nessun altro; sugli uomini invitandoli a condividere la loro vita e la loro ricerca; su se stessi con la conoscenza, il possesso e il dono di sé”*<sup>3049</sup>.

Questo lavoro, però, deve essere ricollocato nella sua finalità. E' volto alla ricerca del 'Regno di Dio', all'avvento della Sua giustizia. *“Non si può separare la vita interiore dalla vita esteriore più di quanto non lo si possa fare tra ispirazione ed espirazione”*<sup>3050</sup>. La festa, pertanto, è considerata *“più importante del lavoro, giacché la Festa è il lavoro di Dio”*<sup>3051</sup>. Essa non si riduce a distrazione o divertimento, si rivela piuttosto un ritorno su se stessi, al Signore. E' durante la festa che si coglie nell'Arca il momento per unirsi, legarsi, prendere delle risoluzioni. L'Ordine non è nemmeno corporativo, poiché vi si ricerca innanzitutto l'unità umana. Mentre la corporazione è una comunità di mestiere e di interessi, detentrica di privilegi, divisa in classi e riguardante principalmente i cittadini, l'Arca, per il suo fondatore, è un corpo vivente dotato di tutti i mestieri che la fanno sussistere. D'altronde, i compagni sono dei 'rustici' e non degli urbanizzati.

#### D. L'Ordine è Ecumenico

Nella 'Presentazione dell'Arca', fra i primi testi dottrinali dell'Ordine, si rintraccia la seguente affermazione: *“L'Ordine non è un ordine religioso. Esso si astiene dalla volontà di instaurare una nuova religione. Il suo sforzo porta alla riconciliazione umana, alla purificazione dei mezzi di sussistenza, ad un riorientamento verso la vita spirituale e ad un'iniziazione alle vie della saggezza. L'Ordine non intende attaccare, criticare, riformare o rimpiazzare alcuna chiesa preconstituita”*<sup>3052</sup>. Esso si pone, anzi, *“al di sotto delle chiese”*<sup>3053</sup>. Ciascuno dei suoi membri, qualunque sia la sua confessione, deve nutrire un rispetto cosciente e vigilante verso l'autorità istituzionale della sua chiesa. Le imperfezioni di quest'ultima non possono essere epurate se non dall'interno. L'Ordine, che non si rifà a nessuna chiesa esistente, invita ciascuno a convertirsi alla propria religione, per poi rispettare tutte le altre con momenti di adorazione condivisi e l'attenzione costante al fondo comune di tutte le tradizioni. In questo sta la sua vocazione inter-religiosa.

Per Lanza del Vasto solo la religione mette in relazione gli uomini in profondità e verità. Tuttavia, *“qualsiasi furore settario o fanatico è bandito dall'Arca e ancor di più il fanatismo antireligioso”*<sup>3054</sup>.

---

3049 *L'Arche, élément d'un monde non-violent*, opuscolo di presentazione, La Borie Noble; p. 2.

3050 *Présentation de l'Arche*, opuscolo autoprodotta, La Borie Noble; p. 18.

3051 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 357.

3052 *Nouvelles de l'Arche*, 23° anno, febbraio 1975, p. 65.

3053 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 357.

3054 *L'Arche, élément d'un monde non-violent*, opuscolo di presentazione, La Borie Noble; p. 2.



Ciò suggerisce che l'eccesso non vale più del difetto. Ugualmente, per quanto riguarda la devozione, questo adagio è ben rivelatore del realismo spirituale di Shantidas: *“Niente è senza dubbio più abominevole per Dio dell'uomo che si mostra pio a spese altrui. Il tempo della preghiera e degli esercizi spirituali è un tempo che deve essere conquistato. Bisogna guadagnarsi questo tempo come il pane, col sudore della fronte”*<sup>3055</sup>. Alla luce di tutto ciò, l'Arca non somiglia affatto ad una setta, benché il suo stile di vita, in famiglia, pienamente ai margini della società e della corrente comune, abbia potuto indurre alcuni a pensarlo. La setta, infatti, si caratterizza per il rigetto della religione preconstituita e per un'esigenza di purezza: la religione comune è giudicata, infatti, troppo comoda e permissiva. Ciò implica una durezza, uno spirito polemico e soprattutto l'orgogliosa certezza di appartenere al ristretto numero degli eletti. Tali rimproveri non furono mai indirizzati alla dottrina e alla vita dei compagni.

E. Ordine Tradizionale o Rivoluzionario?

Prima di concludere questo studio sull'Ordine, esaminiamone il significato sul piano della stabilità sociale e, in particolare, rispetto ai concetti di tradizione e rivoluzione. Ne 'La Presentazione dell'Arca', Lanza del Vasto ribadiva che l'Ordine è la tradizione. Qualsiasi Ordine fissa il tempo e lo ferma il giorno della propria fondazione, stabilendosi così nell'intemporale. *“L'Ordine prende deliberatamente in contropiede il secolo”*<sup>3056</sup>, va contro il tempo, poiché, ritiene il fondatore dell'Arca, il tempo è la corrente che trascina verso la morte. Andarvi in controtendenza è allontanare i desideri, gli abbandoni, i sollazzi collettivi. Vuol dire forse che bisogna ritornare al passato? Lanza rispondeva negativamente, poiché anche esso è pieno di orrori. Nemmeno l'avvenire deve essere anelato con fascinazione, giacché i modi di vivere, di pensare, di fare, i più semplici e veri, sono sussistiti nel corso dei secoli. Essi sono da ritrovare. *“Io non so altro che cose talmente evidenti che un uomo intelligente si rifiuterebbe di pronunciarle. Talmente evidenti che la maggior parte degli uomini intelligenti hanno finito per dimenticarle”*<sup>3057</sup>. Se l'Ordine è da una parte tradizionale, esso è dall'altra anche rivoluzionario, in un modo totale e definitivo. Propone un rovesciamento, un rinnovamento di tutto per la realizzazione di una particolare riforma sociale, che è la Volontà di Dio. Rivoluzione significa giro completo di ruota, quindi, nulla si può fare se non è centrato sul mozzo, che è la Sua volontà. Il proprio progetto gli appariva più rivoluzionario di quello dei marxisti, poiché *“propone la soppressione del lavoro salariato, della servitù militare, industriale e finanziaria, denunciando l'illusione del voto e l'ineluttabile tirannia inerente al capitalismo di Stato”*<sup>3058</sup>: è questo in breve il progetto rivoluzionario, incarnato in un genere di vita comunitaria, che riunisce coloro che appartengono all'Ordine dell'Arca.

Paragrafo 2: La Comunità

*“Bisogna scomporre la massa in comunità molto piccole dove tutti si conoscono, in piccole comunità operose”*<sup>3059</sup>. L'Ordine dell'Arca è, quindi, normalmente destinato a includere una moltitudine di realtà comunitarie, rurali e patriarcali. Questo ideale non sarebbe giunto facilmente alla sua realizzazione. Nel 1975 soltanto due comunità esistevano, in prossimità l'una dell'altra sulla stessa proprietà. Altri tentativi erano stati ed erano a quel tempo portati avanti senza un reale successo: nel '77, solo alla Borie Noble e a Nogaret gli insegnamenti dell'Arca trovavano concreta applicazione.

---

3055 *Présentation de l'Arche*, opuscolo autoprodotta, La Borie Noble; p. 29.

3056 *Nouvelles de l'Arche*, 23° anno, ottobre 1974, p. 6.

3057 Lanza del Vasto, *Principes et préceptes du retour à l'évidence*, Denoël, Parigi, 1945; p. 8.

3058 *Présentation de l'Arche*, opuscolo autoprodotta, La Borie Noble; p. 20.

3059 Lanza del Vasto. *L'homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; p. 60.

La comunità deve essere piccola, viva e familiare, per permettere ad ognuno di conoscere e amare tutti gli altri. Una frase che Lanza del Vasto amava ripetere è che il patriarca deve poter con un solo sguardo abbracciare tutti. Ciò dipendeva, quindi, dalle capacità del capo, ma anche dalla qualità conviviale che deve nutrire i suoi membri. Non deve diventare né una caserma, né un'amministrazione burocratica. Fra le trenta e le cinquanta persone costituiscono il numero ottimale. La comunità e la sua vita quotidiana non devono essere riservate ad elites o a privilegiati. Per entrare nella vita comunitaria non occorrono né grandi beni, né immensi doni, né straordinari saperi, né eccelse virtù. Il fine della comunità, anche definita come tribù, è consentire un sostegno ed una garanzia reciproca nel lavoro su di sé e negli impegni di ogni compagno. Se resta isolato, può dimenticare o venir meno al proprio voto, mentre in una comunità è difficile che tutti i componenti se ne dimentichino al medesimo tempo. Questo tipo di vita è la condizione normale di un compagno dell'Arca. *“Chiameremo ‘bifolchi’ i compagni che fan parte di una tribù rurale”*<sup>3060</sup>. I membri della tribù seguono la regola primordiale: *“Un patriarca, un maestro d'opera, dirigono i lavori, un maestro di scuola, un medico, un musicista, un certo numero di singoli, coppie e novizi. I singoli (ragazzi e ragazze) vivono nel celibato secondo una regola severa, ma restano liberi di sposarsi più tardi. Le coppie sono sposate e pronunciano i loro voti insieme, vivono e allevano i loro figli secondo la regola. Partecipano ai lavori dei singoli e alla festa”*<sup>3061</sup>.

La dottrina interna si è fatta nel tempo sempre più precisa. E' parso opportuno a Shantidas preconizzare l'articolazione che un giorno potrebbe configurarsi all'interno delle comunità. Nella comunità madre tutto l'insegnamento è vissuto nei vari aspetti, proporzionali gli uni rispetto agli altri. In alcune comunità filiali la ricerca potrebbe essere incentrata sulla fioritura più completa di uno specifico aspetto, trascurandone altri senza abbandonarli (per esempio, la fondazione di una struttura di cura). Infine, nelle altre comunità l'insegnamento potrebbe essere vissuta in maniera meno rigorosa, rendendolo accessibile a più persone (nel caso, ad esempio, delle comunità di città guidate da alcuni compagni). Questo implica come contropartita che *“l'autarchia radicale non vi può essere conseguita: i compromessi con un regime che disapproviamo saranno più numerosi e incresciosi”*<sup>3062</sup>.

Avendo stilato una presentazione sommaria dell'Arca, è ora conveniente investigare la conformazione istituzionale su cui si impenna l'insieme. Sofferamoci, innanzitutto, su autorità e giustizia.

## Capitolo II: Governo e Giustizia

Intraprendendo la presente disamina sul potere, è bene analizzare separatamente l'autorità e la giustizia. Per quanto riguarda il comando e l'obbedienza, studieremo i principi su cui si sostengono, poi gli organi che li mettono in moto, infine il loro uso quotidiano.

### Sezione I: L'obbedienza e l'autorità

#### Paragrafo 1: I principi

##### I. L'obbedienza

A. I compagni pronunciano voto di obbedienza, la cui formulazione è stata perfezionata nel corso degli anni. Il primo impegno è di obbedire alle regole dell'Ordine. Tuttavia, molto rapidamente, il fondatore dovette aggiungere l'obbedienza 'ai capi' poiché, spiegava, *“diventavamo tutti troppo intelligenti, a Tournier, e con il pretesto di evitare la cecità, alcuni trovavano ragioni eccellenti per*

---

3060 *Présentation de l'Arche*, opuscolo autoprodotta, La Borie Noble; p. 28.

3061 *Ibidem*, p. 26.

3062 *Nouvelles de l'Arche*, 19° anno, aprile 1971, p. 103.

*non dar retta a nessun capo*”<sup>3063</sup>. La formula dovette preservarsi per più di vent’anni in questa dicitura: “*seguire le regole e le discipline dell’Arca, così come ai capi che servono attraverso il comando e il consiglio, richiamandoci reciprocamente all’obbedienza*”<sup>3064</sup>. Nel 1975 la stessa formula recitava così: “... *ai capi che servono la volontà comune e ne fanno una legge vivente*”.

B. L’obbedienza non può risultare dall’unità interiore di chi obbedisce. L’uomo senza volontà è spinto da desideri contrari che lo rendono incapace di compiere la volontà nel superamento di se stessa, ossia l’obbedienza. Qualunque consesso umano richiede che i suoi membri sacrifichino parzialmente la loro libertà. Molti vi risponderanno coscientemente, scoprendo un’obbedienza intelligente da mettere in pratica nel compimento di questa obbligazione. Una scelta libera dei mezzi e della direzione è per loro possibile. Per Lanza del Vasto ci sono altri due gradi di obbedienza: il grado inferiore è l’obbedienza cieca, il grado superiore l’obbedienza mistica. Prima di esporli, notiamo che non ci soffermeremo sulla disobbedienza civile, che è il rifiuto da parte della coscienza di sottomettersi all’immoralità o all’ingiustizia; essa ricorda che ogni “*uomo è superiore a qualsiasi raggruppamento di uomini*”<sup>3065</sup>. Una tale obbedienza alla coscienza piuttosto che alla forza ingiusta, praticata nell’Arca, costituisce il fondamento stesso della non-violenza.

### C. I Gradi

1° L’obbedienza cieca, caratteristica dell’esercito, poggia sullo stato di necessità e sulla costrizione. “*Essa – spiegava Shantidas - insegna agli uomini come trucidare il prossimo in piena tranquillità di coscienza, come fare tutto il contrario di ciò che esige l’intelligenza, il cuore e l’onore, senza alcuna reazione personale*”<sup>3066</sup>. Se condannabile, quando eretta a sistema, essa riduce l’uomo a nulla, eppure si impone nelle azioni pubbliche, anche non-violente, a causa dell’urgenza al cospetto dell’avversario: questo è il solo caso in cui l’obbedienza cieca può essere richiesta ad un compagno dell’Arca. Essa, comunque, non si impernia su alcuna minaccia o punizione.

2° L’obbedienza mistica, sacrificio libero della propria volontà a Dio, ha per scopo la protezione di colui che vi si sottomette, accompagnato al rigoglio della propria vita interiore. Si tratta del frutto dell’intelligenza convertita, in cui non resta alcuna traccia di astuzia o malizia. Nell’Ordine, essa caratterizzò i primi anni di vita comunitaria dei novizi o dei nuovi compagni, affinché lontano dai vortici di pensieri agitati, giudizi e critiche l’unità interiore di ogni compagno si realizzasse pienamente. “*Assaporate l’obbedienza che vi libererà dalla vostra volontà, inscindibile dall’amor proprio. La strada verso l’amor proprio è interrotta dalla morte, i sentieri della volontà conducono alla dispersione*”<sup>3067</sup>.

3° L’Obbedienza intelligente, infine, è sviluppata soprattutto nella società civile; è nell’Arca guardata con sfiducia quando conduce ad un costante atteggiamento negativo di dubbio e scrupolo. Essa può essere anche impiegata in senso positivo, sia per fare chiarezza attraverso la dottrina su un ordine ricevuto, sia per individuare la parte d’iniziativa richiesta a ciascuno.

## II. L’autorità

La formula del voto afferma: “*dei capi che servono con il comando e il consiglio*”. Per Lanza del Vasto obbedienza e comando sono due aspetti di un medesimo servizio. Quando l’unità interiore è

---

3063 Nouvelles de l’Arche, 9° anno, dicembre 1960, p. 43.

3064 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 359.

3065 Nouvelles de l’Arche, 9° anno, dicembre 1960, p. 40.

3066 Ibidem.

3067 Nouvelles de l’Arche, 23° anno, marzo 1975; p. 83 (citazione ripresa dalla Regola di Tournier).

formata, il compagno può assumersi delle responsabilità e passare così naturalmente dall'obbedienza all'autorità. Il comando, infatti, è esso stesso obbedienza: ai principi, alla regola e a se stesso. *“A Tournier siamo arrivati a dire ai recalcitranti: ‘tu non vuoi obbedire, bene! Comanda! Comanda e noi ti obbediremo’. Non hanno voluto, non potevano, sono dovuti andar via”*<sup>3068</sup>.

La forma del voto è stata nel tempo sensibilmente modificata. Al posto dell'obbedienza ai *“capi che servono con il comando e il consiglio”*, troviamo *“ai capi che servono la volontà comune e ne fanno una legge vivente”*<sup>3069</sup>. La nuova formula riprende due affermazioni che la prima regola della comunità scritta a Tournier suggeriva. Essa indica un netto desiderio di fare del responsabile colui che esegue le decisioni comunitarie unanimi, in particolare dando loro soffio di vita attraverso l'applicazione esemplare che ne avrebbe fatto nel corso della sua stessa esistenza. Il suo ruolo di autorità e direzione non sarebbe più stato in primo piano.

Già nei primi testi, si sottolineava come il capo non avesse il diritto di imporre le proprie velleità, capricci, gusti, umori. Una sua assenza di riguardo verso il più piccolo dei membri della comunità era da considerarsi un attentato diretto alla non-violenza. Ciò fu precisato nella seconda edizione della regola di Tournier: *“non spetta a lui esigere da voi l'obbedienza. Siete voi a dover rendere la vostra obbedienza esatta e rigorosa: ciò sarà la misura della vostra lealtà e l'offerta della vostra persona all'opera di pace”*<sup>3070</sup>. Infatti, gli ordini impartiti non sono altro che la messa in pratica delle regole e discipline nello spirito dei principi e secondo le forme del costume. Essi possono derivare o da una decisione comune, oppure dalle necessità del momento.

*“Ne va dunque del vostro onore se non rispettate una regola alla quale nessuno vi obbligherà a sottostare”*, incoraggiava il fondatore della comunità, *“perché il vostro capo ha piuttosto la funzione di ammorbidire le norme, di concedervi delle tregue o esenzioni quando la vostra salute o il vostro stato d'animo possono averne bisogno”*<sup>3071</sup>. Nella comunità il responsabile non detiene direttamente il potere. Egli rappresenta un organo legislativo indiretto, giacché anima la riflessione dei suoi compagni prima della formulazione della volontà comune. Vale lo stesso per il suo ruolo esecutivo: è colui che sprona alla sua applicazione, senza alcuna imposizione. Nell'Arca nessun privilegio o vantaggio è appannaggio della qualità del capo. Egli è alloggiato, vestito e nutrito come tutti e, oltre alle sue incombenze, deve anche svolgere un lavoro e partecipare alle corvées comunitarie.

Sviscerate queste analisi, ricordiamo ciò che le sottende: la distinzione tra potere e autorità e il carattere sacro di quest'ultima nell'Ordine. E' ciò che per Shantidas rappresenta la gerarchia. In effetti, se l'uguaglianza è la regola nella comunità come nella famiglia, poiché la condivisione dei beni, degli onori e delle fortune si estende a tutti, la disuguaglianza di fatto e di diritto esiste. Se una sola vita sostiene l'intero organismo, le membra e il cuore sono guidati da un'unica testa. Ciò è conforme per il capo dell'Ordine alla volontà divina, così come si manifesta in tutta la creazione e nel corpo di ogni creatura. Vale lo stesso per l'Arca che *“non è un'idea, ma una maniera di essere”*<sup>3072</sup>. Un altro principio dell'esercizio dell'autorità nell'Arca è che tanto la concezione, quanto la messa in pratica delle decisioni poggiano sulla riflessione e non su riflessi appresi. Le manovre comunitarie saranno, quindi, necessariamente meno rapide.

Questo inconveniente è largamente compensato dai vantaggi che rileva l'autore, il quale respinge *“la perfezione meccanica e i successi esteriori e immediati”*. *“Per noi conta solo il vivente, l'umano, il*

---

3068 Nouvelles de l'Arche, 9° anno, dicembre 1960, p. 45.

3069 Nouvelles de l'Arche, 23° anno, dicembre 1974, p. 39.

3070 Nouvelles de l'Arche, 23° anno, marzo 1975, p. 84.

3071 Nouvelles de l'Arche, 23° anno, marzo 1975, p. 84.

3072 Ibidem.

*libero, lo spirituale. Ogni catena, ogni ingranaggio, ogni funzionamento automatico è ad esso contrario, tanto più contrario, quanto più perfetto. D'altra parte, l'esperienza mostra che si guadagna in profondità e in durata ciò che si perde in forza bruta e in conflagrazione. Noi siamo almeno preparati contro l'ambizione, l'orgoglio, l'arroganza dei maestri e l'infantile abbandono o l'avvilimento servile dei subordinati*<sup>3073</sup>.

Tentiamo ora di delineare gli elementi generali di uno studio dell'autorità nell'Arca attraverso i suoi organi decisionali<sup>3074</sup>.

## Paragrafo 2: Gli organi

Gli organi decisionali sono di due tipi. Quelli che presiedono alla sorte dell'insieme dell'Ordine e del Movimento; quelli che governano all'interno di ciascuna comunità.

### I. Le origini dell'Ordine e del Movimento

Oltre al responsabile permanente assistito da un consiglio, si riunisce saltuariamente un organo deliberativo più generale.

#### A. Il Patriarca Pellegrino: Organo permanente

##### 1° Statuto

a) La modalità di designazione non è stata indicata da Lanza del Vasto, fondatore dell'Ordine. All'inizio, il fondatore assorbe tutte le funzioni. Pone in regola le condizioni di vita sia di sé sia dei primi compagni, principalmente attraverso l'esempio. Con la crescita e l'organizzazione dell'Ordine la sua azione si precisa. Eccetto che nei suoi possessi, egli deve passare per l'intermediazione delle istituzioni che ha creato, ma di cui deve rispettare il libero gioco. In effetti, se inizialmente l'ispirazione emanava da colui che aveva sentito la chiamata a creare l'ordine, in seguito questa chiamata sarebbe sgorgata allo stesso modo dalla comunità intera, dall'accordo unanime. Il fondatore avrebbe assunto allora un posto più modesto. Ciò non riduceva affatto le incombenze che gli spettano per aver creato l'ordine e continuare ad animarlo. Questa funzione è esercitata a vita da qualcuno che si è impegnato definitivamente. Il successore del capo dell'Ordine, che porta il nome di 'primogenito', è designato dal capo in vita ed è accettato dai suoi fratelli all'unanimità. E' così risolto nell'Ordine l'annoso problema della successione al potere. Non c'è spazio, quindi, per l'interregno di lotte o intrighi. L'eredità, in effetti, è conferita subito e la direzione esercitata attraverso le assenze del Pellegrino e le missioni di fiducia di cui il successore viene incaricato.

b) La procedura: il Patriarca Pellegrino propone al Consiglio dell'Ordine uno o più candidati e raccoglie le opinioni direttamente dai membri del Consiglio e indirettamente dai membri delle comunità che i responsabili consultano. Un candidato, colui che ha più possibilità di essere accettato da tutti, è proposto al Consiglio dell'Ordine, che si pronuncia secondo il principio di unanimità. Sono i soli ad avere un diritto di veto in questa designazione. Il loro voto, tuttavia, è rilevante più come ratificazione, che come vera e propria elezione, poiché è il capo dell'Ordine che designa il suo successore. Se il candidato proposto non ottiene l'accordo unanime del Consiglio, i responsabili del Consiglio assicurano l'interim.

c) Una cerimonia consacra colui che è stato designato successore del capo dell'Ordine. La prima ebbe luogo il 29 agosto 1970 quando Pierre Parodi accolse l'omaggio dei suoi compagni in questi termini: *"Oh Mohandas, noi che valiamo ciascuno tanto quanto te e che riuniti possiamo molto di più, ti nominiamo capo dell'Ordine dopo il Pellegrino, per condividere la sua autorità sulla base del*

---

3073 *Présentation de l'Arche*, opuscolo autoprodotta, La Borie Noble; p. 16.

3074 Testo tratto da un documento interno all'Ordine dell'Arca, datato 8 luglio 1974 e al tempo della redazione della tesi ancora inedito.

*suo vissuto e occupare il suo posto quando lo avrà lasciato. Noi ti obbediremo, finché sarai e resterai l'esempio vivente dell'obbedienza alla nostra Regola, finché osserverai nei Consigli la legge dell'unanimità attraverso cui la volontà di Dio si fa comprendere, poiché è attraverso di essa che Lui ti ha scelto. In caso contrario, no*<sup>3075</sup>.

d) Il rispetto: il capo dell'Ordine che non gode di alcun privilegio ha, tuttavia, diritto a segni esteriori di rispetto, che lo distinguono da un mero status fraterno. Questi segni, che non sono né signorili, né monastici, consistono in una precedenza manifestantesi attraverso gli atti della vita quotidiana: benedizione del pane; presentazione degli ospiti; riunioni di compagni che egli non presiede, ma durante le quali viene consultato per un parere o per le conclusioni; preghiera in suo onore quando parte per un viaggio.

## 2° Funzioni

Il Patriarca-Pellegrino ha il dovere di vigilare sull'unità e la fedeltà; ha, quindi, un ruolo di direzione temporale e spirituale.

### a) L'unità e la fedeltà

Per il suo ruolo di responsabile generale dell'Ordine, il Pellegrino è il collante tra i membri e il trait d'union fra di essi e la dottrina. E' lui che suscita tra le molteplici comunità un interesse per l'Ordine nel suo complesso. Questa conoscenza di tutti gli aspetti della vita dell'Arca gli permette di essere l'arbitro nelle difficoltà comunitarie gravi. Egli acquista tale conoscenza attraverso la corrispondenza, i consigli, ma soprattutto con le visite regolari presso le diverse comunità. Al suo arrivo in una casa, egli riceve il patriarca poi i titolari dei principali incarichi (responsabili della casa, delle azioni civiche, dell'accoglienza, della terra, dei laboratori, ecc...) con cui esamina problemi e progetti. In seguito, incontra sui luoghi di lavoro o al momento dei pasti ogni altro membro della comunità. E' invalso l'obbligo per cui i membri dell'Ordine che si sono assentati dalla comunità gli rendano visita al loro ritorno.

La fedeltà da accordare alla dottrina, ai costumi è la seconda esigenza che deve incarnare il capo dell'Ordine. L'insegnamento deve essere conservato e sviluppato. Egli ne è il garante, con l'aiuto dei figli e dei responsabili di comunità. L'interpretazione della dottrina e la sua applicazione devono essere preservate. Vigilerà altresì affinché i compagni abbiano regolari interviste in merito alla dottrina e ch'essa sia trasmessa ai novizi, ai postulanti, agli stagisti, agli alleati e agli amici. Il capo dell'Ordine è anche colui che mantiene lo stile negli edifici, l'ambiente, le maniere, le cerimonie. La forma e la qualità dei prodotti dei laboratori sono da rispettare. Solo lui autorizza o ratifica i cambiamenti come nuovi rituali o abitudini. Non spetta a nessuno, nemmeno al capo dell'Ordine, rimettere in causa i principi e la regola. Solo il Capitolo Generale ogni sette anni può operare delle riforme, a condizione che si rispetti il senso che Lanza del Vasto ha dato a questo termine: 'capitolo', infatti, non vuol dire cambiamento, bensì ritorno ad una forma plenaria che ha potuto degradarsi, o alla precisione sulle modalità di applicazione a nuove situazioni.

### b) La direzione temporale e spirituale

L'Arca raggruppa persone che hanno preso degli impegni a vari livelli. Due principali orientamenti guidano i loro impegni: la non-violenza e l'obbedienza. Ciò rende possibile una delle principali funzioni del capo dell'Ordine: quella di convocare, in vista di un'azione civica non-violenta di importanza nazionale o internazionale, un certo numero di membri dell'Arca. Questo invito alla mobilitazione non è possibile se non in caso di necessità, dopo consultazione e senza compromettere l'esistenza stessa delle comunità, le quali costituiscono già in se stesse un'azione civica permanente. Il suo consenso è richiesto per qualsiasi azione non-violenta importante, salvo l'impossibilità palese

---

3075 Nouvelles de l'Arche, 18° anno, estate 1970, p. 148. Questa formula, commenta Dupont, era stata ripresa in seno all'Arca dall'elezione degli antichi re di Aragona e dei Principi di Béarn.

di comunicare. Precisiamo che l'invio di un compagno in un'azione condotta dall'Arca o da altri non esclude l'eventuale applicazione rigorosa della legge sul solo compagno che vi partecipa.

Il capo dell'Ordine resta analogamente il solo ad autorizzare la creazione di nuove branche dell'Ordine, di cui avrà promosso e sostenuto la nascita. E' lui, in particolare, che redistribuirà in queste fondazioni le forze disponibili in funzione dei bisogni della collettività dell'Arca.

Sul piano spirituale il Pellegrino guida, in quest'Ordine ecumenico, una ricerca dell'armonia fra membri che appartengono a riti differenti. L'approfondimento di ogni compagno nella propria tradizione religiosa è incoraggiata. Richiede a tutti di praticare con fervore e regolarità la preghiera, la meditazione, gli esercizi, il digiuno e il silenzio. E' disponibile per quanti gli domandino di guidare la loro vita spirituale e deve assumersi la preoccupazione che ogni membro sia nutrito anche intellettualmente, che il sapere e i talenti di ciascuno siano sviluppati e messi al servizio degli altri compagni.

## B. Il Consiglio dell'Ordine: Organo permanente

Ne esamineremo le funzioni e lo statuto:

### 1° Funzioni

Il Consiglio dell'Ordine ha la funzione di assistere il Pellegrino nell'esercizio delle sue responsabilità. Il suo ruolo su questo punto è semplicemente consultivo, che si tratti di questioni dottrinali da chiarire o interpretare, della validità dei voti o dei casi di rottura o di annullamento, delle missioni, delle fondazioni o anche della preparazione del Capitolo Generale. E' il Pellegrino che convoca il suo Consiglio. *“Ordinariamente, il Consiglio è lì per assistere il Pellegrino, confortarlo, informarlo, avvertirlo, preservarlo dalle imprudenze, consolidare la sua autorità e al contempo limitarla”*<sup>3076</sup>. Tuttavia, il Consiglio dell'Ordine svolge anche la funzione di esercitare un controllo sugli organi dell'Ordine, arbitrare in determinate situazioni di conflitto, assicurare un governo ad interim.

- il controllo si incentra sull'atteggiamento del Pellegrino, del suo successore designato o del responsabile del Consiglio per esercitarne le funzioni. In caso di disordine mentale, di grande deviazione dottrinale, di violazione dei voti, di vecchiaia o di malattia, che rendono incapaci di esercitare le proprie responsabilità, il Consiglio è tenuto a pronunciare la destituzione o il pensionamento. Questo potere gli è anche conferito in caso di incapacità o indegnità del Primogenito.

- l'Arbitrato e la conciliazione subentrano nell'eventualità di un conflitto fra il Pellegrino e il Primogenito oppure con il Patriarca o il Responsabile del Consiglio.

- L'Interim affronta la situazione in cui il Pellegrino muore senza aver designato il suo erede. Il Responsabile assume, allora, provvisoriamente le funzioni di Pellegrino, mentre il Consiglio designa il successore. In questi tre casi, il Consiglio è convocato dal suo responsabile o dai due altri membri del Consiglio ristretto.

- Infine, segnaliamo che il Consiglio dell'Ordine partecipa, con diritto di veto, alla designazione del Primogenito e può convocare un Capitolo Generale eccezionale.

### 2° Statuto

Il Consiglio dell'Ordine include al suo interno un Consiglio ristretto, ben distinto dal primo: il Consiglio Plenario. Presenteremo colui che li dirige entrambi: il Responsabile del Consiglio.

- il Consiglio Plenario comprende i Patriarchi di tutte le comunità, presenti o rappresentati, senza superare il numero prefissato di dodici membri. Questo Consiglio, che non può essere dissolto, né rinnovato integralmente, accoglie al suo interno i membri prescelti dal Pellegrino all'unanimità; egli, infatti, può invitare persino compagni non responsabili di comunità, ma di cui apprezza la saggezza.

---

3076 Nouvelles de l'Arche, 24° anno, giugno 1976, p. 132.

Tale unanimità è di regola tanto per i semplici consigli, quanto per le decisioni. Il mandato dei membri è di tre anni rinnovabili, durante i quali saranno informati, consultati e convocati.

- il Consiglio ristretto è composto da due membri nominati per tre anni (rinnovabili) e dal responsabile del Consiglio nominato per sette anni (anch'essi rinnovabili). I tre appartengono al paese in cui dimora il Pellegrino e vivono con lui: essi sono consultati per gli affari correnti.

- il Responsabile del Consiglio è designato in occasione del Capitolo Generale tra i Figli dell'Arca.

### C. Il Capitolo Generale: organo non permanente

Il Capitolo Generale è un'istituzione d'ispirazione recente. Essa è stata introdotta dal fondatore in seguito alle difficoltà di interpretazione dei principi che regolano la vita nell'Ordine. Dopo venticinque anni di vita comunitaria, una riflessione comune si era rivelata necessaria. Essa ha avuto luogo per la prima volta in seno all'Arca nel corso dell'estate del '75. Il Capitolo Generale è composto dal Patriarca Pellegrino, dai Figli, dalle compagne e dai compagni della comunità capitale, dai patriarchi, o responsabili di comunità, così come dai rappresentanti delle branche dell'Arca, dei fedeli e degli alleati. Questi ultimi vi partecipano con l'adunata di Pentecoste subito precedente. Esso si riunisce ogni sette anni, ma un capitolo generale straordinario può essere convocato dal Patriarca Pellegrino o dal Consiglio dell'Ordine.

Il Capitolo Generale ha la funzione di creare l'unanimità sugli orientamenti complessivi dell'Ordine. Esso tende a rinsaldare i legami, controllare le iniziative, esaminare le esperienze e i tentativi. E' la sede in cui si presentano i progetti, in cui si operano i regressi e le riforme. Si pongono i principi e si ricordano certi punti della dottrina.

Il Capitolo Generale del '75 non ha avuto lo scopo di legiferare, bensì quello di plasmare lo 'spirito dell'Arca' e trovare un'espressione corretta della volontà comune. *“E' un invito del fondatore ai suoi compagni di vita a diventare corresponsabili non soltanto dell'applicazione della regola, ma ancora della costituzione dell'Ordine, a farsi cofondatori”*<sup>3077</sup>. Lo scoglio principale da evitare, infatti, è la messa in discussione sistematica del patrimonio filosofico e spirituale dell'Arca *“per l'amore del cambiamento, che è una delle febbri di questo secolo”* cit., onde di converso l'attaccamento che induce ad aggrapparsi alle abitudini. I membri dell'Arca preciseranno determinate formule e regoleranno, attraverso norme ragionevoli e chiare, i casi non previsti, al fine di evitare discussioni inconcludenti allorché si presenteranno. Il Capitolo Generale, che non era per Lanza del Vasto un parlamento in cui ciascuno viene a difendere le proprie opinioni o interessi, né a imporre la sua volontà, è il risultato di una lunga preparazione da parte del Consiglio del Pellegrino a cui, nella comunità madre, tutti possono partecipare. E' un fecondo tempo di riflessione e di scambio in merito agli statuti, alle regole ed ai costumi. Se mancasse, le riforme necessarie, che possono essere *“un rinnovamento, un ritorno alla forma originaria e fondamentale che ha potuto decadere nel corso del tempo, ammorbidirsi o indurirsi eccessivamente”*<sup>3078</sup>, non sarebbero possibili senza rivolta o smembramento.

## II. Gli organi di ciascuna comunità

Esistono permanentemente due tipi di organi responsabili, a titolo individuale o collettivo.

### A. Gli organi individuali: il patriarca e i responsabili

Ogni tribù è diretta da un patriarca o da due o tre responsabili di casa. L'istituzione di un patriarca segue lo spirito dei principi dell'Arca, in quanto l'Ordine si propone da sempre come 'patriarcale', cioè simile ad una tribù diretta da un capo che ha un'autorità paterna. In ogni famiglia, c'è un solo padre comune, così come in ciascuna comunità dovrebbe esserci un solo patriarca. E' in mancanza di

---

3077 Nouvelles de l'Arche, 23° anno, novembre 1974, p. 18.

3078 Nouvelles de l'Arche, 23° anno, estate 1975, p. 146.



un accordo unanime o a causa delle circostanze contingenti che i membri sono stati talvolta costretti a differire questa designazione (per mancanza di maturità dei componenti di una comunità, per esempio): si scelgono in tal caso due o tre compagni che assicurino la direzione. Secondo una procedura simile a quella prevista per la designazione del successore del Pellegrino, molti nomi sono proposti pubblicamente dal capo dell'Ordine, dopo consultazioni private. Dopo la formulazione delle obiezioni a queste candidature, così come di nuove proposte, al momento della festa di San Michele, il 29 settembre, il Pellegrino o un suo delegato designano il patriarca e i responsabili.

Abbiamo già visto che il ruolo del Patriarca e dei responsabili è, soprattutto, quello di dare l'esempio dell'applicazione fedele della Regola. E' anche quello di ascoltare e far parlare i propri compagni. La decisione che egli prende è, pertanto, il frutto di una conciliazione. *“Spetta a lui il compito di trovare nelle assemblee la formula che concilia le opinioni opposte e persuadere i reticenti, magari coinvolgendoli”*<sup>3079</sup>. Il responsabile che non fa eseguire una decisione comunitaria o quella che lui stesso ha adottato è per Lanza del Vasto tanto colpevole, quanto coloro che disobbediscono. Si tratta del principio di corresponsabilità, tanto centrale nell'Arca. Un altro compito essenziale che ricade sul patriarca è quello di dirimere le discussioni. Una comunità non può sopravvivere a lungo se persistono opposizioni irriducibili. *“Ma il buon capo è colui che individua la tensione, va dall'uno e dall'altro, spiega, esorta, riappacifica la diatriba prima che esploda e la sua opera è tanto più perfetta, quanto meno persone se ne accorgono”*<sup>3080</sup>.

Una garanzia contro l'incapacità o la tirannia del capo era stata istituita dal fondatore sin dal primo progetto regolamentare. Si tratta della possibilità della deposizione dal ruolo di comando. Tutti gli anni, è previsto che nel corso di una cerimonia il patriarca abdichi alla propria autorità dinnanzi ai suoi compagni, i quali gli indirizzano rimostanze, ne criticano la gestione e la condotta. Essi all'unanimità potrebbero persino non restituirgli l'incarico o riconoscerglielo sotto determinate condizioni. Questa immaginaria deposizione, in cui il Patriarca ascolta i giudizi e non interviene se non richiestogli, è presieduta dal compagno o dalla compagna più giovane, cioè di ultima promozione.

La messa in pratica di questa istituzione appariva per la prima volta nel 1961, poiché *“è stato necessario, per metterla in opera, che l'Ordine avesse conseguito un certo grado di maturità”*<sup>3081</sup>. Essa è da allora diventata desueta. Infine, poiché l'obbedienza e il comando sono due forme dello stesso servizio in tutti i luoghi di autorità e gli incarichi, ciascuno dei compagni è *“messo alla prova per un periodo, uno alla volta, poi rientra nei ranghi”*<sup>3082</sup>. Ciò ricorda a Lanza del Vasto la frase di Aristotele nella sua 'Politica': *“la libertà è l'alternanza del comando e dell'obbedienza”*. Il responsabile di ogni incarico importante ha già un suo assistente o sostituto preparato, secondo una logica iniziatica progressiva ed effettiva.

## B. Gli organi collettivi

### 1° La riunione di casa

E' un'assemblea alla quale partecipano tutti coloro che vivono nella comunità in modo permanente. Oltre al patriarca e ai compagni, ogni novizio, postulante o tirocinante a lungo termine è invitato a prendervi parte. Essa si incentra sulla discussione di tutte le questioni concrete che si presentano nella vita quotidiana della comunità. Questa riunione ha luogo all'inizio di ogni settimana.

### 2° Il capitolo

---

3079 Lanza del Vasto. *L'homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; p. 63.

3080 Ibidem.

3081 Nouvelles de l'Arche, 9° anno, estate 1961, p. 153.

3082 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 356.

E' l'organo incaricato di prendere collettivamente le decisioni importanti nella comunità, come l'accettazione di un nuovo compagno. E' il consiglio dei compagni e delle compagne riuniti attorno al patriarca. Le decisioni vi sono prese dopo consultazioni private e un'intensa preparazione in vista del raggiungimento dell'unanimità. Ciò presuppone che ad ogni compagno convenuto sia riconosciuto un diritto di veto. Secondo gli scritti di Lanza del Vasto, la frequenza del capitolo deve essere settimanale<sup>3083</sup>. Vediamo ora come questi diversi organi esercitano l'autorità loro affidata.

### Paragrafo 3: L'esercizio dell'autorità

Abbiamo già visto che la base del comando, così come dell'obbedienza, in seno all'Ordine dell'Arca, si regge su regole e costumi elaborati in vista di situazioni normali e situazioni eccezionali. Questi grandi principi, su cui è stato trovato un accordo nel corso degli anni di vita in comune, valgono ancor di più al momento delle difficoltà interiori o esteriori. La modalità di esercizio dell'autorità non sarà, tuttavia, la stessa nelle varie circostanze.

#### I. Nella situazione normale

##### A. Le decisioni importanti

*“Le decisioni importanti si prendono di preferenza nell'Arca con l'accordo unanime dei compagni”, “questo modo di fare è il più auspicabile ed è opportuno attenervisi con tutte le proprie forze”<sup>3084</sup>. “Noi approviamo l'unanimità, non la maggioranza, poiché non vediamo alcun motivo per cui il gran numero debba prevalere sul piccolo numero o addirittura su un singolo individuo”<sup>3085</sup>. Attestiamo, attraverso questi due estratti del 1974 e del 1969, l'affermazione di uno dei principi che sottendono ad un significativo tentativo di autorità non-violenta, pur nella consapevolezza delle difficoltà che implica. Per Lanza del Vasto, “la scomodità della procedura e la lentezza che apporta alle faccende ordinarie”<sup>3086</sup> non è una ragione sufficiente perché gli si preferisca un metodo maggioritario, che di per sé esercita violenza sulle minoranze. L'unanimità, che non è raggiunta se non a certe condizioni, permette in effetti di trovare l'accordo fra tutti i compagni. Il tempo della comprensione e dell'accettazione unanime non è in tal modo mai perduto, giacché l'unità della comunità è, per il suo fondatore, più importante delle azioni e delle costruzioni che potrebbe intraprendere una comunità divisa. Ciò non significa che l'accordo fra tutti sia una garanzia assoluta contro l'errore, ma “se anche l'errore sarà stato comune, la lezione avvantaggerà tutti”<sup>3087</sup>.*

Per affermarsi, l'unanimità presuppone:

- che la comunità sia composta da un numero ristretto di membri;
- che una procedura preparatoria sia stata rispettata: *“non si lancia una questione difficile nel centro del dibattito senza aver prima preparato gli animi”<sup>3088</sup>*. La proposizione deve essere stata già esaminata dai responsabili di casa, in privato dagli interessati e *“non la si presenta in riunione se non dopo essersi assicurati dell'assenso dell'insieme”*.
- che una grande attenzione e un grande rispetto siano stati osservati da ciascuno nei confronti dell'opinione altrui, in particolare dei più giovani, dei più discreti, dei gruppi religiosi minoritari, che saranno consultati per primi.

---

3083 Lanza del Vasto. *L'homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; p. 62.

3084 *Disposizioni sull'autorità*; documento interno datato 8 luglio 1974.

3085 Lanza del Vasto. *L'homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; p. 62.

3086 Ibidem.

3087 *Disposizioni sull'autorità*; documento interno datato 8 luglio 1974.

3088 Lanza del Vasto. *L'homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; p. 63.

*“Bisogna evitare, quindi, che il rispetto della coscienza di ciascuno diventi un impedimento perpetuo a causa dell’ostinazione di qualche ostruzionista sistematico a cui piace mettersi in mostra. Un veto senza spiegazione non può essere accettato. Esso deve sempre essere motivato da una questione di coscienza o di principio, sulla base della costituzione, della regola e della dottrina. (...) Colui che oppone il proprio veto contro il parere di tutti deve essere disposto a digiunare e a prendersi una pausa di riflessione sui fondamenti del suo rifiuto”<sup>3089</sup>.*

#### B. Le decisioni minori

Le decisioni minori discendono dal patriarca o dai responsabili dei principali incarichi comunitari (azione civica, terra, laboratori, ospitalità, scuola, tipografia, costruzioni, ecc...). E’ bene ribadire che tali questioni sono oggetto di un esame a priori e a posteriori nel corso della riunione di casa.

#### II. Per le situazioni normali o eccezionali

Occorre distinguere a seconda che la presa di decisioni debba intervenire rapidamente o meno e se l’accordo unanime sia o meno impossibile da realizzare.

##### A. Casi di urgenza

Anche in tal caso l’autorità ricade sul capo della comunità o dell’Ordine. Rammentiamo che *“nell’azione diretta, civica, rivoluzionaria, il Patriarca Pellegrino dell’Ordine comanda come un capitano”<sup>3090</sup>*: è il solo caso in cui è richiesta ai compagni un’obbedienza incondizionata. Questa obbedienza al responsabile dell’azione può essere richiesta ugualmente ad un membro dell’Arca, qualora sia stato previamente autorizzato a partecipare ad un’azione non-violenta diretta da una persona esterna alla comunità. Inizialmente, in occasione di nuove fondazioni, per le difficoltà generalmente riscontrate ed un certo periodo di adattamento alle regole, un’obbedienza altrettanto serrata è necessaria. Tale obbedienza, prima al capo e poi alle regole, si impone perché le lunghe consultazioni e l’accordo unanime non sono sempre possibili. Quando le fondamenta diventano ben radicate, questo tipo di autorità ha fine. In tutti i casi, notiamo il carattere temporaneo e spesso improvvisato delle decisioni prese. Esse non rispettano, in effetti, le condizioni richieste dalla messa in pratica di un’autorità non-violenta come quella che è sperimentata quotidianamente nell’Arca. *“Le decisioni prese in questo modo, legale eppur forzato, non hanno che un valore temporaneo e limitato: un anno per gli affari domestici, tre per quelli dell’Ordine. L’ultima parola resta all’unanimità”<sup>3091</sup>.*

##### B. In caso di impossibilità a pervenire ad un accordo unanime.

a) Se gli avvenimenti richiedono una decisione rapida o si è atteso troppo nel tentativo di raggiungere l’unanimità, su domanda di diversi compagni o anche di uno solo si può ricorrere ad una tecnica di esercizio dell’autorità invalsa nell’Arca, tanto peculiare quanto l’unanimità: la cosiddetta *‘palabra africana’*.

E’ una procedura attraverso la quale si giunge a conciliare sia l’espressione delle diverse opinioni, sia la presa di decisione. Ogni compagno è invitato a presentare il proprio punto di vista. La sua dichiarazione libera e completa non sarà interrotta, né discussa; tutt’al più il presidente dell’assemblea, che non è né capo, né arbitro, può richiedere a colui che si esprime di precisare ulteriormente il proprio pensiero. Senza dibattito, si svolge un primo giro, poi eventualmente un secondo giro di risposte alla domanda di un compagno. Il capo non dà il suo parere, ascolta ciascuno, impassibile, senza impazienza, approvazione, né disaccordo. Dopo la conclusione della seduta, il capo si apparta per riflettere, per ventiquattro ore se vi è urgenza, per otto giorni negli altri casi.

---

3089 Nouvelles de l’Arche, 23° anno, estate 1975, p. 155.

3090 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 356.

3091 Nouvelles de l’Arche, 24° anno, marzo 1976, p. 87.

Questo tempo è di preghiera, di digiuno comunitario, di eventuali consultazioni private. La decisione, quindi, è presa soltanto dal capo, che ha il dovere di pronunciarsi. Egli non è legato alla maggioranza e potrebbe anche al limite aver trovato una soluzione alla quale nessuno aveva pensato. Eccezion fatta per il caso in cui l'Ordine offusca le coscienze dinanzi all'evidenza, generando una disobbedienza civile e non-violenta, l'obbedienza sarà completa, come se fosse stata una decisione presa all'unanimità. Tuttavia, *“questa metodologia della ‘palabra africana’ presenta alcuni inconvenienti. Qualora diventasse consuetudine, finirebbe per essere una tirannia strisciante. Ma se essa resta una risorsa in via eccezionale, rivelerà non solo i suoi vantaggi pratici, ma il suo valore spirituale. Essa obbliga i compagni ad abbandonare la propria volontà e, attraverso l'arbitro, a rimettersi a Dio”*<sup>3092</sup>. Ecco perché non si può fare ricorso alla ‘palabra africana’ senza aver preliminarmente adoperato il ‘turno’, cioè l'ascolto di ognuno senza risposta, né discussione, il digiuno in silenzio per almeno tre giorni, nonché la preghiera comune. La decisione presa contro il parere di molti impone al capo di restare sul posto per rassicurare i suoi compagni, per affrontare le difficoltà ed eventualmente ritirare l'ordine, se un migliore apprezzamento delle circostanze ne mostra gli eccessivi pericoli. In ogni caso, la decisione presa conserverà un carattere provvisorio. L'unanimità resta il principio.

b) Se non vi è urgenza, infatti, si cercherà un accordo fra tutti. *“Se l'unanimità non si dovesse ottenere, il che non si è mai verificato fino ad oggi, si entrerebbe nel silenzio e nel digiuno finché non emergesse”*<sup>3093</sup>. Trascorrerebbe un periodo di riflessione con molteplici incontri. Il giorno di San Giovanni del '73, in seguito ad una serie di tensioni che sfaldarono le comunità, il capo dell'Ordine sospese i voti per due anni. La fedeltà si mantenne senza voti. Quel periodo di purificazione, in cui gli obblighi nella loro espressione giuridica erano sospesi, servì come preparazione per il Capitolo Generale dell'estate '75. Questa sospensione, che produsse i frutti del rinnovamento maturati in occasione del Capitolo Generale, sopraggiunse dopo venticinque anni di vita comunitaria. La conclusione di quel quarto di secolo ispirò a Shantidas il proposito seguente: *“Ogni venticinque anni, a partire da questa data, si celebrerà un anno giubilare. Non sarà, come questo e il precedente, un anno di sospensione e di revisione della regola, bensì un anno in cui l'attenzione si rivolgerà più particolarmente alla festa, alla musica, alla danza, alla recitazione, alla liturgia, alle decorazioni. A Natale si rappresenterà ‘La Marcia dei Re’, a Pasqua ‘La Passione’, a San Giovanni ‘Il Grande Ritorno’, con coro e danza, alla Noachia il ‘Noé’ con maschere, canti e balli. I lavori essenziali non saranno interrotti, come durante l'anno sabbatico degli Ebrei, ma si ridurranno allo stretto indispensabile, e il culto del Dio di Bellezza passerà in primo piano”*<sup>3094</sup>.

Abbiamo visto come all'interno dell'Arca si prevenivano l'ambizione e i seri pericoli del potere. Notiamo, a tal proposito, che per Lanza del Vasto *“si contrasta la giustizia violenta con la corresponsabilità ed il gioiello della Regola”*<sup>3095</sup>.

## Sezione II: La giustizia e la responsabilità

Abbiamo visto che per il fondatore dell'Arca l'obbedienza è il requisito dell'individuo libero: egli è libero anche nella responsabilità. Responsabilità negli incarichi, ma anche responsabilità personale, nelle azioni. L'Arca tenta la conciliazione difficile della disciplina e della libertà senza ricorrere alla costrizione esteriore delle ‘forze dell'ordine’ o di una giustizia penale, organi violenti anche nelle

---

3092 Nouvelles de l'Arche, 24° anno, marzo 1976, p. 87.

3093 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 355.

3094 Nouvelles de l'Arche, 24° anno, ottobre 1975, p. 1.

3095 Nouvelles de l'Arche, 23° anno, estate 1975, p. 151.

società sedicenti democratiche. “L'uomo libero è colui che conosce la legge, riconosce la sua colpa e si punisce da sé”<sup>3096</sup>: tale è il principio ripreso e amplificato nel voto di responsabilità, considerato dai compagni e da Lanza come il ‘il Gioiello della Regola’. Questo voto, che sarà riportato in appendice, si scomponenza in due parti: la responsabilità e la corresponsabilità.

#### Paragrafo 1: La responsabilità

Questa prima parte del voto insiste sull'impegno preso da ogni membro della comunità di rimediare da sé o compensare le proprie colpe, in segreto se è il solo a conoscerle, sotto lo sguardo di tutti se la colpa è palese. La penitenza è la sanzione non-violenta inflitta a se stessi. Essa è completamente diversa dal castigo violento: la punizione. Quest'ultima “mi è inflitta in virtù del giudizio di un altro, il quale è uomo e peccatore come me ed è soggetto all'errore, per cui il suo diritto su di me è il diritto del più forte”<sup>3097</sup>. La punizione è un'offesa alla dignità di ogni persona libera ed un trinceramento nel bel mezzo dei propri simili. “Ma la penitenza nessuno me la impone se non io stesso... se dunque mi considero colpevole, esercito il distacco da me stesso e mi elevo”<sup>3098</sup>. La ‘coulpe’ era la riunione giornaliera in cui ciascun compagno liberamente rendeva conto delle sue mancanze alla regola e della penitenza assunta. Essa riprendeva una tradizionale istituzione monastica, leggermente modificata.

#### Paragrafo 2: La corresponsabilità

La seconda parte del voto riguarda il corollario della responsabilità: la corresponsabilità. Essa è il principio della giustizia nell'Ordine, così formulato: “riparare la colpa del nostro compagno, se egli si rifiuta di riconoscerla e di correggersi”<sup>3099</sup>. Questo punto della regola, il più originale, il seme di tutto il resto, è stato ricevuto da Lanza del Vasto come rivelazione in occasione della sua prima visione dell'Arca nel 1937 a Narendranagar. Essa, tuttavia, non è una sua invenzione, anzi per diversi osservatori essa deriverebbe proprio dall'esempio del Cristo, come descritto nei Vangeli.

L'Ordine ha bisogno di giustizia, altrimenti andrebbe incontro allo sgretolamento, come qualsiasi società. Se l'auspicio è che spariscano dalla scena della giustizia “i quattro personaggi più odiosi: il delatore, il poliziotto, il giudice e il boia, nemici giurati dell'Uomo Libero”<sup>3100</sup>, quest'ultimo non può tollerare né compiacenza, né lassismo. La giustizia non-violenta non consiste, infatti, nell'elargire il perdono per qualunque cosa, nel lasciar fare tutto, nel sopportare tutto. Se un membro dell'Arca commette uno sbaglio, il suo compagno, accortosene, si recherà da lui o lei in segreto per domandare quale penitenza intende applicarsi. Se soddisfa le esigenze del caso, l'incidente sarà chiuso. Se l'altro si irrita, si rifiuta, si giustifica, il suo compagno farà penitenza al posto suo. Ciò potrà forse indurlo a riflettere e pentirsi. Ciò potrà anche, forse, mostrare a colui che si punisce al posto di un suo fratello, la propria mancanza di amore. “Se ci si rivolge al colpevole, infatti, con arroganza e con la sicurezza di essere impeccabili, se si diventa indiscreti e fastidiosi, si aggiungerà male al male invece di sciogliere il nodo”<sup>3101</sup>.

---

3096 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 356.

3097 Lanza del Vasto. *L'homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; p. 65.

3098 Ibidem, p. 66.

3099 Nouvelles de l'Arche, 24° anno, marzo 1976, p. 82.

3100 Lanza del Vasto. *L'homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; p. 66.

3101 Nouvelles de l'Arche, 23° anno, marzo 1975, p. 82.

In tutti i casi, se la colpa ha causato del torto ad altri, una riparazione è dovuta e, se questa è impossibile, una compensazione. Nessuna disputa comunitaria, era certo Shantidas, sarebbe potuta durare a lungo, poiché in chiusura di giornata ci si scambiava sempre il bacio della pace. Se due o più membri non potevano riconciliarsi in quel momento, la comunità intera avrebbe vegliato, pregato, digiunato e atteso che l'intesa si ristabilisse. Questa ricerca della pace va di pari passo con la ricerca della giustizia sottesa al sistema economico dell'Arca.

### Capitolo III: Indipendenza ed economia

Come si sostanzia l'indipendenza dell'Arca in relazione alla società in cui essa vive? Come diventa possibile questa relativa autarchia?

#### Sezione I: L'Ordine e la Società

*“L'Ordine si rende il più indipendente possibile dal regime economico e politico dell'epoca e del paese”*<sup>3102</sup>, precisano ‘Le Costituzioni dell'Arca’.

#### Paragrafo 1: L'indipendenza economica

Le comunità dell'Arca hanno vissuto in effetti, almeno fino alla morte del fondatore, una relativa autarchia, riprendendo così l'insegnamento di Gandhi. Producendo l'essenziale per vivere, vestirsi, proteggersi, i compagni dipendevano solo in parte dal sistema economico. Ciò che non potevano fabbricarsi da sé era considerato un segno della propria debolezza e il limite della propria testimonianza. *“L'Ordine non deve contare se non sulla ricchezza del lavoro dei suoi membri, la potenza della loro unione e l'assicurazione della loro fedeltà”*<sup>3103</sup>. Tutto ciò che è necessario acquistare altrove suggerisce la direzione della lotta da condurre per liberare l'umano dagli incatenamenti economici. Citando Gandhi, Lanza del Vasto aveva ricordato in ‘Pellegrinaggio alle Sorgenti’ che bisogna progressivamente passare dai problemi economici, dovuti alla complessità degli ingranaggi, all'economia dei problemi attraverso la semplicità vissuta in comune, del rapporto immediato di produzione e soddisfazione dei bisogni.

Questa autarchia è di fatto l'indipendenza che tronca alla radice le false relazioni del profitto e della schiavitù. Essa è la condizione di una contestazione permanente contro l'ingiustizia, poiché non si può al contempo criticare e trarre profitto da ciò che si critica.

#### Paragrafo 2: L'indipendenza politica

L'Arca si considera *“sovraneamente libera”*<sup>3104</sup>. Fondata in Francia da un italiano di ritorno dall'India, essa ha avuto sin dalle origini una vocazione internazionale: *“si situa risolutamente fuori dalle classi e dalla lotta delle classi, delle nazioni e delle guerre nazionali, delle discriminazioni razziali, delle sette e delle dispute religiose o ideologiche”*<sup>3105</sup>. Le diversità e le differenze sono viste piuttosto come una ricchezza della natura e una prodigalità del Creatore; esse possono coabitare.

L'Ordine non fa politica in quanto tale. Non ha diritti da rivendicare, né interessi da difendere, poiché punta all'autospoliazione. Per il suo fondatore, *“l'Arca non ha alcun attaccamento al regime presente*

---

3102 Ibidem, p. 114.

3103 Nouvelles de l'Arche, 23° anno, giugno 1975, p. 133.

3104 Lanza del Vasto, *Approches de la vie intérieure*. Denoël, Parigi, 1962; p. 302.

3105 Nouvelles de l'Arche, 23° anno, giugno 1975, p. 133.

*e non si aspetta nulla da un suo stravolgimento*<sup>3106</sup>, nel senso che a suo modo di vedere i veri problemi non si impongono solo al livello politico: una trasformazione di regime, anche se rivoluzionaria, non avrebbe potuto eliminare i flagelli moderni. *“Il miglior governo è quello che insegna alle persone come governarsi da sé”*<sup>3107</sup>. I compagni nelle ‘Costituzioni’ (articolo 28) si impongono il divieto di professare opinioni politiche, occupare posti ufficiali, impossessarsi del potere. Questo principio costituisce un obiettivo da raggiungere, così come una realtà presente, eppure ha comportato un’eccezione, poiché uno dei membri della comunità, impegnato nei lavori agricoli e, quindi, in un rapporto di mutuo soccorso con gli altri agricoltori dei villaggi adiacenti, era nel ‘77 consigliere comunale.

Giacché non si aspetta nulla dal governo, l’Arca rifiutava sussidi e protezioni. E’ così che l’aiuto degli organismi sociali dello Stato (sussidi familiari, ad esempio) non entrava nell’equilibrio della comunità ed era interamente devoluto ad opere caritatevoli per il ‘Terzo Mondo’. L’Ordine afferma rispetto ai poteri pubblici la propria indistruttibilità (art. 29 delle Costituzioni). Indissolubile, *“nessun potere terrestre ha potere su di esso”*<sup>3108</sup>. Ne consegue che le azioni legislative o regolamentari, poliziesche o di rappresaglia, non possono mettere in questione i voti, né la volontà comune di vivere insieme.

### Paragrafo 3: Scopo dell’indipendenza

Una simile indipendenza economica e politica è necessaria per la preparazione dottrinale e spirituale dei membri dell’Arca. Affinché l’insegnamento sia trasmesso, occorrono anni di vita comune e regolata. *“A coloro che ci rimproverano la nostra reclusione, la nostra ricerca di armonia, di intesa fraterna, di perfezione personale al riparo dalle vicissitudini dell’epoca, noi rispondiamo che ogni albero ha la sua corteccia, ogni seme la sua capsula e che senza rivestimento nulla potrebbe svilupparsi”*<sup>3109</sup>. Questa vita ritirata non è un disprezzo degli uomini, né una fuga dinnanzi ai flagelli previsti (guerra, rivoluzione, miseria, schiavitù, carestia), ma il rimedio necessario per affrontare gli avvenimenti ed elaborare delle contromisure ai mali del mondo. Dinnanzi alle ingiustizie, gli eccessi, gli intrighi, le crudeltà e i malesseri dei popoli, l’Arca non ha mai inteso restare neutrale o indifferente. *“Essa si riserva di intervenire - afferma il primo Patriarca Pellegrino - con l’azione diretta non-violenta, ogni volta che si sentirà di doverlo e poterlo fare”*<sup>3110</sup>. I compagni *“restano, quindi, nel mondo, ma si muovono contro corrente”*<sup>3111</sup>. Essi sono a stretto contatto con l’esterno attraverso l’ospitalità (diverse migliaia di visitatori e tirocinanti ogni anno), la corrispondenza, gli obblighi di vicinato, le manifestazioni pubbliche. Alcuni compagni risiedevano fuori dalla comunità e numerosi gruppi di amici esistevano in Europa, Nord America e in paesi latino-americani.

## Sezione II: Il sistema economico: lavoro e povertà

L’economia dell’Arca ha ruotato di norma attorno ad alcuni principi generali.

### Paragrafo 1: La soddisfazione dei bisogni

---

3106 Lanza del Vasto, *Approches de la vie intérieure*. Denoël, Parigi, 1962; p. 303.

3107 Nouvelles de l’Arche, 23° anno, maggio 1975, p. 115.

3108 Nouvelles de l’Arche, 23° anno, giugno 1975, p. 134.

3109 *Présentation de l’Arche*, opuscolo autoprodotta, La Borie Noble; p. 18.

3110 Lanza del Vasto, *Approches de la vie intérieure*. Denoël, Parigi, 1962; p. 303.

3111 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 356.

La prima regola descritta da Lanza del Vasto concerne la soddisfazione dei bisogni: *“noi ci sforziamo di non rompere il legame che Dio e Natura hanno posto fra ciò che la bocca domanda e quello che le due mani possono produrre... Noi riduciamo i nostri desideri ai nostri bisogni e i nostri bisogni al minimo, al fine di liberarci dal bisogno eccessivo”*<sup>3112</sup>. I bisogni ritenuti essenziali sono: l'alimentazione, l'indumento, il tetto, l'utensile, ed una premura di pulizia e bellezza. Tutti gli altri desideri discendono più o meno direttamente dallo spirito di lucro e dalla ricerca sistematica del piacere. Ne scaturisce un accrescimento illimitato delle mansioni, che si addossano ad altri. Ciò era per Lanza il germe delle conquiste, delle rapine, della schiavitù, della colonizzazione, della meccanizzazione, ma anche la matrice dell'instaurazione delle classi sociali, dello sfruttamento regolare dei poveri, dei deboli, dei vinti. Era, quindi, doveroso sopprimere gli ingranaggi intermedi fra i bisogni elementari e la capacità individuale o comunitaria di produzione, in primis la moneta, poiché *“guadagnare denaro vuol dire non guadagnare un bel niente”*<sup>3113</sup>.

Paragrafo 2: Il mezzo legittimo per la soddisfazione dei bisogni: il lavoro.

Il lavoro per i compagni è considerato il mezzo legittimo per soddisfare i bisogni più semplici, nonché la condizione per la libertà economica. Questo secondo principio è l'oggetto di uno dei voti: *“Dedicarci al servizio dei nostri fratelli, il che comincia dal lavoro manuale, allo scopo quanto meno di non pesare su nessuno, di trovare per noi e per gli altri una via d'uscita dalle miserie, dagli abusi, dalle schiavitù e dai turbamenti del secolo”*<sup>3114</sup>. Lavorare con le proprie mani significa evitare che qualcun'altro soddisfi un doppio bisogno: il suo e quello di chi si dedica ad altro. Vuol dire accettare di andare contro la logica del sistema dominante, considerando che il lavoro del corpo, lungi dall'alienare, porta alla fioritura, rende liberi, *“perché è facendo che l'uomo si fa”*<sup>3115</sup>. *“In un mestiere, l'importante non è la produzione, ma l'armonia, lo sbocciare dell'umano nel lavoro; la vita non inizia alla fine della giornata di lavoro, né durante le vacanze, né il giorno della pensione, domani o fra mille anni: la vita è adesso ed è nel lavoro”*<sup>3116</sup>. Se il lavoro fa l'uomo, se è un *“atto sacro”*<sup>3117</sup> della vita personale e spirituale, non deve essere ridotto al mero bisogno di un salario. Nell'Arca *“osserviamo la regola d'oro di non pagare nessuno e di non lasciarci pagare da nessuno”*<sup>3118</sup>: affermazione perentoria che nella pratica, eccezionalmente o per un periodo, è stata comunque attenuata. Riprova ne è che le compagne e i compagni della comunità della Borie Noble ricorsero in passato ad un'impresa edile privata per portare a termine dei lavori di costruzione. Il mestiere non è da confondere con il salariato e nell'Ordine non-violento si tende ad eliminare ogni manifestazione di sfruttamento delle cose, degli animali o della terra. *“Noi coltiviamo, lasciamo vivere, lasciamo perdere, facciamo vivere, perché si finisce sempre per trattare gli uomini come si tratta la natura”*<sup>3119</sup>. Questa nobile concezione ha sempre trovato applicazione tanto nei lavori agricoli, quanto nell'artigianato.

---

3112 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 354.

3113 *Nouvelles de l'Arche*, 9° anno, novembre 1960, p. 27.

3114 *Nouvelles de l'Arche*, 23° anno, dicembre 1974, p. 36.

3115 *Nouvelles de l'Arche*, 23° anno, marzo 1975, p. 84.

3116 *Nouvelles de l'Arche*, 9° anno, novembre 1960, p. 26.

3117 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 354.

3118 *Ibidem*.

3119 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 354



Paragrafo 3: Terza regola: ciascun compagno conoscerà più mestieri e si dedicherà completamente ad uno di essi.

#### I. Un lavoro non frammentario

Una delle forme di alienazione che la civiltà tecnica ha introdotto risiede nel lavoro frammentario, parziale: schiavitù, parecchie volte denunciata, che non riguarda solo gli impieghi modesti. Nella comunità l'esercizio del mestiere comincia dalla materia prima e culmina nella decorazione. Ciascun artigiano lavora da solo o in squadra, ma mai in una catena di montaggio. “*Nessuno è vincolato ad un bisogno frammentario, né realizza un pezzo di oggetto, affinché non diventi un pezzo d'uomo*”<sup>3120</sup>, scriveva Lanza del Vasto, invitando altresì i suoi compagni a scoprire che “*ciascun mestiere comporta un sapere, una filosofia, una visione della vita, così come una certa conoscenza dell'uomo e una certa padronanza di sé*”<sup>3121</sup>, che è bene sviluppare.

Tuttavia nell'Arca nessuno resta emarginato nella sua funzione, ma scopre e si esercita in altri compiti, alternandoli alla principale occupazione. Periodicamente ci si impegna a rotazione nei lavori comunitari importanti (coltivazioni, terrazzamenti, ecc...) e nelle corvée che spettano a tutti, compresi i capi, affinché non umilino, né schiaccino nessuno (piatti, bucato, spurghi, ecc...). I mestieri esercitati nell'Ordine sono quelli ‘che fanno vivere’, come ricorda l'articolo 19 delle Costituzioni. Sono i mestieri della terra, dell'orto, dei frutteti, dell'allevamento, della panetteria, come pure quello della filatura, della tessitura, delle costruzioni, della falegnameria, della carpenteria, della forgia, della calzoleria, dell'artigianato, della cesteria in vimini, del taglio della legna, ecc...

#### II. Un lavoro illuminante

Il lavoro è compiuto spesso in squadra, consentendo un controllo reciproco che funge da protezione contro tre tipi di pericoli che minacciano l'illuminazione umana. Il primo è la pigrizia e la negligenza. In questo stato mancano persino i maggiori motori del mondo: profitto personale e vantaggi a spese altrui. Di converso, ciascuno si rende ben presto conto che quanto non è realizzato da sé, dovrà essere fatto da qualcun altro al suo posto. Un secondo pericolo evitato è quello di sovraccaricare un lavoratore di buona volontà, ma debole o incapace di eseguire un certo compito. Il controllo reciproco è perciò uno schermo verso coloro che Lanza del Vasto vede animati da uno “*spirito di lucro disinteressato*” cit., cioè uno zelo tanto nefasto, quanto l'ossessione per il guadagno, giacché si traduce in un attaccamento cieco al lavoro e al rendimento, un pericoloso travolgimento che occorre evitare nella vita comunitaria. Questo aspetto era già stato sottolineato sin dalle origini dell'Arca, quando il fondatore ricordava “*che nessun lavoro deve essere realizzato in maniera tale da vessare, sfruttare, importunare, spossare il lavoratore, impedirgli di pregare, cantare o riflettere*”<sup>3122</sup>. Tale punto fu poi ripreso nella nuova redazione della regola di Tournier: “*Abbiatelo rispetto delle persone, della regola, del lavoro. Che una di queste tre considerazioni non vi faccia mai dimenticare una delle altre due*”<sup>3123</sup>. Non vigilare sul distacco nel lavoro manuale sarebbe andato a detrimento delle altre due sezioni di questo primo voto sul lavoro, che riguardano il ‘*lavoro su se stessi*’ (o ricerca spirituale) ed il ‘*lavoro sugli altri*’ (che è di fatto un servizio dell'Ordine). Non commenteremo qui su quanto queste due dimensioni si complementino, poiché concernono maggiormente la disciplina iniziatica individuale e l'Ordine. Notiamo semplicemente che il lavoro manuale è il fulcro del servizio agli altri e a Dio. Tutte queste forme di lavoro devono, d'altronde,

---

3120 Ibidem, p. 355.

3121 Nouvelles de l'Arche, 9° anno, novembre 1960, p. 29.

3122 *Présentation de l'Arche*, opuscolo autoprodotta, La Borie Noble; p. 17.

3123 Nouvelles de l'Arche, 23° anno, marzo 1975, p. 82.

articolarsi affinché “l’alternanza ben calcolata di lavoro nei campi e nei laboratori, lavoro sedentario e lavoro duro fisico, corvée solitarie o collettive e momenti di feste, di meditazione, di preghiera, ritiri e azioni civiche non-violente, riempiano i giorni dell’uomo e gli permettano di realizzarsi”<sup>3124</sup>.

Paragrafo 4: Quarto grande principio dell’economia: l’Arca è una società rurale

E’ dalla terra che ogni comunità deve trarre direttamente la propria sussistenza e provvedere a tutti i bisogni, evitando il più possibile l’impiego delle macchine o il ricorso al denaro e ai prodotti esterni. Il termine ‘tendere’, che in un passaggio de ‘I Quattro Flagelli’ è rimpiazzato da ‘sforzarsi’, suggerisce una direzione più che un imperativo categorico. Già nel ‘77, tuttavia, le comunità esistenti non vi giungevano pienamente; alcune compravano ancora molto dall’esterno, a partire dalle donazioni o dalle somme versate per i diritti d’autore di Lanza del Vasto. Le comunità hanno sempre potuto scambiarsi i prodotti fra loro e soccorrersi in caso di necessità.

Quanto all’artigianato, esso soddisfa innanzitutto i bisogni della comunità: è realizzato principalmente da donne e uomini in numero sufficiente per formare i novizi, ma soprattutto per essere disponibili ad altri compiti e all’azione non-violenta. Così, ad esempio, durante la guerra d’Algeria, il mulino per la carta smise per un periodo di funzionare, quando tutti i membri della comunità vennero esortati a partecipare ad un’azione non-violenta su scala nazionale.

I prodotti dell’Arca servono a soddisfare i propri bisogni e solo il surplus può essere venduto ai visitatori e agli amici. Il commercio è proibito, poiché equivale a giocare col frutto del lavoro altrui: “non acquistiamo mai per rivendere o per approfittare del mero scambio”<sup>3125</sup>. Se le comunità rurali sono, per l’autore delle Costituzioni, le sole in cui i voti hanno potuto realizzarsi pienamente, sono possibili altre forme di vita comunitaria e di impegno. Il fondatore pensava, al tempo della redazione della tesi, a laboratori artigianali in città. Qui gli attivisti avrebbero coltivato un orto nei paraggi e condiviso l’insegnamento dell’Arca. Simile era il caso dei gruppi di ‘fratelli di sofferenza’, “che condividono lo stesso alloggio e mettono il loro salario in comune, impegnati nelle fabbriche o sui cantieri a portare il messaggio dell’Arca al mondo operaio, sottrarre salariati e impiegati alla loro schiavitù e condurli alle forme gandhiane di produzione ed economia”<sup>3126</sup>. Queste espressioni, in particolare quella di ‘fratelli di sofferenza’, si trovavano già nella ‘Presentazione dell’Arca’; vi si poteva leggere, infatti, che un fratello di sofferenza “è un compagno che si impegna come operaio agricolo o di fabbrica, oppure come manovale per sostenere col proprio salario una tribù in formazione”<sup>3127</sup>.

Paragrafo 5: L’ultimo principio che orienta l’economia comunitaria è la ricerca della povertà

I. Povertà individuale

“Essa [la povertà] forma, insieme all’obbligo del lavoro e allo sforzo volto all’indipendenza, la preconditione di una vita pura ed esente da abusi”<sup>3128</sup>. Il fondatore, discendente di principi, sapeva bene cosa fossero gli abusi. La ricchezza, a suo dire, è una condizione anormale e immorale, poiché impedisce di conoscere i bisogni del prossimo, nonché se stessi, implica obblighi di vanità e il ricorso

---

3124 Nouvelles de l’Arche, 23° anno, maggio 1975, p. 115.

3125 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 354.

3126 Nouvelles de l’Arche, 23° anno, giugno 1975, p. 131.

3127 *Présentation de l’Arche*, opuscolo autoprodotta, La Borie Noble; p. 28.

3128 Nouvelles de l’Arche, 9° anno, marzo 1961, p. 88.

alla violenza per difendere i propri beni. E' per questo che da sempre nell'Arca essa è rientra nei voti, al quinto punto: *“vivere in maniera semplice, sobria e pulita, apprezzare la povertà, per incamminarci verso il distacco e la carità perfetta”*<sup>3129</sup>. Questa esigenza si applica prima di tutto alla vita personale. Ognuno è sollecitato a ricercare la povertà volontariamente, qualunque sia la sua condizione di vita anteriore, *“poiché non è più difficile per un ricco rinunciare ai propri beni, che per un povero abbandonare l'ambizione di acquistarne”*<sup>3130</sup>. *“Acquisterete la povertà con la stessa premura in cui altri si prodigano per procurarsi le ricchezze. Amatela perché essa è pura... perché essa è forte... perché essa è giusta e caritatevole”*<sup>3131</sup>.

## II. La ricerca della povertà è altrettanto comunitaria

I compagni mettono in comune le proprie risorse, utili alla comunità, e rinunciano al resto. *“Nessuno possiede e nessuno guadagna. Chi entra portando la propria dote non acquista di fatto alcuna dignità particolare, né un posto di comando”*<sup>3132</sup>, precisano le Costituzioni dell'Ordine (articolo 18). Esse impongono anzi ai compagni di non accumulare beni, di non vivere di rendita, né di possedere più terre o case di quelle che si coltivano o si abitano (articolo 5). Allo stesso modo, se gli introiti eccedono i bisogni dell'anno, essi dovranno servire alla fondazione di nuove comunità, al sostegno di azioni civiche non-violente o ad opere di misericordia (articolo 20).

## III. Per quali motivi?

Una delle ragioni sottese a questa ricerca di povertà si lega alla ricerca del distacco da una crescente ricchezza. Per il fondatore, conveniva prepararsi sin da subito agli inevitabili tempi difficili: bisogna, in altri termini, essere pronti a lasciare tutto. Per questo, è bene possedere solo il minimo indispensabile, a cui non si è legati più che a se stessi. Così, per esempio, gli attrezzi devono sempre essere ridotti a ciò che può essere trasportato facilmente, altrimenti *“la nostra missione rivoluzionaria ne risulterà appesantita e ostacolata”*<sup>3133</sup>. *“Riducete la vostra attrezzatura al minimo indispensabile. Tenetevi sempre pronti ad essere cacciati via domani. Che la vostra ricchezza e il vostro potere siano tutti nelle vostre mani, nella testa e nel cuore”*<sup>3134</sup>. La povertà esorta anche alla virtù di impedire che, in un ordine laborioso, si accumulino indefinitamente le ricchezze, a condizione che essa sia una povertà tanto personale, quanto comunitaria. In caso contrario, rischierebbero di ricostituirsi, grazie al lavoro personale di ciascuno totalmente disinteressato, comunità troppo ricche, come accaduto, per esempio, con molte abbazie medievali. Una simile possibilità era stata prevista da Lanza, il quale scriveva: *“questo voto del lavoro è controbilanciato dal voto di povertà”*<sup>3135</sup>.

## IV. Fino a dove può spingersi questa ricerca comunitaria della povertà?

Per il Patriarca Pellegrino, che commentò i voti con particolare accuratezza nel corso del '61, la povertà non risultava dalla quantità di ricchezze che affluiscono nella comunità, dove non c'è né accumulazione, né profitto. Anche la povertà conosce dei limiti, poiché *“la povertà assoluta è la morte su questa terra, visto che la nostra stessa carne rappresenta una ricchezza ed una riserva”*<sup>3136</sup>.

---

3129 Nouvelles de l'Arche, 23° anno, dicembre 1974, p. 37.

3130 Nouvelles de l'Arche, 23° anno, maggio 1975, p. 118.

3131 Nouvelles de l'Arche, 23° anno, marzo 1975, p. 85.

3132 Nouvelles de l'Arche, 23° anno, maggio 1975, p. 118.

3133 Nouvelles de l'Arche, 9° anno, novembre 1960, p. 27.

3134 Nouvelles de l'Arche, 23° anno, marzo 1975, p. 85.

3135 Nouvelles de l'Arche, 9° anno, novembre 1960, p. 27.

3136 Nouvelles de l'Arche, 9° anno, marzo 1961, p. 89.

Difficile sarebbe stato fissarne i limiti. Dopo aver rifiutato criteri oggettivi e riconosciuto che ogni situazione varia con le persone, Shantidas tenta di definire un certo numero di diritti: “*diritto alle condizioni che gli permettono di compiere il suo dovere, diritto agli strumenti del suo lavoro, così come al frutto di questo lavoro, alla terra che si è capaci di coltivare con le proprie braccia, da sé, in famiglia o nella comunità. Il surplus è abuso*”<sup>3137</sup>.

All'interno della comunità-madre dell'Arca, la ricerca della povertà era stata più volte manifestata da alcuni compagni celibi in maniera rigida, sollevando una questione interna di opinioni contrastanti. I limiti spettanti loro non potevano equivalere all'elasticità con cui accudire la vita dei bambini in seno alle famiglie dell'Arca. Di converso, alcune sollecitazioni esterne sono state implementate: inizialmente la comunità usufruiva dell'elettricità, poi vi rinunciò su consiglio di un visitatore. Quanto al possesso, sussiste un limite in merito alla salvaguardia 'privata' dei beni necessari. Contrariamente ai comuni proprietari, i compagni si sono sempre rifiutati di impiegare la forza o la minaccia, così come di ricorrere all'autorità pubblica o ai tribunali in caso di lesioni o furti. Lanza del Vasto, infatti, aveva contemplato altri mezzi per premunirsi contro tali atteggiamenti (creare legami di amicizia con i vicini, rispondere ostinatamente al male con il bene, ad esempio) e auspicato che il mutuo soccorso fraterno tra i membri dell'Ordine fosse una garanzia sufficiente dinnanzi a qualsiasi criticità.

V. Come è vissuta concretamente questa povertà all'interno delle comunità<sup>3138</sup>?

Sin dall'ingresso nell'Arca ci si dirige verso una povertà totale. Durante il periodo di postulato e noviziato, i contributi e le offerte dei futuri compagni sono messe in riserva. Se durante questo tempo di prova essi lasciano la comunità, i loro averi possono essere recuperati. Dopo i voti annuali il compagno non può conservare la proprietà dei suoi beni, se non in caso di difficoltà familiari, ma deve attendere il consenso della comunità per disporne. Fatta eccezione per tale circostanza, ogni compagno dovrà donare i propri beni o alla comunità, oppure a chiunque altro vorrà. Tranne che nel caso di un accomodamento per coloro che sono e devono restare ancora al di fuori del regime di condivisione, in seguito ai voti perpetui un figlio non deve più possedere alcunchè come bene personale.

All'interno della comunità il compagno non possiede nulla. Il testo di 'Presentazione dell'Arca' precisava che “*ciascuno possiede solo il suo vestito, i suoi attrezzi e, fino ad un certo punto, gli oggetti che ha lui stesso forgiato*”<sup>3139</sup>. Si è semplici gestori dei beni messi a disposizione, beni che possono essere sottratti da un giorno all'altro dal Capitolo. E' altresì richiesto di “*esercitarsi a questa eventualità sottoponendo di tanto in tanto all'approvazione di un responsabile l'insieme dei beni messi a disposizione*”<sup>3140</sup>. Ciò che si riceveva in passato entrava immediatamente in comunità; nel '77, invece, lo si comunicava al responsabile di casa, il quale, se il dono fosse stato incompatibile con la povertà, avrebbe chiesto consiglio all'intera comunità circa l'uso da farne. I viaggi di ognuno sono sempre stati decisi su consultazione comunitaria.

Una simile vita povera era accettata nelle varie conseguenze anche dai bambini. Pur preparati ad una vita semplice, avrebbero forse un giorno o l'altro ricevuto l'eredità dei rispettivi nonni. Dai genitori, vincolati come compagni, non potevano aspettarsi di ricevere alcuna eredità, né alcuna donazione, poiché nulla doveva essere messo da parte per loro. Se un compagno non rinnovava il suo voto e lasciava la comunità, non aveva alcun diritto di portare con sé ciò che gli era stato affidato in

---

3137 Ibidem, p. 95.

3138 Il seguente paragrafo è stato tratto, secondo Dupont, da un testo interno riservato ai membri dell'Ordine.

3139 *Présentation de l'Arche*, opuscolo autoprodotta, La Borie Noble; p. 27.

3140 *Nouvelles de l'Arche*, 24° anno, maggio 1976, p. 114.

gestione dalla comunità, né tantomeno ciò che aveva prodotto o ricevuto come regalo. Sarebbe stato il Capitolo a decidere sull'aiuto da riconoscergli.

Infine le 'Costituzioni' prevedevano che *“ogni anno alla Noachia (cioè a San Michele, il 29 settembre), dopo aver regolato i conti e fatto le provviste per l'inverno, quel che resta è da distribuire come dono”*<sup>3141</sup> (articolo 5). *“Tutto ciò che è stato detto sulla povertà del Compagno nella sua comunità può applicarsi in qualche modo a qualsiasi altra comunità nell'Ordine”*<sup>3142</sup>. Il Pellegrino, tenendo conto del fatto che la nozione di povertà è differente da un paese all'altro, vigila sull'uguaglianza delle comunità nell'Ordine, domandando alle più avvantaggiate di sostenere quelle in stato di necessità. *“Ogni Comunità dell'Arca si considererà, quindi, anche materialmente come elemento di un solo corpo”*<sup>3143</sup>.

Abbiamo così studiato l'Arca nel suo insieme, l'Arca nelle sue strutture politiche ed economiche. Occorre ora considerare l'Arca nei suoi membri e principi.

#### Capitolo IV: Le persone e le regole

Come si entra nell'Arca? Quali sono i diversi possibili tipi di impegno? Secondo quali principi vi si risiede? Abbiamo visto che i membri dell'Arca portano nomi diversi (compagni, figli, alleati, ecc...) e che essi fanno parte o dell'Ordine o del Movimento. Studieremo la loro condizione partendo da coloro che vivono in comunità, per poi considerare i membri dell'Arca sparsi per il mondo. Ci resterà, in seguito, da esporre il loro impegno, riservando uno spazio specifico alle donne e ai bambini.

#### Sezione I: I Gandhiani d'Occidente

##### Paragrafo 1: I membri dell'Ordine

*“Fanno parte dell'Ordine coloro che hanno pronunciato i voti insieme. Non vi si accede se non dopo due anni di postulato e un anno di noviziato”*<sup>3144</sup> stipulano le Costituzioni (art. 16). Ma prima ancora di questo periodo di prova è necessario vivere all'interno della comunità, per riflettere bene su questo genere di vocazione. Ciò è possibile attraverso il tirocinio.

##### I. I tirocinanti

I tirocinanti sono persone esterne alla comunità che hanno ottenuto l'autorizzazione di venire a soggiornarvi sia per farvi un ritiro spirituale, sia in vista del postulato. I tirocini concessi variano per durata a seconda dei legami di amicizia, i bisogni e le possibilità della comunità. In generale per il primo contatto il soggiorno non supera otto o quindici giorni, ma successivamente è possibile effettuare dei tirocini di lunga durata per frazioni di un mese rinnovabili. Per essere ammessi al tirocinio, bisogna di solito conoscere per sommi capi l'insegnamento ed essere pronti a condividere la vita dei compagni. Ciò è possibile attraverso la lettura dei libri, ma soprattutto con la partecipazione alle riunioni dei gruppi di amici più prossimi, come pure ai campi estivi o ai seminari. I campi si tengono nelle vicinanze della comunità madre della Borie Noble e durano una settimana. Sono occasioni di introduzione all'insegnamento e iniziazione alla vita spirituale e comunitaria attraverso il lavoro delle mani, gli esercizi su di sé e l'espressione corporea, il canto e la danza. Vi partecipano una o più centinaia di persone.

---

3141 Nouvelles de l'Arche, 23° anno, aprile 1975, p. 115.

3142 Nouvelles de l'Arche, 24° anno, maggio 1976, p. 115.

3143 Ibidem, p. 116.

3144 Nouvelles de l'Arche, 23° anno, maggio 1975, p. 117.

Le Sessioni si svolgono in primavera e in autunno, e riuniscono una decina di partecipanti negli stessi edifici della comunità. Ognuno partecipa alle preghiere, alle meditazioni e ai lavori comunitari del mattino e riceve nel pomeriggio un insegnamento sulla dottrina dell'Arca. Queste sessioni durano una decina di giorni. Durante il tirocinio si partecipa totalmente alla vita della casa. Un compagno è incaricato dell'introduzione dottrinale dei tirocinanti. Il lavoro quotidiano è semplicemente ridotto di un'ora, consacrata allo studio personale della dottrina. I tirocinanti sottostanno alle regole della casa, ma non hanno alcun insegnamento particolare. Se restano per più di un mese, partecipano anche alle riunioni della casa.

## II. I postulanti

I postulanti sono coloro che hanno manifestato la volontà di entrare nell'Ordine e vivono per due anni (anche se il periodo può essere abbreviato o prolungato a seconda del giudizio dei compagni) un periodo di prova della loro vocazione e di iniziazione ai diversi aspetti dell'Arca (vita interiore, dottrina, vita comunitaria, lavoro manuale, non-violenza). Non hanno un impegno formale, ma devono accondiscendere ad un'esigenza di stabilità, obbedienza e povertà.

## III. I novizi

I novizi si preparano al loro impegno nei voti per un tempo medio di un anno (che si può abbreviare o prolungare) nel corso del quale mettono alla prova la loro vocazione e si sottomettono al giudizio dei compagni. E' loro richiesta un'obbedienza fiduciosa e comprensiva e di consacrarsi alla loro formazione interiore. Durante questo periodo di formazione spirituale intensa e di presenza costante nella comunità, si eviterà di assegnare loro delle responsabilità troppo onerose. Il loro impegno si incentra sul testo dei voti a cui sono legati da una semplice promessa annuale. Essi portano l'abito dell'Arca e una croce.

## IV. I Compagni

I compagni costituiscono l'Ordine dell'Arca. *“Si chiama compagno colui che pronuncia voti annuali rinnovabili. Si accetterà come tale solo colui che esprime la ferma volontà di rinnovarli”*<sup>3145</sup>. *“Un nuovo compagno non è ricevuto se non con il consenso unanime della comunità”*<sup>3146</sup>. Ecco tre delle regole che definiscono le condizioni di accesso allo status di compagni. Da notare immediatamente è la doppia accettazione che suppone questo ingresso nell'Ordine. Il compagno deve accettare i principi dell'Arca, che si esprimono nei voti, e deve impegnarsi nella vita comune di questa determinata comunità. D'altra parte i membri di questa comunità devono tutti insieme accettare colui che vuole entrare nella loro vita di tribù. Il voto pronunciato è annuale di fatto, ma definitivo in spirito, poiché *“assumere un voto è donarsi e il dono esclude qualsiasi intenzione di riprendere ciò che si dà”*<sup>3147</sup>. Il compagno conserva in caso di crisi, in virtù di questo impegno rinnovabile, la possibilità di riconsiderare il suo impegno, di rinunciarvi o di rinnovarlo in maniera più consapevole. Il compagno *“partecipa alle riunioni e al capitolo in cui tutte le decisioni sono prese all'unanimità. Può vedersi designato a qualunque incarico, eccetto che a quello di Patriarca-Pellegrino, unico incarico a vita che comporta un impegno a vita”*<sup>3148</sup>, così come a quello di responsabile del Consiglio dell'Ordine. Egli vive abitualmente in una comunità di tipo rurale, ma alcuni compagni vivono al di fuori della comunità. Studieremo il loro posto nell'Arca, così come quello degli amici e degli alleati.

## V. I Figli

---

3145 Nouvelles de l'Arche, 23° anno, maggio 1975, p. 118.

3146 Ibidem, p. 117.

3147 Nouvelles de l'Arche, 19° anno, gennaio 1971, p. 55.

3148 Nouvelles de l'Arche, 19° anno, gennaio 1971, p. 55.

I Figli sono compagni che hanno pronunciato voti perpetui. Sono legati dall'impegno ultimo, di cui sono una preparazione le due tappe del tirocinio e del postulato, come pure i due gradi di novizio e compagno. Misure a carattere progressivo e dal grande valore pedagogico che si ritrovano in tutti gli ordini tradizionali per la preparazione dei loro membri, ma che raramente durano molto. *“E' per prudenza e considerando la debolezza umana che per sette anni si concede al compagno la possibilità di rimettere in questione il suo impegno e riconfermarlo espressamente ad ogni San Giovanni, oppure di esserne sollevato”*<sup>3149</sup>. Se i membri dell'Ordine hanno la possibilità di restare compagni per tutta la vita, è nell'aspirazione del loro fondatore la possibilità di vederli impegnati tutti definitivamente. Se *“i Figli non hanno diritto per la loro condizione a nessuna prerogativa”*<sup>3150</sup>, esiste una differenza, una distanza fra compagno e figlio, la stessa *“fra novizio e compagno. E' la distanza che separa il fidanzato dallo sposo”*<sup>3151</sup>. I Figli sono la continuità dell'Ordine, coloro che vigilano sulla vita interiore, sulla dottrina e sulla tradizione. Ci si prepara a questo stadio solo dopo essere stati compagni per almeno sette anni. Il periodo di prova supplementare non è fissato. Esso durerà finché la comunità sentirà l'arricchimento e la necessità, per sé e per il compagno, dell'accettazione nel legame filiale.

Due strette condizioni sono a questo punto poste:

- l'aspirante deve accettare di sforzarsi e mettersi alla prova su questioni rispetto alle quali, dopo consultazioni private, pensa di doversi correggere.
- egli deve avere la capacità personale e comunitaria (umiltà, obbedienza, ecc...) implicita in questo particolare status: ortodossia perfetta nell'insegnamento, esperienza dell'azione non-violenta pubblica o privata, un afflato di vita spirituale e la padronanza di un lavoro manuale.
- se è sposato, la sua sposa dovrà anche aspirare ad essere Figlia. La coppia dovrà, quindi, essere unita nella fedeltà all'Arca. Se è celibe dovrà essere avvertito che si espone a difficoltà nel caso di un eventuale matrimonio.

Il suo ingresso nello stato di Figlio avverrà per accettazione unanime da parte della sua comunità e del Patriarca-Pellegrino, al quale incombe la decisione sulla durata del tempo di prova. Una volta pronunciati i voti perpetui, un Compagno può trovarsi al cospetto di insormontabili difficoltà comunitarie e interiori. Contrariamente ad altre soluzioni, gli si permetterà di ritornare al mondo anche senza una missione particolare, di cui, comunque, non sarebbe capace. Il carattere sacro del suo impegno resta così intatto. *“La comunità e il suo capo fisseranno le esigenze indispensabili perché il voto non si riduca ad una vuota parola. In caso di abbandono, fuga, rinnegamento, rottura, la sua comunità pregherà per lo sfortunato come per un malato che corre un enorme rischio di morte. Se si pente e ritorna, lo si accoglierà in festa. Tuttavia, dovrà sottomettersi a un periodo di prova prima di riprendere il suo posto”*<sup>3152</sup>.

## Paragrafo 2: I membri del movimento

Parleremo qui solo di coloro che fanno parte delle strutture istituzionali dell'Arca, ovvero degli amici, degli alleati, dei fedeli e dei compagni in missione. Lanza del Vasto, nella presentazione dell'Arca, Ordine e Movimento, include in quest'ultimo coloro che partecipano ad azioni non-violente temporanee, coloro che si convertono individualmente o che diffondono la dottrina dell'Arca. Si osserva che una siffatta definizione così estesa non consente uno studio esaustivo di tali

---

3149 Ibidem.

3150 Ibidem, p. 56.

3151 Ibidem, p. 57.

3152 Nouvelles de l'Arche, 24° anno, marzo 1976, p. 99.

categorie di membri. Ci si può, inoltre, chiedere se queste persone, per le quali il pensiero o l'azione dell'Arca costituiscono una fase o una componente significativa del proprio cammino, si riconoscerebbero in questa inclusione nel movimento. Non può valere lo stesso per gli amici che si riuniscono in gruppi previsti dalle Costituzioni dell'Arca (art. 17), né per gli alleati o i fedeli e a fortiori per i compagni che hanno degli impegni formali. Si può pensare che il Fondatore non ha voluto restringere il movimento soltanto a questi membri, al fine di dare un contenuto umano meno formale e più dinamico all'irraggiamento nel mondo dell'Ordine propriamente detto. Affermava, infatti, *“il cerchio di ferro che mantiene la ruota diventa introvabile. Il movimento si diluisce finché non lo si percepisce più, finché diventa un'eco, una vibrazione”*<sup>3153</sup>.

Cominceremo con lo studio dello status dei membri più lontani, prima di considerare quello degli appartenenti più prossimi all'Ordine.

#### I. Gli amici dell'Arca

*“Fanno girare la ruota del movimento: (...) 4° i gruppi di amici e i rispettivi capigruppo che si riuniscono intorno all'insegnamento, ne applicano ciò che ritengono opportuno e fattibile nella propria vita quotidiana e partecipano liberamente alle azioni civiche avviate o raccomandate dall'Arca”*<sup>3154</sup>. Ciò è completato da questa definizione dell'articolo 17 delle Costituzioni dell'Arca: *“gli amici, in gruppo o isolati, sono senza impegno formale e non hanno che l'obbligo, non trascurabile, dell'amicizia”*<sup>3155</sup>. Questi due testi, che puntualizzano il posto degli amici nell'Arca, ne fanno emergere alcuni tratti distintivi in seno al Movimento:

- il primo tratto è l'assenza di legami. L'amico è una persona che ha appena scoperto l'Arca attraverso un aspetto particolare del suo insegnamento, della sua azione o della sua vita comunitaria o spirituale e che volge ad essa uno sguardo di simpatia. Se in generale approfondisce la dottrina e comincia ad applicarla, lo fa in tutta libertà. Non può essere obbligati a conoscere e ad accettare l'insieme di un pensiero o di un'azione, così estranei alle sue concezioni abituali e che ha appena scoperto.

- la seconda caratteristica è l'esistenza di gruppi di amici. Questi gruppi sono situati nelle grandi città dei principali paesi d'Europa, d'America Latina e del Canada. Il primo gruppo è apparso prima ancora della nascita di una comunità, a Parigi. E' a questo che si consacra Lanza del Vasto di ritorno dall'India per cinque anni. Il fallimento della prima esperienza comunitaria è in parte dovuto, secondo il fondatore, al suo isolamento. La ripresa non fu possibile se non dopo la costituzione di una trentina di gruppi in Francia, *“ragion per cui l'Arca senza gruppi non può esistere”*<sup>3156</sup>.

Quali sono i motivi che fondano questa dipendenza?

Per Shantidas non importava tanto l'aiuto materiale o il sostegno alle azioni da parte degli amici. E' prima di tutto vale la loro unione di pensiero, giacché, diceva, *“bisogna sapere quanto è duro pensare al contrario rispetto a tutti e vivere diversamente dagli altri. Bisogna ben ponderare il peso dell'opinione più stupida, soprattutto quando risulta l'opinione della maggioranza. E' un incantesimo al quale i più deboli fra i nostri compagni resistono con sofferenza; poi viene il momento della tentazione in cui ci si comincia a domandare se non è troppo orgoglioso considerarsi i soli ad avere ragione! È bene, quindi, sapere che in città ci sono persone che vivono come tutti, ma ne soffrono, poiché la pensano come noi e nutrono l'ardente desiderio di essere al nostro posto”*<sup>3157</sup>.

---

3153 Brano estratto da una conversazione personale di Bernard Dupont con Shantidas alla Borie Noble il 28 luglio 1974.

3154 Nouvelles de l'Arche, 23° anno, ottobre 1974, p. 5.

3155 Nouvelles de l'Arche, 23° anno, maggio 1975, p. 118.

3156 Nouvelles de l'Arche, 14° anno, gennaio 1966, p. 53.

3157 Nouvelles de l'Arche, 14° anno, gennaio 1966, p. 54.



In cambio, l'Arca deve apportare agli amici ciò che si aspettano da essa. L'articolo 11 delle Costituzioni lo afferma: *“delle ragioni di vivere, delle direzioni di vita interiore, dei metodi per risolvere i propri conflitti e problemi. Essa deve aprire loro più ampiamente le sue porte, istruirli e consigliarli”*<sup>3158</sup>. Diversi consigli sono stati accordati dal Patriarca Pellegrino in merito alla conduzione delle riunioni in cui avviene l'iniziazione alla dottrina, senza discussioni, né miscugli con altre idee, sforzandosi a metterla in pratica attraverso gli esercizi e il lavoro manuale.

Poiché esiste un legame stretto fra le comunità e i gruppi di amici, come possono questi ultimi assicurare un contributo continuativo alla vita dell'Arca? Sono essi, nello spirito del fondatore, davvero indipendenti dall'Ordine da cui ricevono 'la ragion d'esistere'? I testi e la pratica sono su questo punto alquanto contraddittori. Rileviamo, innanzitutto, la summenzionata frase: gli amici *“nutrono l'ardente desiderio di essere al nostro posto”*. Questo posto è il luogo in cui l'armonia fra tutti gli elementi dell'essere è finalmente possibile? Ciò può trovarsi secondo l'insegnamento dell'Arca anche altrove. Oppure è il luogo in cui si è compagni? A partire da un'inchiesta realizzata dalla comunità stessa presso vari gruppi di amici, poi pubblicata nelle Nouvelles de l'Arche durante l'anno 1966, Lanza del Vasto rispondeva che *“la formazione dei futuri compagni è una delle funzioni del gruppo”*<sup>3159</sup>, ma che *“la maggior parte delle persone che costituiscono i gruppi non si prefiggono di entrare a far parte della comunità”*<sup>3160</sup>. Anzi *“bisogna chiedersi se non esiste una vocazione speciale dell'Amico, il cui anelito non è affatto diventare compagno, bensì alleato”*<sup>3161</sup>.

La risposta resta, quindi, interrogativa. Constatiamo in effetti che molti amici, nella storia dell'Arca, hanno compreso che nella propria condizione la vocazione a cui si sentivano chiamati non potesse sbocciare, sentendosi piuttosto in un tappa inferiore lungo il cammino verso la vita da compagni: un cammino che, comunque, non ha conclusione.

I gruppi di amici sono diretti da capigruppo che dovrebbero possedere delle qualità, di cui Lanza del Vasto ha tentato di segnalare i tratti generali, pur ammettendo che furono spesso scelti a caso fra quanti nelle varie città assistevano alle sue conferenze<sup>3162</sup>.

## II. Gli alleati<sup>3163</sup>

Le alleate e gli alleati sono persone impegnatesi al cospetto dei compagni con una promessa annuale che poggia sui voti e sulla fedeltà dei destinatari, riprendendo anche lo spirito dei cinque pilastri su cui si impernano i sette voti dei compagni: lavoro, obbedienza, veracità, non-violenza, mentre il quinto è attenuato, ossia la semplificazione della vita. Non si rintracciano i voti di responsabilità, purificazione e povertà. Il futuro alleato si prepara all'impegno frequentando un gruppo di amici e intraprendendo un postulato di sei mesi, nel corso del quale ne è messa alla prova la promessa, comprensivo di un tirocinio di almeno otto giorni presso la comunità. Un patrocinio è organizzato al fine di sostenere il nuovo membro dell'Arca nel suo postulato, in particolare attraverso lo scambio epistolare con un compagno. Tuttavia, prima ancora dell'assunzione dell'impegno, possono sorgere difficoltà a livello coniugale e professionale. Un candidato sposato deve poter contare sull'accordo positivo del suo congiunto, il che implica la volontà di aiutarlo a mantenere la sua promessa. Lo

---

3158 Nouvelles de l'Arche, 23° anno, maggio 1975, p. 116.

3159 Nouvelles de l'Arche, 14° anno, gennaio 1966, p. 102.

3160 Nouvelles de l'Arche, 14° anno, aprile 1966, p. 101.

3161 Nouvelles de l'Arche, 14° anno, gennaio 1966, p. 55.

3162 Nouvelles de l'Arche, 14° anno, maggio 1966, pp. 113 e seguenti.

3163 A partire da un articolo intitolato 'L'Alleanza' pubblicato in: Nouvelles de l'Arche, 18° anno, dicembre 1969, pp. 39 e seguenti.

sposo dovrà vivere con prudenza il suo dovere familiare, per rispettare la libertà dell'altro e non nuocere all'unità del focolare. Sul piano professionale, l'alleato non può esercitare determinate attività incompatibili con la promessa. Nel caso di altre occupazioni, l'impegno è, comunque, possibile a condizione di impegnarsi ad abbandonarle in futuro.

*“L'alleato accetta l'insegnamento nella sua totalità”*<sup>3164</sup>. A marcare una significativa differenza tra l'alleato e l'amico, quindi, è il legame formale contratto. Per il suo impegno l'alleato è dell'Ordine, ma per la sua attività egli è 'nel mondo'. Ciò si ricollega a quanto evocato da Lanza del Vasto circa la 'ruota del movimento': *“Gli Alleati costituiscono i raggi della ruota, di cui una delle estremità è legata al mozzo, mentre l'altra agisce a distanza”*<sup>3165</sup>. Oltre che come mezzo di ricerca personale, l'alleanza può essere vissuta come un'applicazione dell'insegnamento al di fuori della comunità, un nesso tra questa e 'il mondo' o un avamposto dell'Ordine presso coloro che restano nella società. L'alleato trova così una propria vocazione. Il suo posto non è una posizione al ribasso accettata *“in ragione delle circostanze da coloro che non possono diventare compagni. Situarsi a metà strada non è necessariamente una confessione di mediocrità, è scegliere una funzione di legame, di nesso, di cerniera”*<sup>3166</sup>. In quanto patto con la 'comunità madre', la promessa comporta necessariamente l'accettazione dell'obbedienza al capo dell'Ordine, *“per diffondere la dottrina e, tenuto conto dei nostri doveri di status, applicarla e farla applicare”*<sup>3167</sup>. Ne discende un atteggiamento positivo in merito alle azioni non-violente dell'Ordine, la necessità di consultare il capo dell'Ordine per ciò che concerne l'Arca e l'obbligo di non aderire ad altri raggruppamenti senza il suo consenso.

### III. I fedeli

Lo status del fedele, pubblicato nel 1972, era definito come *“un compagno, legato come gli altri dal settoplice voto, che, per ragioni di vocazione e servizio, non è membro di alcuna comunità regolare dell'Arca. Questi si sente chiamato a sperimentare, nel mondo o in solitudine, qualche nuova forma di testimonianza o di azione. Sia avvicinandosi alle persone, sia attirandoli con il suo esempio, cerca di indirizzarli verso la rivoluzione non-violenta totale, di cui la comunità rurale costituisce la forma più compiuta”*<sup>3168</sup>. Egli sperimenta, quindi, una diversa forma di testimonianza e azione. Tale status, nonostante i buoni auspici del fondatore, è stato ben presto abrogato, non essendosi mai sostanzialmente praticato. È stato rimpiazzato da una condizione informale che prevede semplicemente un tipo particolare di impegno. Nelle Costituzioni (articolo 17) si legge a tal proposito: *“quello di fedele che non è un voto, ma un patto reciproco annualmente rinnovato”*<sup>3169</sup>. Definendo la fedele *“colei su cui si può contare in ogni circostanza”*<sup>3170</sup>, Shantidas ha permesso che rientrasse in questa dicitura un certo numero di vecchi amici dell'Arca, riconosciuti per la loro fedeltà dai compagni. Questo patto reciproco fu ricordato e festeggiato nel corso di una cerimonia che manifestava questo legame reciproco. Gli amici conoscono e servono l'Arca da molti anni in molti modi. Nessun altro aggettivo avrebbe potuto meglio descrivere questi amici senza alcun impegno, ma ininterrottamente fedeli all'Arca.

### IV. I compagni in missione

---

3164 Nouvelles de l'Arche, 18° anno, dicembre 1969, p. 46.

3165 Nouvelles de l'Arche, 23° anno, ottobre 1974, p. 5.

3166 Nouvelles de l'Arche, 18° anno, dicembre 1969, p. 42.

3167 Ibidem, p. 41.

3168 Nouvelles de l'Arche, 21° anno, novembre 1972, p. 18.

3169 Nouvelles de l'Arche, 23° anno, maggio 1975, p. 118.

3170 Nouvelles de l'Arche, 23° anno, dicembre 1974, p. 40.

Essi rientrano al contempo sia nell'Ordine, sia nel Movimento. *“Fanno simultaneamente parte dell'Ordine per il loro status e del movimento per le loro funzioni”*<sup>3171</sup>. Nel documento su Ordine e Movimento, essi sono stati menzionati per primi. Perché allora sono stati distinti dai compagni? Perché vivono al di fuori delle loro comunità rurali d'origine: di conseguenza, il rispetto dei sette voti non può realizzarsi nella loro pienezza. Semplificazioni sono loro concesse, in particolare in merito ai voti di obbedienza e corresponsabilità. Può trattarsi di compagni inviati *“in tournée di alcune settimane o in campagne di qualche mese o a cui si affida un compito che richiederà anni e culminerà, forse, in una fondazione”*<sup>3172</sup>; oppure di membri dell'Ordine che devono per ragioni personali o familiari (essere al servizio di un genitore malato, per esempio) vivere al di fuori delle comunità. In ogni caso, non possono guadagnarsi il pane dedicandosi a qualsiasi attività ritenuta onesta, come il poliziotto o il soldato. L'appartenenza a società segrete, l'occupazione di posti ufficiali o la proclamazione pubblica di opinioni politiche faziose, ecc... sono loro proibite. Un soggiorno di molti anni in una comunità rurale deve precedere il loro invio in missione e un ritorno regolare deve avvenire almeno una volta all'anno. La loro partecipazione al Capitolo Generale è tassativa, affinché ne siano esaminate le esperienze e controllate le iniziative realizzate e sperimentate.

## Sezione II: L'impegno

Abbiamo studiato le strutture istituzionali e le tipologie di persone coinvolte; è doveroso ora esaminare il contenuto di questo impegno. A cosa sono vincolate queste persone? Esse lo fanno ad una regola che si esprime personalmente nei voti o in una promessa. Regola e voti includono l'intero insegnamento cui si deve fedeltà.

### Paragrafo 1: L'insegnamento

L'insegnamento forma una totalità integrata e si applica a tutti i piani della vita. *“I nostri principi formano delle costellazioni fisse, le nostre regole delle linee rette che si incrociano e determinano esattamente il posto di ogni cosa”*<sup>3173</sup>. La nuova redazione del primo voto inerente il lavoro comprende questo impegno *“di lavorare al mantenimento e all'accrescimento dell'Ordine con la fedeltà all'intero insegnamento”*<sup>3174</sup>. Ciò presuppone l'astensione dall'ostentazione della propria purezza, dall'arricchire l'insegnamento con elementi estranei all'Ordine, qualunque ne sia il valore. Neanche l'opposizione deve essere praticata. *“É vano lanciarsi in polemiche per dimostrare che la nostra dottrina è la migliore. Essa è un'altra cosa, essa è quel che è, è nostra, è tutto. Noi l'abbiamo incorporata perché la riteniamo vera. Se pensassimo altrimenti, cercheremmo altrove”*<sup>3175</sup>. Pertanto, non conviene neanche ridurla ad alcuni suoi elementi. Per Lanza del Vasto, infedele all'insegnamento è colui che preferisce un solo tema e tralascia gli altri, oppure ne esclude uno.

### Paragrafo 2: La regola

La regola è la maniera specifica attraverso cui un ordine mette i voti in pratica. Essa differisce a seconda degli ordini e deve essere accettata come tale da chi vuol farne parte, *“poichè avere un'altra*

---

3171 Nouvelles de l'Arche, 23° anno, ottobre 1974, p. 5.

3172 Ibidem.

3173 Nouvelles de l'Arche, 9° anno, marzo 1961, p. 89.

3174 Nouvelles de l'Arche, 23° anno, dicembre 1974, p. 36.

3175 Nouvelles de l'Arche, 23° anno, novembre 1974, p. 19.

*regola significa appartenere a un altro ordine*<sup>3176</sup>. Essa determina con i voti la vita quotidiana in comune, le decisioni, le opzioni e i rifiuti. In questo senso, essa è *“l’ossatura dell’Ordine”*<sup>3177</sup>. Per adempiere alle sue funzioni, la sua concezione deve essere solida e netta, i suoi articoli logicamente concatenati. Essa è stata concepita in maniera tale che possono adattarsi persone di ogni etnia, religione, generazione, ma potrà subire modifiche notevoli nei paesi in cui credenze e costumi sono diversi da quelli conosciuti o contemplati dal fondatore. La regola stabilisce i temi fondamentali dell’Ordine e la formula dei voti. Nelle comunità di missione, una delle applicazioni può prevalere sulle altre, che devono, comunque, sussistere. Come è possibile, secondo Lanza del Vasto, regolare il conflitto – inevitabile in qualsiasi comunità ordinata – fra la mente e la regola? Innanzitutto, egli opta per una regola forte e precisa. *“Essa ci protegge dalla dispersione, poiché ci riuniamo intorno ad essa. Ci preserva dall’errore in quanto traccia il cammino”*<sup>3178</sup>. Se invita ciascuno dei novizi, intenzionati a pronunciare i voti, a diventare non tanto individui ‘liberi’ che fanno ciò che vogliono, bensì individui *“liberati che fanno ciò che è voluto”*<sup>3179</sup>, ricorda altresì che la regola non deve essere edificata come una gabbia.

Essa non è una costrizione, né una limitazione per se stessi o gli altri. Essa è la forma assunta dalla volontà comune *“più vicina possibile alla ‘legge di libertà’, che è amore”*<sup>3180</sup> e alla quale ci si sottomette pienamente. Essa non prevede alcun castigo per quanti la infrangono, né può trattenere chi si ostina ad opporvisi. Qualsiasi regola, d’altronde, è in ritardo sulla vita. E’, quindi, previsto che ogni sette anni essa sia ripensata alla luce dell’esperienza trascorsa. Chi la redige, infatti, vuole che resti ragionevole nella sua applicazione, sempre in linea con il suo spirito e soggetta eventualmente ad eccezioni e deroghe. Essa reggerà la vita comune, essendo l’Ordine un ‘essere vivente’; se però la vita viene a mancare, cioè se la volontà comune di restare insieme fa difetto, l’ossatura dell’Ordine diventerà *“uno scheletro e un emblema di morte”*<sup>3181</sup>. Sono, quindi, i membri a dovere in definitiva dare soffio vitale alla loro stessa legge.

### Paragrafo 3: I voti

Negli scritti di Lanza del Vasto, si trovano svariate definizioni dei voti. Esse includono tutti gli aspetti complementari di questo impegno. Il primo senso che si estrinseca e sottende agli altri è che il voto rappresenta una legge che la volontà si impone da sé. Ciò, comunque, non è, come crediamo di solito, un cedimento della libertà. Al contrario, il voto è una via di liberazione, giacché argina il volere, gli fornisce una direzione, una corrente continua, una vasta portata. E’ sempre possibile inventare le proprie azioni non-violente, ad esempio, o trovare soluzioni alle difficoltà dell’esistenza nella direzione di un superamento indicata dall’impegno. *“E’ insensato credere che la nostra vita possa esistere senza esprimersi o conservare il proprio significato nell’informe, che senza una regola precisa, osservata nella lettera e nello spirito, si possano evitare le deviazioni, le discussioni inconcludenti e infine la dispersione”*<sup>3182</sup>. Questo voto è giustamente la *“parola di vita che, a*

---

3176 Nouvelles de l’Arche, 23° anno, ottobre 1974, p. 3.

3177 Nouvelles de l’Arche, 23° anno, dicembre 1974, p. 34.

3178 Nouvelles de l’Arche, 23° anno, dicembre 1974, p. 34.

3179 Lanza del Vasto. *L’homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969; p. 68.

3180 Nouvelles de l’Arche, 23° anno, dicembre 1974, p. 34.

3181 Ibidem.

3182 Nouvelles de l’Arche, 19° anno, gennaio 1971, p. 56.

*differenza delle parole umane, è inscindibile dal suo significato*<sup>3183</sup>. Il voto è, in effetti, un'espressione di eternità che non varia insieme a tutto ciò che, intorno all'uomo e nel suo intimo, appare mutevole. Esso sorge dalla profonda convinzione *“che è esso stesso un pegno per il futuro”*<sup>3184</sup>. Quando l'umano prende coscienza di ciò che in lei o lui è immutabile e pronuncia il voto, *“chiama Dio come testimone e non Lo invoca invano, poiché assimila la propria risoluzione, valida domani come oggi, a quella divina”*<sup>3185</sup>. Il voto sembra, allora, la traduzione umana della vocazione; non si può toccare nella sua forma, né modificarla, senza attentare alla chiamata stessa. Sull'impegno, in linea di principio, non si ritratta: *“il voto definitivo è il dono di sé a Dio nell'Ordine”*<sup>3186</sup>. Per Shantidas, *“il solo voto che valga dinnanzi a Dio è quello di donarsi a Lui”*<sup>3187</sup>. Ci si prepara a questa offerta di sé all'Arca proprio come negli ordini religiosi tradizionali, cioè attraverso diversi anni di prova. Il voto è definitivo nell'intenzione, ma si mostra come temporaneo: deve essere ogni anno rinnovato e, in caso di crisi interiore, è data la possibilità di ritirarsi *“affinché nessuno si trovi invischiato nel suo voto come in una trappola”*<sup>3188</sup>. Il nuovo inizio è possibile solo alla fine di ciascun periodo annuale, salvo dopo aver pronunciato i voti perpetui: questi, infatti, *“possiedono un carattere assoluto di cui nessuno può privarli”*<sup>3189</sup>. Si tratta, d'altronde, della differenza tra il voto pubblico, in cui gli uomini sono testimoni di un impegno verso Dio, e la promessa, che è un semplice impegno verso individui garanti di quanto pronunciato entro il termine previsto.

I voti sono assunti dinnanzi a Dio, ma sono posti anche ai piedi dei compagni corresponsabili della loro applicazione. Afferma l'articolo 15 delle Costituzioni: *“restando da soli è probabile prima o poi dimenticarsene o addirittura venir meno al voto, ma non tutti i membri della comunità lo faranno nello stesso momento. Gli uni, pertanto, devono servire da sostegno per gli altri”*<sup>3190</sup>. La relatività dell'impegno è stata evidenziata da Shantidas, ricordando *“che si conduce la propria vita secondo i voti, piuttosto che incorporare ogni vivente nei voti. I voti sono assoluti nella loro direzione e nel loro fine. Di fatto, (...) si rivelano progressivi”*<sup>3191</sup>. Ciò è espresso dall'incipit della formula dei voti: *“Abbiamo fatto voto di sostenerci ed avanzare in direzione delle sette realizzazioni”*<sup>3192</sup>.

Tra i punti dell'impegno ne abbiamo sottoposti quattro ad analisi: il lavoro, l'obbedienza, la responsabilità, la povertà. Altri tre completano il quadro: la purificazione, la veridicità e la non-violenza. In occasione del Capitolo Generale del '75, alcune piccole modifiche furono apportate alla formula. Non faremo il commento delle due redazioni, avendo già precedentemente presentato alcune modifiche a proposito del voto di obbedienza. Ci limitiamo ad osservare un altro esempio di trasformazione dello spirito generale dell'Arca nel corso degli anni. Nel commento che faceva nel 1960 in merito al voto del lavoro e, in particolare, alla frase seguente: *“di lavorare all'accrescimento dell'Ordine... con le missioni e le fondazioni”*, Shantidas scriveva: *“ciò è chiaro di per sé: ogni figlio*

---

3183 Nouvelles de l'Arche, 19° anno, gennaio 1971, p. 55.

3184 Nouvelles de l'Arche, 23° anno, maggio 1975, p. 117.

3185 *Présentation de l'Arche*, opuscolo autoprodotta, La Borie Noble; p. 31.

3186 Nouvelles de l'Arche, 23° anno, ottobre 1974, p. 3.

3187 Nouvelles de l'Arche, 9° anno, ottobre 1960, p. 11.

3188 *Présentation de l'Arche*, opuscolo autoprodotta, La Borie Noble; p. 15.

3189 Nouvelles de l'Arche, 18° anno, dicembre 1969, p. 39.

3190 Nouvelles de l'Arche, 23° anno, maggio 1975, p. 117.

3191 Nouvelles de l'Arche, 9° anno, ottobre 1960, p. 13.

3192 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 359.

dell'Arca è chiamato ad essere patriarca e a fondare a sua volta, quando il tempo della sua maturità sarà giunto"<sup>3193</sup>.

La nuova redazione del voto su questo punto è la seguente: *“lavorare all'accrescimento dell'Ordine... con la dedizione... nelle missioni all'esterno”*<sup>3194</sup>. Lanza commentò così: *“il primo sintomo di dedizione nella missione è assicurarsi che sia effettivamente una missione, di essere inviati dal proprio capo e dalla propria comunità, che non si tratta di un'avventura dettata dal piacere di rischiare, senz'altro con buona volontà, ma volontà propria”*. E oltre: *“le ‘fondazioni’ sono state soppresse perché non tutti sono chiamati a farlo e non devono presumere di esserlo, né sentirsi in difetto se prestano per tutta la vita servizio in una comunità già fondata. Se qualcuno fonda, è perché ha ricevuto un incarico”*<sup>3195</sup>. La vocazione del compagno è stata, quindi, man mano precisata con l'evolversi dell'esperienza comunitaria. Avere le qualità di compagni non implica obbligatoriamente detenere quella di fondatore.

### Sezione III: La posizione delle donne e dei bambini

Le compagne possiedono gli stessi diritti e gli stessi doveri degli uomini. Esse partecipano come tutti gli altri ai consigli e detengono quella sacra porzione di autorità conferita loro, secondo il fondatore dell'Arca, da una qualità peculiare di chiaroveggenza e virtù. Infatti, *“nulla impedisce, in linea di principio, che il patriarcato diventi, all'occorrenza e per un certo periodo, matriarcato”*<sup>3196</sup>, come per esempio in tempo di guerra, quando *“tutti gli uomini validi saranno in prigione o in servizio civile e le comunità verranno gestite dalle donne e dalle anziane”*<sup>3197</sup>. Per Lanza del Vasto *“i grandi lavori saranno loro risparmiati; considerata la loro debolezza e la loro struttura fisica, il loro carattere e le loro disposizioni mentali, è giusto in generale che non debbano caricare su di sé il fardello del comando”*<sup>3198</sup>. Questi testi sono stati ripresi al Capitolo Generale del '75 dal fondatore dell'Arca e dall'insieme delle compagne e dei compagni in un documento relativo al matrimonio. *“Essi (i compagni e le compagne) sono uguali per natura e per diritto, pur nella diversità di disposizioni, compiti e incarichi. Basta lasciare la libera scelta perché, in generale, ciascuna delle due parti preferisca il suo ruolo tradizionale. Agli uomini i pesanti lavori della terra, della pietra e del legno, così come l'incombenza del comando. Alle donne la cura dei bambini, della casa, delle arti del tessuto e dell'abbigliamento. Ma una ragazza, se ha la forza e la voglia, può anche andare nell'orto, nei campi, alle costruzioni. L'uomo, dal canto suo, deve saper filare, rassettare, accudire i bambini... Nulla impedisce di affidare il comando ad una donna. In tempo di guerra, le donne devono fare e dirigere tutto, bisogna sapere all'occorrenza sostituirsi. Ci si esercita aiutandosi reciprocamente”*<sup>3199</sup>.

Benché i principi restino più o meno gli stessi, è possibile osservare una certa evoluzione fra questo testo del '76 e quello della 'Presentazione dell'Arca', pubblicato sedici anni prima:

1 - il comando può essere affidato ad una donna senza restrizioni di tempo.

---

3193 Nouvelles de l'Arche, 9° anno, novembre 1960, p. 31.

3194 Nouvelles de l'Arche, 23° anno, dicembre 1974, p. 36.

3195 Ibidem, p. 39.

3196 *Présentation de l'Arche*, opuscolo autoprodotta, La Borie Noble; p. 10.

3197 Nouvelles de l'Arche, 23° anno, giugno 1975, p. 131.

3198 *Présentation de l'Arche*, opuscolo autoprodotta, La Borie Noble; p. 10.

3199 Nouvelles de l'Arche, 24° anno, estate 1976, p. 148.

2 - la divisione del lavoro non è più affermata in maniera così stringente, come se discendesse da una certa giustizia naturale, ma come il risultato di una libera scelta. Le donne possono voler scegliere di effettuare il lavoro degli uomini, ai quali è fatto, comunque, obbligo di conoscere anche le mansioni tradizionalmente riservate alle loro compagne. Questo *duplice regime* (scelta per le donne, obbligo per gli uomini) prova la volontà comune dei membri dell'Ordine di non consentire che la tradizione incollasse ciascuno ad un certo ruolo, ma evidenzia il desiderio di rispettare abitualmente le preferenze tradizionali.

3 - gli uomini e le donne devono *aiutarsi a vicenda* in vista del momento in cui la divisione del lavoro non sarà più possibile, perché ad esempio la guerra getterà gli uomini in prigione o li impegnerà nel servizio civile alternativo.

I bambini nati all'Arca, o che vi risiedono dall'entrata dei loro genitori in comunità, sono pienamente preparati dalle loro famiglie e presso la scuola primaria dell'Arca a seguire le orme dei loro genitori. E' comunque lasciata loro, alla fine degli studi, la più ampia libertà di scegliere in maniera non routinaria né passiva. Come non si entra nell'Arca per amicizia, accordo o comodità, così non vi si può fare ingresso per filiazione. Dopo il periodo di esperienze al di fuori della comunità, il candidato, figlio dell'Arca, dovrà passare per tutti gli stadi di prova affinché la sua vocazione sia verificata nuovamente, così come nel caso di qualsiasi postulante. *“E' la condizione perché il sale non perda mai il suo sapore. Come molti bambini cresciuti nel mondo e per il mondo verranno a far parte dell'Arca, così molti bambini cresciuti nell'Arca andranno a vivere nel mondo. Bisognerà gioirne e non addolorarsi”*<sup>3200</sup>. Abbiamo estesamente descritto la vita dell'Arca, che secondo le parole del suo fondatore è *“un'azione civica permanente”*. Sta di fatto che Lanza del Vasto e i suoi compagni sono stati i primi a portare la non-violenza in strada per combattere attraverso l'azione diretta quelle politiche che offendono l'umanità e la società.

## Capitolo V: Le azioni civiche non-violente

Non è possibile fare qui l'analisi dettagliata delle azioni civiche non-violente condotte dall'Arca direttamente o indirettamente, o a cui essa ha partecipato. Se ne trova il resoconto dettagliato nell'opera *‘Techniques de la non-violence’*, composta con le testimonianze e gli appelli pubblici sulla stampa o nelle *Nouvelles de l'Arche*. Notiamo semplicemente a titolo esemplificativo le principali azioni intraprese dai compagni tra il 1957 ed il 1977.

Nel 1957, divenne noto in Francia l'impiego di mezzi di tortura nel corso della guerra in Algeria. Fu scritto un appello ai Francesi e un altro ai capi religiosi dell'Islam, nonché ai dirigenti del F.L.N. d'Algeria a marzo. In aprile, un digiuno di venti giorni fu realizzato da tre persone a Clichy. Shantidas era fra loro, raggiunto dal premio Nobel per la letteratura François Mauriac. L'Arche, si sarebbe impegnata l'anno successivo in una campagna contro la fabbricazione della prima bomba atomica francese. Di seguito è riportato il riassunto che ne diede Lanza del Vasto ne *‘I Quattro Flagelli’*: *“I compagni dell'Arca e i loro amici, lasciando le rispettive occupazioni primaverili, invasero la vicina fabbrica di Marcoule, rompendo gli sbarramenti di polizia per protestare contro il progetto di fabbricazione della bomba al plutonio; si rifiutarono, inoltre, di evacuare il luogo, tanto che vennero trascinati fuori per i piedi e le spalle. Poco dopo intrapresero un digiuno di quindici giorni nei dintorni della stessa fabbrica, mentre un altro gruppo faceva lo stesso davanti il Palazzo delle Nazioni a Ginevra”*<sup>3201</sup>.

---

3200 *Nouvelles de l'Arche*, 14° anno, aprile 1966, p. 102.

3201 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 348.

I 'Campi di assegnazione a residenza sorvegliata', presto scoperti come veri e propri luoghi di concentramento, furono oggetto di molte campagne fra il 1959 e il 1960. Diverse marce furono organizzate sul campo del Larzac, sul campo di Thol e a Parigi, con l'obiettivo di farsi internare, tanto che gli stessi manifestanti rivendicarono per sé il titolo di 'sospetti'. Essi sostenevano di esserlo tanto quanto gli Algerini rinchiusi in quelle strutture. Durante l'estate del '60 un digiuno e un soggiorno in una bidonville nordafricana di Nanterre riuscirono a denunciare la miserabile condizione di vita dei residenti. L'ottenimento di uno status da obiettore di coscienza e di un servizio civile furono l'obiettivo dei compagni che si batterono dal settembre 1960 al 22 novembre 1961, data del processo di Carpentras, in occasione del quale molte personalità vennero a testimoniare in favore dei compagni e delle compagne<sup>3202</sup> accusati di incitazione alla diserzione; essi invece avevano semplicemente difeso gli obiettori di coscienza. Nel '63 Lanza del Vasto digiunò per quaranta giorni a Roma contestualmente ai lavori del Consiglio Vaticano II, seguito nel '65 dalla sua compagna Chanterelle insieme a diciannove altre donne, le quali condussero un digiuno completo di dieci giorni in unione con i padri conciliari, affinché chiare parole di pace figurassero nei documenti. Queste azioni ebbero come risultato indiretto l'Enciclica 'Pacem in Terris', incidendo notevolmente sulle dichiarazioni finali del Concilio.

Negli anni a seguire, in particolare dopo l'ottenimento dello statuto per gli obiettori di coscienza, le grandi campagne nazionali cessarono e l'Arca continuò a sviluppare la ricerca di militanza non-violenta nella vita quotidiana. Azioni puntuali ripresero nel '70, anno in cui a Parigi digiunarono diversi amici spagnoli dell'Arca contro l'arbitrarietà del sistema di giustizia nel loro paese. Il 1971 fu un anno segnato da tre importanti impegni non-violenti:

- contro l'installazione in Alsazia di una centrale nucleare e nei pressi di Lione di uno stabilimento militare per armi atomiche;
- contro il silenzio che velava le reali condizioni di detenzione nel penitenziario militare di Fort-Aiton in Savoia;
- per l'ottenimento di uno statuto di obiettore di coscienza in Spagna. Alcuni compagni si recarono con cinque alleati spagnoli in marcia da Ginevra alla frontiera dei Pirenei, dove furono poi incarcerati per il rifiuto di indossare armi.

Nel 1972 l'intera Arca si mobilitò in favore del Bangladesh. Mentre una campagna di informazione faceva luce sui massacri di migliaia di bengalesi, nonché sulle vendite di armi dalla Francia al Pakistan, otto membri dell'Arca digiunarono a Parigi per quattordici giorni, mentre altri si aggregarono in solidarietà con i rifugiati e gli sfollati. Shantidas digiunò in quel frangente a Montreal.

Dopo la firma di una moratoria nucleare nel 1973 da parte dell'Arca e di altre settanta organizzazioni, e alla luce delle ripetute proteste contro gli esperimenti nucleari francesi nel Pacifico, l'azione non-violenta della comunità s'impegnò nella lotta contro l'estensione militare del campo del Larzac, avviata nel 1971 e ancora in corso nel 1977. L'Arca fornì il proprio sostegno al Comitato contadino di salvaguardia e partecipò alle tavole rotonde, alle conferenze stampa e alle marce organizzate in tutta la Francia. Il fondatore si impegnò in un digiuno di due settimane, al quale si aggregarono per una giornata due vescovi cattolici. L'Arca marciò con i contadini su Parigi nell'ottobre del '72 ed una coppia di compagni fu inviata nella regione per condividere la sorte dei resistenti e coordinare l'azione dei quarantacinque gruppi francesi di azione non-violenta in favore della lotta nel Larzac.

---

<sup>3202</sup> Le compagne e i compagni imputati nel processo di Carpentras furono Jo Pyronnet, Jacques Tinel, Marie Faugeron e Simon Sacot.



Atti di disobbedienza civile furono condotti con successo, contro le commissioni di inchiesta ad esempio, ed una parte delle imposte fu boicottata da numerosi amici, ma redistribuite ai contadini. L'Arca partecipò a tutti gli assembramenti estivi, in particolare alla festa del raccolto nel 1974, che raggruppò centomila persone. Molti membri dell'Arca rinviarono i propri libretti militari in segno di solidarietà con i contadini del Larzac, i quali seguirono l'esempio. Nel novembre dello stesso anno un'altra coppia di compagni accompagnati dai loro tre figli e da tre celibi dell'Arca si insediaronò in una fattoria del Larzac acquistata dall'esercito e iniziarono ad utilizzare le terre che i militari avevano lasciato a riposo.

Sezione conclusiva: L'opera politica di Lanza del Vasto nell'ambiente intellettuale coevo

Possiamo ora estendere il nostro campo di riflessione, dopo aver esposto l'opera teorica e pratica di Lanza del Vasto. Possiamo farne emergere ancor meglio i tratti salienti, comparandola, ora che ci è nota, con le questioni che le sono prossime. Tali questioni insistono sui due soggetti principali della sua opera politica: la critica della civiltà tecnocratica e la proposta di una realtà sociale alternativa imperniata sulla non-violenza.

Lanza del Vasto visse in Francia e compose le sue riflessioni in francese sulla base di dati politici, economici, sociali e culturali su cui altri autori francesi contemporanei hanno sviluppato analisi parallele. Può essere interessante, quindi, esaminarne le opere, antepoendole a quelle analoghe che insistono sullo stesso oggetto, ma concernono epoche o paesi differenti, come ad esempio le riflessioni e le testimonianze di Gandhi, César Chavez o Ivan Illich.

Focalizzeremo la nostra disamina comparativa, in particolare, su due pensatori: Jean Marie Muller circa il pensiero non-violento e Jacques Ellul per quanto concerne la critica alla civiltà tecnocratica. Avremmo potuto scegliere molti altri autori loro connazionali, ma in effetti nessuno ha elaborato un'opera teorica di sintesi così vasta e affine a quella di Shantidas quanto Jacques Ellul e Jean Marie Muller. Dedicheremo, quindi, la presente sezione ai punti di convergenza e divergenza tra i loro principali scritti e quelli del fondatore dell'Arca. Procederemo, poi, collocando il pensiero di Lanza al crocevia di diverse altre correnti complementari, prima di abbozzare delle riflessioni 'finali'.

Capitolo I: Studio comparativo delle opere di Lanza del Vasto, Jacques Ellul e Jean-Marie Muller

I due temi che abbiamo illustrato come assi centrali, a partire dai quali sono stati formulati i quattro titoli di questo studio, sono ripresi di seguito.

Sezione I: La Non-violenza

Jean Marie Muller – Lanza del Vasto

Jean Marie Muller è presentato sulla quarta di copertina di *un suo libro*<sup>3203</sup> apparso un anno prima della pubblicazione del presente lavoro, come il personaggio pubblico che ha assunto la guida del movimento non-violento in Francia. Non si può negare che quest'uomo, nato nel 1939, si sia intensamente impegnato al servizio della non-violenza attraverso innumerevoli azioni pubbliche e scritti. Ricordiamo, ad esempio, il suo processo pubblico ad Orléans per aver restituito nel '69 il libretto militare come ufficiale di riserva in compagnia di due preti. In occasione del processo testimoniò in sua difesa addirittura il vescovo di Orléans, Mons. Riobe. Degna di menzione è stata anche la sua partecipazione, insieme al Generale Jacques de Bollardière e Jean-Jacques Servan-Schreiber, nel giugno del '72, ad una campagna di protesta contro i test nucleari francesi nel Pacifico, in occasione della quale si recarono a bordo del veliero Fri fino all'epicentro dell'esplosione. Segnaliamo, infine, il suo digiuno di quindici giorni contro le consegne di armi dalla Francia al

---

3203 Jean Marie Muller, *Le Défi de la non-violence*, Éditions du Cerf, Parigi, 1976.

Brasile nel giugno del '70, nonché il suo contributo alla lotta di contadini e pastori del Larzac contro l'estensione della famigerata base militare.

Già professore di filosofia, Jean Marie Muller diede le dimissioni dal suo incarico per rendersi disponibile ad un lavoro di informazione e coordinamento, indispensabile perché si diffondessero le tesi della non-violenza in Francia. Era nel 1977 uno degli animatori, nonché tra i fondatori, del Movimento per un'Alternativa Non violenta (MAN), nato nel novembre del '74 come federazione nazionale di gruppi non-violenti che si ispirano al socialismo autogestionario ottocentesco. Le sue opere costituivano a fine anni '70 il principale sforzo di riflessione intrapreso in Francia sulla non-violenza, insieme a quelli di Lanza del Vasto e di pochi altri liberi pensatori più anziani.

Sotto-sezione I: Il Vangelo della Non violenza

I. Presentazione

Il Vangelo della Non violenza è stato il primo celebre libro scritto da Jean Marie Muller<sup>3204</sup>. L'opera si rivolge ad un pubblico cristiano, più specificamente cattolico: la Chiesa è, infatti, sotto i riflettori quasi quanto la non-violenza. Dal Vangelo sono estratti gli appelli più incisivi alla non-violenza: il suo comportamento e i suoi insegnamenti nel corso dei secoli vi sono presentati ed è in essa che sono riposte le speranze di centinaia di milioni di persone. Ciò non significa che l'opera di Jean Marie Muller non abbia potuto raggiungere un pubblico più vasto. Anzi, egli intendeva fare di questo scritto un elemento di dialogo con tutti coloro che si mobilitano per costruire una città più giusta e libera. Ciò non significa nemmeno che lo sguardo indirizzato dall'autore alla Chiesa non sia critico. Al contrario, le sue tesi vogliono porsi proprio come un'interpellazione. Sin dall'introduzione, Muller notava che sebbene la Chiesa affermi il dovere di fare la pace, essa ha sempre, da Costantino in poi, sostenuto che per costruire la pace può essere necessario impegnarsi nella guerra. Ciò è in aperta contraddizione con le parole di Gesù, il quale aveva detto: *“Vi lascio la pace, vi do la mia pace, ma non ve la do come ve la dà il mondo”* (Gv, 14:27). Altri mezzi per fare la pace avrebbero dovuto, di conseguenza, essere proposti dalla Chiesa, al posto di tutte le strade violente proposte dal mondo. Questi mezzi nuovi sono le armi della non-violenza. Muller tenta di dimostrare come la non-violenza sia inscritta nel cuore stesso del Vangelo. Il suo lavoro è, quindi, un vero e proprio saggio di 'teologia della non-violenza', dell'impegno temporale del cristiano nella città: è qui, d'altronde, che si troveranno le maggiori situazioni di violenza da combattere.

E' la rigida segmentazione fra redenzione e politica l'oggetto contro cui si scaglia Muller nel primo capitolo. La redenzione è stata spiritualizzata disincarnandola, laddove essa rappresenta una salvezza per tutti, a livello sia personale, sia collettivo. Il peccato ha diviso gli uomini, ne ha impedito l'unità, ma Gesù Cristo è latore di riconciliazione: questa non può concretizzarsi se non laddove gli uomini si incontrano, cioè prevalentemente in città. La redenzione, tuttavia, riguarda anche le realtà politiche e la missione della Chiesa, traducendosi così anche in una missione politica. La Chiesa, tuttavia, non sembra aver adempiuto a questa missione, poiché nello stesso momento in cui annunciava la 'regalità' di Gesù, accettava anche che fosse utilizzata la violenza mortifera per incidere sulle vicende della storia. Nondimeno, nota l'autore, *“se Gesù è veramente il Signore della storia, allora più nessuna 'necessità' dovrebbe obbligarci a fare ricorso alla violenza che terrorizza e uccide gli uomini, mentre diventa possibile agire nella storia appoggiandosi unicamente sulla forza non-violenta dell'Amore e della Verità”*<sup>3205</sup>. Questo spirito di dolcezza è stato da Lui stesso rivelato nel Sermone della Montagna.

---

3204 Jean Marie Muller, *L'évangile de la non-violence*, Fayard, Parigi, 1969.

3205 Ibidem, p. 33.

Jean Marie Muller dimostra, quindi, il fondamento stesso dell'accettazione da parte della Chiesa dell'omicidio: il principio di legittima difesa. Questo principio si impernia sul seguente ragionamento: l'uomo ha diritto a difendersi, quindi ad uccidere per farlo. Ciò rappresenta per l'autore una vera e propria inversione dello spirito, poiché è l'implicita concessione ad incamminarci in una direzione (la violenza) da cui il Vangelo invita invece espressamente ad allontanarsi. Piuttosto che spingere in questa logica, frutto della nostra debolezza, non sarebbe meglio seguire la rotta evangelica? L'umano, secondo l'insegnamento di Gesù Cristo, non ha il diritto di uccidere, né tanto meno di ammazzare per difendersi. Esso invita, anzi, ad amare coloro che ci fanno del male. Amare è accettare di soffrire per loro, rifiutandosi di farli soffrire. Bisogna perciò sostituire al principio di legittima difesa quello che suggerisce di porgere l'altra guancia. *“D'altronde, scrive il nostro autore, la non-violenza non mira solamente alla messa in campo dei mezzi d'azione capaci di risolvere i conflitti senza ricorrere alla violenza assassina; essa mira anche all'elaborazione di un modo di vivere, una maniera di essere in società, dove le relazioni tra le persone siano fondate sulla solidarietà e sulla condivisione fraterna”*<sup>3206</sup>.

In questa prospettiva, conviene rendere giustizia a tutti i poveri e sfruttati. Rendere giustizia nell'amore non significa evitare o condannare situazioni conflittuali. Giustizia e carità devono combinarsi, ancor più se si intende uscire dalla logica della vendetta su cui poggia attualmente l'intero sistema giudiziario contemporaneo. La Chiesa non è in grado di giustificare la pena di morte, né le altre pene infamanti comminate oggi. La Chiesa deve diffondere l'insegnamento del Cristo, dimorarci e farlo vivere: vivere l'amore, giacché è il comandamento unico che il Signore ci ha lasciato, viverlo al punto da porsi degli interrogativi sulle proprie relazioni con lo Stato. Ai Farisei, che cercavano di tendere una trappola a Gesù sull'imposta dovuta a Cesare, fu risposto: *“Rendete a Cesare quel che è di Cesare, a Dio quel che è di Dio”* (Mt, 22:21). Muller trae da questa massima immortale la conclusione per cui non dobbiamo a Cesare ciò che è di Dio, bensì rivoltarci costantemente contro la potenza statale quando ci impedisce di rendere a Dio ciò che Gli appartiene. Questo non riguarda solo l'esercizio del culto, ma anche il servizio d'amore che ci è richiesto. La Chiesa non deve sottomettersi all'autorità statale: essa deve annunciare il Regno di Dio e la Buona Novella. Dovrebbe, in tal senso, sempre ricordare che lo Stato è fatto per l'uomo e viceversa, giacché *“con la Risurrezione di Gesù ha inizio un processo storico che deve portare ad una trasformazione radicale dello Stato, potremmo dire al ‘deperimento dello Stato’”*. Si deduce la pregnanza dell'intuizione anarchica da cui dovrebbero, secondo l'autore, trarre ispirazione la Chiesa e i cristiani intenzionati a denunciare tutte le situazioni di violenza ed ingiustizia che alienano e opprimono l'essere umano.

Questo amore per coloro che sono respinti o abbandonati, stranieri, affamati, prigionieri, solleva delle questioni politiche che aspettano risposte dello stesso ordine. Nel nome del Vangelo, la Chiesa interviene nell'ambito politico in vista della costruzione di una società più umana e giusta. In questa costruzione i Cristiani possono associarsi alle persone che si prefiggono gli stessi principi d'azione, anche se non condividono i medesimi criteri di interpretazione del mondo. La Chiesa non deve, pertanto, immischiarsi negli affari dello Stato, al punto da dominarlo o imporgli una certa politica. Essa dovrebbe preferibilmente denunciare ciò che allontana dalla carità e orientare verso quanto agevola l'apparizione del 'Regno di Dio' fra noi.

Tra le azioni d'amore che i cristiani sentiranno di dover compiere in nome del Vangelo, l'obiezione di coscienza ricopre un posto di rilievo: obiezione di coscienza al servizio militare armato, a tutte le ingiustizie, ai disordini, alle scelte di società che conducono, come o più del servizio militare, alla guerra. Voler vivere l'amore incarnato dei più poveri, dei più infelici, potrebbe anche esigere dai

---

3206 Jean Marie Muller, *L'évangile de la non-violence*, Fayard, Parigi, 1969; p. 15.

Cristiani il ricorso a quel cambiamento radicale delle strutture sociali e politiche che è la rivoluzione, affinché siano riconosciuti e rispettati i diritti degli oppressi. Il povero non deve attendere supinamente la conversione del ricco alla Verità e alla Giustizia, né la concessione, da parte di quest'ultimo, di un qualsivoglia diritto. Egli deve esigere sin da oggi il rispetto ed è possibile che a tal fine opti per mezzi illegali, spezzando le stesse regole che lo soffocano, non essendo altro che l'espressione della volontà dei potenti. Tuttavia, questa rivoluzione dovrà svolgersi nel rispetto dell'avversario che reclama il Vangelo. Solo una rivoluzione non-violenta è adatta ad innescare questo sconvolgimento sociale con esattezza, nel rispetto dell'avversario. Dobbiamo impegnarci nella lotta, ma in nessun modo possiamo rifugiarsi, per rifiutare la rivoluzione, dietro l'alibi che finora la violenza è sempre giunta prima nella rivoluzione. *“Noi siamo tutti responsabili da una parte della situazione d'ingiustizia che ha indotto, molto spesso nella disperazione, a scegliere la rivolta armata, dall'altra dell'ignoranza di una viabile rivoluzione non-violenta”*<sup>3207</sup>.

Se la violenza deve essere percepita *“come la perversione del senso stesso della nostra vita e azione”*<sup>3208</sup>, la bomba atomica rappresenta una delle violenze più caratteristiche del nostro tempo. Essa si regge su di una minaccia e provoca un'immensa paura: entrambe non hanno nulla di evangelico. I Cristiani e la Chiesa devono insorgere contro di essa, contro il suo principio, la sua fabbricazione, il suo utilizzo. Non è con delle esercitazioni alla guerra che dobbiamo dissuadere i nostri nemici a farvi ricorso, bensì con delle prove di pace. Dobbiamo obiettare alla bomba e a tutta la civiltà di cui è il frutto; dobbiamo aspirare ad una società in cui le relazioni umane siano fondate su valori spirituali. Dobbiamo soprattutto costruire un altro tipo di società, in cui la solidarietà rimpiazza la sfiducia, la veracità sostituisca l'astuzia e la duplicità, l'esigenza di ordine prenda il posto dell'efficacia immediata e del rendimento: una società che potrebbe difendersi contro le aggressioni esterne e interne, ma non attraverso la violenza assassina della difesa militare armata. E' più che possibile fondare una difesa civile non-violenta, una difesa popolare efficace: in altri termini, un sistema di autotutela che riscopra la fede nell'umano, la fiducia nei valori della società in cui si sviluppa. Tale difesa farebbe ricorso alla non-cooperazione<sup>3209</sup> sistematica contro l'avversario che adopera la violenza.

Nelle ultime pagine del suo libro, Jean Marie Muller presentava il potenziale legame fra i metodi non-violenti e la lotta di classe. La non-violenza, infatti, consente di perseguire questa lotta per la giustizia in uno spirito di riconciliazione, allo scopo di far cessare gli antagonismi e non di inasprirli: lotta fra classi che non potrebbe concretizzarsi se non in vista di un modello sociale chiaramente definito al quale si aspira.

## II. Comparazione

È possibile comparare su diversi aspetti le tesi sviluppate da Muller ne 'Il Vangelo della Non-violenza' e il pensiero di Lanza, a cui, d'altra parte, Muller rimanda spesso direttamente e indirettamente, citando talvolta anche le opere di due compagni di Shantidas.

Il primo punto in comune è senza dubbio il riferimento esplicito a Dio. La non-violenza è presentata nelle sue origini spirituali: le parole di Gesù sono nettamente delineate e commentate con chiarezza, come pure i libri dell'Antico e nel Nuovo Testamento che sostengono la scelta non-violenta. Malgrado questo riferimento alla Scrittura, Muller, come Lanza, si rivolge anche a lettori non

---

<sup>3207</sup> Jean Marie Muller, *L'évangile de la non-violence*, Fayard, Parigi, 1969; p. 149.

<sup>3208</sup> Ibidem, p. 19.

<sup>3209</sup> Da una prospettiva gandhiana, la non-cooperazione implica il boicottaggio delle scuole pubbliche, la rinuncia a qualsiasi titolo e onorificenza, la rinuncia a impieghi amministrativi e governativi, in special modo come poliziotti o nelle forze armate, il rifiuto a pagare le tasse.

necessariamente Cristiani. *“In fondo – scrive – per dirigersi verso la non-violenza, non si tratta tanto di credere in Dio, quanto di credere nell’uomo”*<sup>3210</sup>. E’ altrettanto necessario avere la fede, cioè credere in qualcosa che non sia immediatamente percepibile, sia essa filosofica o religiosa. Fede in Dio e nell’uomo che Shantidas non dissocia, poiché sono i fondamenti necessari per la non-violenza.

Il secondo punto in comune è la speranza riposta nell’azione della Chiesa. Muller nutre più di Lanza una simile speranza, connessa a tutti i piani della vita individuale e collettiva. Lanza del Vasto espresse la sua personale attesa di una parola audace da parte della Chiesa in occasione del Concilio Vaticano II, in merito alla guerra.

Il terzo punto in comune riguarda la necessità di non limitare la non-violenza alla mera risoluzione dei conflitti. L’uno come l’altro affermano che bisogna spingersi oltre il semplice rifiuto della violenza mortifera. Dobbiamo anche contestare tutta la civiltà che genera la violenza. Il modello sociale che propone Muller è molto vicino a quello difeso dal fondatore dell’Arca. Riprendendo il progetto anarchico, egli vede questa società fondata dal basso verso l’alto sotto la forma di piccole comunità indipendenti, stabilite in un quadro pienamente decentralizzato e che non cercano l’unità se non attraverso una libera federazione. Anche questa è una delle prospettive cruciali dell’opera di Shantidas. Il principio sotteso ad un simile progetto è il seguente: *“è lo Stato che deve sottomettersi alle esigenze della persona e non viceversa. Lo Stato non esiste di per sé e non può assumere come scopo la propria conservazione”*<sup>3211</sup>. Ogni teoria che rende incondizionale la cessione della libertà individuale allo Stato è un’aberrazione. I due autori rigettano evidentemente le tesi del contratto sociale di Jean Jacques Rousseau. La società non dovrebbe essere un meccanismo di cui ciascuno costituisce un ingranaggio. *“La società è una cooperazione”* secondo l’espressione di Berdiaeff, una comunità di uomini liberi e responsabili.

Le nozioni di disciplina, che deve essere volontaria e liberamente abbracciata, e di autorità, che unifica e fa crescere, sono simili nei due autori. Questa sintonia si spiega per il richiamo di entrambi ad un ribaltamento completo delle nostre concezioni in merito alla società e allo Stato, nonché per una visione comune del modello di vita comunitaria: *“in questa stessa prospettiva, una società che si sforza di vivere secondo le esigenze della non-violenza può essere solo una società povera, che ha come ideale non l’accumulazione delle ricchezze, ma la semplificazione a oltranza dei propri bisogni. Ciò implica prima di tutto ritrovare, in una forma o nell’altra, uno stile di vita comunitario”*<sup>3212</sup>. Un struttura statale fortemente decentralizzata è per Muller la migliore garanzia contro un potere dittatoriale. Dittatura che non potrà comunque sussistere, venga essa dall’interno o dall’esterno, se i cittadini avranno compreso in quale ‘servitù volontaria’ vivono, per riprendere i termini di La Boetie, e che genere di ‘disobbedienza civile’ devono costantemente opporre al governo.

Su numerosi altri punti si palesa un accordo fra i due autori. Rileviamo in modo semplicemente enumerativo:

- il ruolo del peccato originale nella vita sociale e politica;
- l’avvicinarsi della storia, inconcepibile senza Dio.

*“Ma se attraverso il mistero dell’Incarnazione abbiamo rilevato la presenza di Dio al cuore stesso della storia concreta umana, noi non possiamo più spiegare e comprendere quest’ultima facendo ricorso solo alle leggi dell’economia o della politica. Soprattutto, non possiamo più agire nella*

---

3210 Jean Marie Muller, *L’évangile de la non-violence*, Fayard, Parigi, 1969; p. 20.

3211 Jean Marie Muller, *L’évangile de la non-violence*, Fayard, Parigi, 1969; p. 105.

3212 Ibidem, p. 177.

storia unicamente secondo le esigenze di 'realismo politico', la cui logica ed efficacia è rimessa in questione"<sup>3213</sup>. Questa frase si ritrova scritta in maniera simile da Lanza del Vasto e Jacques Ellul.

- la solidarietà con l'umanità anche nelle conseguenze del peccato. Tale solidarietà non è da confondere con la complicità. In tal modo "gli obiettori di coscienza non si sottrarrebbero alle loro obbligazioni né alle loro responsabilità in quanto cittadini; con questo gesto si mette in causa un'intera visione di essere in società, a testimonianza del fatto che è possibile concepire altrimenti la propria esistenza e assumere in un modo diverso il proprio destino storico, senza la necessità di ricorrere a mezzi violenti ed efferati"<sup>3214</sup>.

- l'idea per cui la rivoluzione cristiana non è fallita, ma non è stata tentata fino in fondo. La legge d'amore insegnata da Gesù è stata ben presto trasgredita, finché Gandhi l'ha vissuta in maniera significativa e pubblica su tutti i piani dell'esistenza.

- l'importanza delle qualità guerriere.

- l'obbligo di cambiare le strutture politiche nel proprio paese d'origine prima di volerle combattere altrove: "Non conviene predicare la rivoluzione agli altri o andarla a fare da loro. Bisogna farla da sé a casa propria"<sup>3215</sup>.

- l'efficacia della non-violenza pubblica: coloro che vi ricorrono non sono dei santi, ma dovrebbero quanto meno essere sufficientemente numerosi e fiduciosi nell'impegno. Ciò non può essere altro che il risultato di un processo di educazione.

- infine, una visione globale della società in vista della quale si lotta e che si spera di costruire. Essa determina per i due autori un invito all'azione.

"L'individuo non può giustificare le sue scelte se non in riferimento ad una visione globale dell'umano, del mondo e della storia, indipendentemente dalla sua ideologia e religione"<sup>3216</sup>.

La sola differenza che si può notare fra questa prima opera di Jean Marie Muller e quelle di Shantidas concerne l'importanza accordata dal primo alla redenzione nel mondo in Gesù Cristo: certezza di fede che esiste fortemente anche in Lanza, ma che questi non sviluppa allo stesso modo. Secondo Muller, poiché tutto è stato riscattato dal Cristo, non esistono più ambiti in cui non sia possibile impegnare i nostri passi e dare un contributo. La politica diventa, così, di nuovo accessibile. Lanza del Vasto ha insistito maggiormente sulla nozione di conversione, richiesta individualmente e collettivamente, affinché il Regno dei Cieli possa finalmente essere vissuto qui, grazie all'Incarnazione e alla Redenzione di Gesù. Si osserva che la differenza è articolata: il pensiero dei due autori è complementare, ma non in contraddizione. L'origine della non-violenza e la prospettiva di società futura appaiono simili. L'insistenza dimostrata da ciascun autore sullo sviluppo di tale particolare aspetto della non-violenza e sul ruolo della Chiesa è più una ricchezza vantaggiosa per tutti che un fattore di divisione: se fosse tale inficierebbe la credibilità della non-violenza.

Sotto-sezione II: Strategia dell'Azione Non-violenta

I. Presentazione

Quest'opera è stata pubblicata da Jean Marie Muller nel 1972, ovvero tre anni dopo il primo libro. Il soggetto trattato, la non-violenza, resta il medesimo, eppure la maniera di affrontarlo è sensibilmente diversa.

---

3213 Ibidem, p. 33.

3214 Ibidem, p. 139.

3215 Jean Marie Muller, *L'évangile de la non-violence*, Fayard, Parigi, 1969; p. 160.

3216 Ibidem, p. 118.

La prima constatazione è che, a differenza della violenza, la non-violenza non occupa alcun posto nella nostra storia, né nel nostro pensiero occidentale dominante. Ciò dipende parzialmente da almeno due difetti caratteristici del ragionamento di quanti condannano la violenza:

- un eccesso di semplicismo, che ignora la complessità della violenza, come troppo spesso accade in seno al pacifismo;
- una confusione di idee a causa della quale, per restare in contatto con la realtà, viene totalmente a mancare l'analisi.

Il libro di Jean Marie Muller vuole essere uno studio scientifico basato sul metodo sperimentale: intende al contempo conoscere i fatti significativi della non-violenza ed esaminarne le leggi generali falsificabili. “*E’ nostro dovere – scrive – elaborare questa teoria*”<sup>3217</sup>. Fino ad oggi, nota Muller, la non-violenza è apparsa in un intimo legame con la morale, il che può essere fonte di confusione. Conviene precisare chiaramente questo nesso: la non-violenza non è una spiritualità della sofferenza, anche se il martire ne è l’espressione più alta. Essa è, piuttosto, una strategia della resistenza che può prevedere l’accettazione della sofferenza, ma “*lottando per la giustizia e non rassegnandosi all’ingiustizia*”<sup>3218</sup>.

Il non-violento non è solo un essere morale nel senso restrittivo del termine, poiché in tal caso si condannerebbe a rinchiudersi nella sua coscienza soggettiva senza poter agire sulla storia. Il non-violento parte da considerazioni morali, giacché è la morale che giudica la politica nei fini e nei mezzi, ma deve ricercare nella sua azione, del tutto politica, una certa efficacia: vale a dire un’efficacia che dia il suo pieno significato all’essere umano. Questo significato insiste al contempo su fini concreti da integrare in una strategia globale, al fine di non peccare per mancanza di realismo, come ad esempio invocare fini di pace e di giustizia senza un contenuto concreto, al fine di non sopravvalutare l’importanza dei mezzi non-violenti, sia quelli da orientare verso una finalità, sia quelli che realizzano sin da oggi, anche parzialmente o virtualmente, il fine proposto. Di questi mezzi abbiamo già attualmente la padronanza, essendo i soli ad assicurarci il controllo della realizzazione dei fini, preferendo il presente al futuro.

Muller insiste sulla necessità di non lasciare che gli ideali d’amore e di verità, senza i quali nessuna speranza sociale è possibile, diventino i soli criteri possibili d’azione politica non-violenta. Per agire nella storia, anche l’efficacia è necessaria. Non bisogna lasciarsi incastrare nel dilemma di scegliere tra mezzi morali inefficaci e mezzi efficaci, ma immorali. Ciò significherebbe disperare dell’umano e del senso della storia. L’azione non-violenta, per non essere una pura testimonianza morale, esige una strategia capace di darle un’efficacia reale. La non-violenza consisterà, in un primo momento dell’azione, in un dialogo volto a convincere l’avversario di un’ingiustizia che sta commettendo. Essa, tuttavia, non si limiterebbe a questo. Muller non crede che il privilegiato rinuncerà ai suoi privilegi quando la verità s’imporrà da sé alla sua intelligenza, poiché “*in realtà gli uomini non sono ragionevoli e, quindi, non è sufficiente proporre loro la ragione perché lo diventino*”<sup>3219</sup>. La non-violenza deve allora diventare una potenza di costrizione reale: la verità non si impone da sé e l’amore non basta, poiché non sono le persone e le loro intenzioni a creare le ingiustizie, ma le situazioni oggettive di potere. Per indurre l’avversario a fare ciò che non vuole, la presa del potere da parte degli oppressi è necessaria: presa del potere significa per Muller assunzione della piena responsabilità del proprio destino.

---

3217 Jean-Marie Muller, *Stratégie de l’action non-violente*, Fayard, Parigi, 1972; p. 35.

3218 Jean-Marie Muller, *Stratégie de l’action non-violente*, Fayard, Parigi, 1972; p. 19.

3219 Jean Marie Muller, *L’évangile de la non-violence*, Fayard, Parigi, 1969; p. 46.

L'azione non-violenta metterà l'avversario in imbarazzo, lo pregiudicherà, lo farà soffrire. In tal modo, il non-violento assume le proprie responsabilità, evitando sempre che l'irreparabile sia commesso, a differenza di ogni azione violenta. La non-violenza assoluta non esiste in questa società colma di violenza e tutti noi siamo in parte complici; per questo è vano invocarla in ogni situazione, soprattutto se giunge ai limiti dell'umana sopportazione. A questo punto, quindi, non è ragionevole affermare che la non-violenza costituisce anche in un certo qual modo una violenza, la miglior forma di violenza? Sì, risponde Muller, il quale non vede nella violenza un vizio, ma una tecnica di azione<sup>3220</sup>. Eppure, questa violenza non rimanda al solito vortice degenerativo: al contrario, sottrae ad essa, come la costrizione nell'educazione, che non è opposta all'amore, ma ne è un'estensione per il bene del bambino. L'analogia fra non-violenza e violenza, pertanto, può essere solo temporanea. In un secondo momento, la specificità dell'azione non-violenta appare molto chiaramente: si tratta precisamente di dire no alla violenza. Essa permette di agire nella storia con un'immaginazione ed una creatività infinitamente accresciute: lungi dal condurre fuori dalla storia, la non-violenza è per Muller il senso stesso della storia<sup>3221</sup>.

Soffermandosi su quella forma di azione non-violenta che è la disobbedienza civile, Jean Marie Muller ricorda che l'oppressione non è possibile se non grazie all'accettazione passiva da parte del grande numero. Tuttavia, ciascuno è responsabile della propria obbedienza alla legge. Se in nome della morale la legge è giudicata con cattiva coscienza, il cittadino deve disobbedire in maniera civile, cioè pubblicamente e accettando le sanzioni previste, poiché critica il fondamento stesso della legge ingiusta. Il cittadino non può rifugiarsi dietro la propria incompetenza, perché ognuno è in grado di giudicare gli orientamenti generali della vita pubblica. Egli non può, inoltre, rifugiarsi né dietro la partecipazione fittizia della scheda elettorale, né dietro la partecipazione eccessiva dell'azione diretta violenta. Non è l'abolizione di qualsiasi legge ad essere richiesta, bensì l'abolizione di quelle regole che violano o ignorano la giustizia. Rifiutando che un movimento non-violento assuma il potere in nome del popolo, il nostro autore propone le tre tappe di un 'programma costruttivo' per la realizzazione di una società non-violenta:

- presa di coscienza dei problemi reali dalla base;
- assunzione di responsabilità;
- gestione del potere.

Si tratta di tre tappe educative consecutive, che non proponeva, secondo Muller, nessuno dei partiti politici attivi in Francia a fine anni '70. *“Analogamente la strategia della non-violenza, piuttosto che mirare ad impadronirsi della direzione dello Stato, al quale non sarà possibile preservarsi se non attraverso l'esercizio costante della repressione, si sforzerà prima di tutto a creare alla base le condizioni richieste per una gestione della società che può essere assunta secondo i principi e i metodi della non-violenza”*<sup>3222</sup>. Il dinamismo rivoluzionario poggia non su azioni non-violente isolate o senza avvenire, ma sulla volontà di cambiare il sistema. Ciò implica almeno tre diversi livelli di mobilitazione:

- la più lontana: l'utopia di una società non-violenta, come fine ultimo e pressoché irrealizzabile;
- il progetto globale di società, formato da proposte concrete e contestualizzate: per esempio il socialismo dal volto umano, per Muller;
- l'obiettivo preciso, limitato e a breve termine.

---

3220 Ibidem, p. 36.

3221 Jean-Marie Muller, *Stratégie de l'action non-violente*, Fayard, Parigi, 1972; p. 63.

3222 Ibidem, p. 87.



A proposito dell'utilità di un'organizzazione che strutturi l'azione collettiva non-violenta, Jean Marie Muller nota come questa non debba rimpiazzare le organizzazioni politiche e sindacali esistenti impegnate in un lavoro costruttivo. Al contrario, dobbiamo parteciparvi parallelamente alla nostra riflessione e al nostro impegno non-violento. A proposito dei maestri della non-violenza, l'aspirazione dell'autore è che il loro ruolo diventi il più limitato possibile, possibile solo se l'insieme dei militanti si impegna di più nell'azione. Jean Marie Muller stila una lista molto completa dei diversi momenti e metodi dell'azione diretta non-violenta: *azione non-violenta che gli oppressi farebbero bene a scegliere nella loro lotta se non vogliono essere costantemente sconfitti, come accade quando si pongono sul terreno della violenza*. L'azione violenta isola la rivoluzione, scrive Muller, poiché *l'avversario dispone di mezzi considerevolmente superiori di ritorsione attraverso i mass-media, facendo perno sull'attaccamento dell'opinione diffusa all'ordine pubblico*. Essa non costringe l'avversario a far fronte compatto per paura contro di essa, né induce i membri dissidenti del movimento non-violento a unirsi ai loro avversari per timore di rappresaglie.

Evitando l'interminabile dialogo tra sordi con avversari che si tacciano reciprocamente di violenza, la non-violenza obbliga lo Stato repressore a legittimare la propria repressione, ottenendo in tal modo una pubblicità importante che può far conoscere le tesi dei non-violenti. Sebbene sia richiesto il più grande rispetto nei confronti delle persone che compongono le forze dell'ordine, il che evita che una sorta di 'razzismo non-violento' nasca a sua volta, l'azione non-violenta può costare numerose vittime o anche fallire, in particolar modo nei regimi di polizia. Questo rischio è accresciuto se un gran numero di partecipanti all'azione contempla la non-violenza solo come un espediente politico. Soltanto il lavoro di informazione a corto e lungo termine permetterà di evitare pericoli troppo grandi, che restano in ogni caso inferiori a quelli generati dalle azioni violente, conservando la vocazione della non-violenza: denunciare e rivelare pubblicamente l'ingiustizia al fine di combatterla.

## II. Comparazione

Esaminiamo ora i punti di intesa e disaccordo tra Lanza del Vasto e Jean Marie Muller sulla base dello studio di questo secondo testo. Notiamo, in primis, che il riferimento a Lanza del Vasto non è più così esplicito in 'Strategie dell'azione non violenta', in cui è citato una volta sola, a differenza de 'Il Vangelo della Non violenza' dove i riferimenti sono assai frequenti.

I possibili punti di convergenza sono:

- l'affermazione comune che la violenza non riguarda solo i criminali, ma esiste una violenza legittima altrettanto pericolosa a cui bisogna opporsi con forza.
- concezioni sensibilmente analoghe riguardano l'eroe e il martire. *"In tutte le tradizioni spirituali, il martire è giustamente onorato come l'espressione della più alta virtù e del più profondo coraggio. Deve essere anche considerato come la manifestazione somma della non-violenza"*<sup>3223</sup>.
- la stessa volontà di combattere sia le azioni violente, sia le situazioni di violenza che le generano. Ciò segue le analisi critiche negative che i due autori hanno avanzato rispetto alla società politica in cui viviamo.
- l'insistenza sulla necessità di contare su fini realizzabili e qualificati (socialismo dal volto umano per Muller, strutture comunitarie non-violente per Lanza) e su mezzi non-violenti efficaci che non siano in contraddizione con i fini proposti. Questi mezzi includono tutte le forme di azione non-violenta presentate da Shantidas, che Muller ha studiato in modo ancor più minuzioso.
- i due autori concordano anche nella critica al sistema rappresentativo e al voto. Entrambi affermano che è necessario fare delle proposte concrete per rimpiazzare quanto è stato denunciato. *"Il tuo no*

---

3223 Jean-Marie Muller, *Stratégie de l'action non-violente*, Fayard, Parigi, 1972; p. 18.

sarà accettabile solo se lo abbini ad un sì per un'altra cosa" amava dire Shantidas. Muller elaborò, a tal proposito, un programma costruttivo<sup>3224</sup>, che, tuttavia, non incluse mai l'esperienza delle comunità non-violente.

- l'accordo concerne anche la necessità di un'informazione, una diffusione e un certo inquadramento delle azioni non-violente. Tali azioni saranno state a lungo preparate, salvo impossibilità: per portarle a termine il ruolo del capo resta ancora determinante.

- secondo entrambi non è necessario convertirsi ad una Via interiore esemplare prima di poter partecipare ad azioni non-violente<sup>3225</sup>, come affermano alcune presentazioni della non-violenza criticate da Muller. *Lanza del Vasto sosteneva che se la ricerca dell'unità interiore permette un impegno più significativo nell'azione, essa non è indispensabile ai fini della manifestazione pubblica.* Al contrario, aggiungeva, la partecipazione ad azioni collettive esteriori può diventare proprio quel lavoro interiore che resta da fare affinché tutto l'essere divenga non-violento<sup>3226</sup>.

- rispetto nei confronti degli avversari e di coloro che lascerebbero il movimento non-violento, in particolare per non trascinarli in una catena di paura che è in sé già una violenza.

Consideriamo ora i punti di divergenza, tanto numerosi, quanto importanti:

- il primo punto di disaccordo riguarda la volontà di Jean Marie Muller di *svincolare la non-violenza dal suo fondamento spirituale, affinché l'individuo non-violento, liberato dai suoi scrupoli morali, possa agire nella storia.* Benché egli accetti un orientamento dell'azione e un vago controllo morale, questa visione laicizzata della non-violenza, sia a livello delle sue fonti, sia sul piano delle sue aspirazioni, non è affatto condivisa dall'autore del 'Commento ai Vangeli'. Anche se l'auspicio di Lanza del Vasto era che la non-violenza si incarni su tutti i piani della vita individuale e collettiva, quindi, anche nella sfera politica, egli non ignorava che essa affonda le sue radici nelle più grandi tradizioni religiose, è stata vissuta ed insegnata dal Cristo e presuppone una fede in Dio e una speranza nell'umanità degli avversari, perché aprano gli occhi alla Verità e, in tal modo, ritornino a Dio. Questa azione nella storia presuppone una certa dose di efficacia, che Shantidas accetta, ricordando però questa frase del suo compagno Jo Pyronnet: "*Non sacrificare neanche la più piccola particella di Verità alla più grande efficacia*".

Diversamente, Jean Marie Muller ha sottoscritto questa frase in relazione alla strategia non-violenta: "*Se anche la logica della strategia non-violenta esige di non rendere colpo su colpo e di rifiutare l'escalation della violenza, essa esige non solo di evitare il secondo schiaffo, ma anche il primo*"<sup>3227</sup>. Ciò implica una padronanza positiva della situazione e dell'azione politica, che dissuada l'avversario dal lanciarsi nel conflitto aperto. Intesa nel senso restrittivo, secondo cui il non-violento dovrebbe sottrarsi all'aggressione, una siffatta frase potrebbe essere condivisa da Lanza. Il non-violento non deve certamente provocare l'aggressione altrui, ma in senso lato questa affermazione non rispecchia esattamente la prescrizione di Gesù "*se ti percuotono sulla guancia destra, porgerai anche la sinistra*" (Mt, 5:39-41). Gesù, infatti, si riferisce all'ipotesi di una violenza fisica già scatenata e, in una simile situazione, ci dice come reagire: reazione non di violenza, ma di amore, che si regge su questa "*legge del Sacrificio istituita dall'inizio per la Redenzione del mondo. Questa legge prevede che l'innocente paghi volontariamente e con amore per il male che gli ignoranti commettono involontariamente, o per meglio dire con una cattiva volontà derivata dalla loro ignoranza*"<sup>3228</sup>.

---

3224 Ibidem, pp. 71 e seguenti.

3225 Ibidem, pp. 85 e seguenti.

3226 Jean-Marie Muller, *Stratégie de l'action non-violente*, Fayard, Parigi, 1972; p. 116.

3227 Ibidem, p. 18.

3228 Lanza del Vasto, *Vinòbâ o il Nuovo Pellegrinaggio*, Jaca Book, Milano, 1980; p. 73.

Jean Marie Muller esamina il momento precedente allo scoppio della violenza fisica e suggerisce di reagire creando un rapporto di forza favorevole ai non-violenti, al punto che l'avversario esita a intraprendere un'azione violenta. Dobbiamo qui domandarci se questo rapporto di forza sia ancora rilevante per la non-violenza. Di che natura è? Poggia sui principi della non-violenza? Sulla fede nell'umanità, sull'amore per il nemico, sulla Verità? E' solo a questo prezzo che potremo verificare come l'estensione del comandamento di Gesù risieda nel solco della prescrizione evangelica. Tuttavia, secondo Muller la non-violenza non può fondarsi, nell'azione, né sull'Amore, né sull'evidenza della Verità. Eppure, Gandhi chiamava la non violenza 'satyagraha', cioè la 'forza della verità' e la imperniava sul comandamento del Cristo di amare i propri nemici, inscritto nel cuore stesso delle più grandi religioni e tradizioni filosofiche. Infatti, il senso che dà Jean Marie Muller all'amore è da distinguere dal comandamento di carità, tendente più verso il sentimento naturale di empatia verso il prossimo. Alle sue domande: *"in che senso si può parlare dell'amore verso i nemici in un conflitto aperto, prova di forza al cuore della quale reali costrizioni sono esercitate? L'Amore non evoca relazioni privilegiate possibili solo nella giustizia e nella concordia?"*<sup>3229</sup>, è possibile rispondere con le parole di Shantidas: *"l'Amore (inteso nel senso di questo grado più alto di carità al quale ci invita il Vangelo), è voler Bene al mio nemico, cioè volerlo liberare dal suo Male"*. Ciò non è naturale e richiede un amore convertito, ovvero liberato dal suo rovescio d'odio.

È solo in vista dell'azione che Jean Marie Muller aspira a questa liberazione dall'oppressore. Nel conflitto è la forza di costrizione a dare impeto all'azione non-violenta, non l'amore. Muller non definisce la non-violenza come la forza della verità, non crede che questa possa imporsi con l'evidenza di una dimostrazione matematica nella coscienza dell'avversario. Bisogna, dunque, ricorrere alla costrizione, poiché, non essendo sensibile all'evidenza della Verità, il nemico non è certamente pronto a rinunciare alla sua situazione privilegiata, anche se essa è opprimente. Lanza assegna da parte sua un'estrema importanza alla Verità. Ricordando che la Verità è Dio, secondo una formula gandhiana a lungo meditata, e che ognuno vi può accedere, egli scriveva: *"la lotta non-violenta non è una battaglia, ma un dibattito. (...) E' la verità che deve imporsi a noi, così come a lui"*<sup>3230</sup>. Ciò prevede una certa durata, poiché l'obiettivo non è che l'altro si arrenda alle nostre ragioni, ma che la sua coscienza si risvegli alla Verità: se una costrizione è necessaria per provocare il dibattito, essa non può essere altro che una costrizione di amore, una forza benefica con cui i non-violenti ammassano *"carboni ardenti sulla testa dei loro nemici"*, secondo la forte espressione di San Paolo (ICor, 12:17-21). Se, quindi, una costrizione fisica o morale deve esercitarsi, nel senso più aggressivo del termine, ciò può avvenire solo verso se stessi, al fine di indurre l'altro alla riflessione: riflessione che, occorre ricordarlo, non può svolgersi se non col tempo. È dunque impossibile giudicare un'azione non-violenta con gli stessi criteri di efficacia e rapidità che si utilizzano negli affari ordinari.

La stessa divergenza riguarda la violenza. Jean Marie Muller, rifiutando di vedere nella non-violenza la forza della Verità, quindi non legando strettamente Amore e non-violenza, arriva logicamente a domandarsi se la non-violenza non sarebbe la miglior forma di violenza. Insiste a più riprese sull'importanza di comprendere bene la differenza tra questa forma particolare di violenza e le altre<sup>3231</sup>. A suo modo di vedere, in effetti, *"la violenza non è un vizio, essa è una tecnica d'azione"*<sup>3232</sup>. Lanza del Vasto non condivide questa concezione della non-violenza, né quella della

---

3229 Jean-Marie Muller, *Stratégie de l'action non-violente*, Fayard, Parigi, 1972; p. 52.

3230 Nouvelles de l'Arche, 9° anno, 1961, p. 114.

3231 Jean-Marie Muller, *Stratégie de l'action non-violente*, Fayard, Parigi, 1972; p. 58.

3232 Ibidem, p. 36.

violenza. Per lui la violenza è una conseguenza diretta del peccato originale, sia essa legale o illegale. Bisogna, quindi, rifiutarla, per evitare di “*entrare nel male e accrescerlo*”<sup>3233</sup>. La violenza non deve essere confusa con la forza, incastonata nel cuore dell’uomo, la quale è un potere d’azione utilizzabile nel senso della giustizia, poiché ‘forza della giustizia’ è ancora uno dei sensi attribuiti alla parola non-violenza.

Infine, non si riscontra un accordo immediato sul modello sociale da costruire. L’Arca e le sue vecchie comunità con decenni di esistenza non possono essere ricondotte a quel che Jean Marie Muller chiama “*l’utopia di una società non-violenta*”, poiché la peculiarità dell’utopia è essere un luogo che non esiste, mentre la società non-violenta dell’Arca esiste. L’Arca non si ricollega nemmeno al “*progetto globale di società*” a cui Muller fa riferimento: un socialismo dal volto umano, per il fatto stesso di restare troppo globale, si occupa di un grande insieme economico e statale, che Shantidas critica severamente.

Notiamo per concludere come quest’ultimo ritenga necessario affermare l’assolutezza del principio della non-violenza, valido in ogni situazione: “*Non ucciderai*”. Anche se la debolezza umana ci obbliga a violare questo principio in situazioni estreme, conviene sempre riaffermarlo. Tuttavia, Muller non lo fa, ritenendo che la non-violenza è relativa tanto nel suo esercizio, quanto nei suoi principi.

Per terminare la lettura di questa seconda opera, si rileva un’interessante evoluzione teorica. La sintonia fra le tesi di Lanza del Vasto e Jean Marie Muller, rintracciata ne ‘Il Vangelo della Non Violenza’, fa posto in ‘Strategia dell’azione non violenta’ ad una divergenza molto significativa sul piano dottrinale. Sta di fatto, comunque, che nell’impegno politico delle azioni dirette non-violente i due autori si siano molto spesso ritrovati a combattere le stesse ingiustizie l’uno accanto all’altro.

Sotto-sezione III: La sfida della non-violenza

L’ultimo libro di Jean Marie Muller, pubblicato nel novembre del ‘76, comprende una serie di proposte raccolte da François-Régis Barbry, lungo l’itinerario seguito dall’autore nel corso della propria vita:

- la sua infanzia, trascorsa in Haute Saone nel pieno della guerra;
- l’età scolare, obbligatoria e ben poco brillante, che giunse sino alla Facoltà di lettere, durante la quale Jean Marie Muller non frequentò quasi mai i corsi impartiti dai suoi professori di filosofia;
- le sue letture: da Cartesio a Bernanos, suo mentore, passando per Emmanuel Mounier, ecc...;
- la sua riflessione in direzione della non-violenza e la decisione di restituire il suo libretto militare, fino al processo di Orléans;
- i suoi incontri con Mons. Riobé, Lanza del Vasto e il Generale de Bollardièrè;
- le sue numerose azioni non-violente: contro gli esperimenti nucleari francesi, contro le vendite di armi, contro l’estensione del campo militare del Larzac, ecc...;
- la sua partecipazione alla creazione del Movimento per un’Alternativa Non-violenta (MAN).

Il contributo di quest’opera alla disamina del pensiero di Jean Marie Muller non è molto rilevante. ‘La sfida della non violenza’ costituisce, piuttosto, una riaffermazione delle tesi già apparse nella seconda e di altre accennate nella prima. Ricordando che la storia ufficiale non ha quasi mai registrato gli episodi di non-violenza, Jean Marie Muller precisa che ciò avviene per un “*formidabile condizionamento*”<sup>3234</sup> in favore della violenza: non è chiaramente un fatto naturale, bensì culturale. Pertanto, è possibile operare una scelta politica diversa, ugualmente necessaria se si vuole che la

---

3233 Lanza del Vasto, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, Parigi, 1959; p. 323.

3234 Jean-Marie Muller, *Le Défi de la non-violence*, Le Cerf, Parigi, 1976; p. 64.

rivoluzione non sia da rifare<sup>3235</sup>. La violenza è chiaramente definita in quest'opera come un'assurdità<sup>3236</sup>, alla quale bisogna sempre “*opporre un 'no' categorico e definitivo*”<sup>3237</sup>. La violenza è ciò che mette in pericolo la dignità dell'uomo. Essa è da distinguere dal conflitto, dall'aggressività, dalla lotta, dalla forza e dalla costrizione, che anzi l'autore considera necessaria nella lotta non-violenta.

Insieme ai suoi amici, egli si situa a sinistra nello scacchiere politico. “*Nella misura in cui la non-violenza denuncia e combatte prima di tutto la violenza del disordine costituito, è del tutto naturale che essa ci orienti in questa direzione. Inoltre, poiché la non-violenza obbliga ad una contestazione radicale della società e preconizza l'azione diretta del qui e ora, senza aspettare che la sinistra giunga al potere – nella nostra strategia diamo alle elezioni il ruolo che spetta loro, ma nessuna importanza viene assegnata all'elettoralismo – per queste due ragioni almeno ci situiamo all'estrema sinistra*”<sup>3238</sup>. Osserviamo qui lo spazio riservato al sistema rappresentativo, al quale Jean Marie Muller intende partecipare pienamente, eventualmente fino ad una candidatura al seggio di deputato<sup>3239</sup>. L'impegno in seno alla sinistra, affermato al livello delle idee, è assunto anche in un lavoro militante all'interno dei partiti e dei sindacati, secondo il principio della doppia appartenenza. “*Non intendiamo sostituirci né ai partiti, né ai sindacati, né alle altre organizzazioni*”<sup>3240</sup>. La rivoluzione, infatti, a suo avviso non può essere realizzata dai soli non-violenti<sup>3241</sup>. Bisogna provare a far prevalere i principi e i metodi non-violenti presso coloro che, come Jean Marie Muller, criticano la società capitalista e la società comunista, volendo un socialismo autogestito. Questo modello, secondo il suo programma costruttivo, ambisce a realizzare la giustizia dinnanzi all'ingiustizia che non smette mai di denunciare: è più che mai necessario avanzare delle controproposte politiche.

Jean Marie Muller, di conseguenza, non crede che sia possibile risolvere i problemi della nostra società moltiplicando i numeri di comunità parallele, che secondo lui trascurano qualsiasi progettazione e strategia politica<sup>3242</sup>. Ciò non vuol dire che non sia necessario creare degli spazi e dei tempi comunitari, al fine di incrinare l'individualismo e aggregare un certo numero di sicurezze indispensabili a un pieno impegno nell'azione non-violenta<sup>3243</sup>. Egli non crede nemmeno al movimento hippie, di cui stima la ricerca di una libertà immediata, ma che gli sembra non aver compreso la necessità della lotta politica, rischiando di marginalizzarsi e rendersi inoffensivo<sup>3244</sup>. I diversi approcci di Jean Marie Muller e di Lanza del Vasto alla non-violenza appaiono evidenti in relazione alla società industriale e nazionale autogestita per la costruzione della quale la presa e la detenzione del potere, anche momentaneamente, sembra al primo necessaria. Ricordando tutto ciò che il movimento non-violento francese, europeo e occidentale, deve a Lanza del Vasto, il primo in Europa a parlare di non-violenza, Muller lo riconosce, comunque, come un precursore, tra l'altro,

---

3235 Ibidem, pp. 75 e seguenti.

3236 Ibidem, p. 138.

3237 Ibidem, p. 94.

3238 Ibidem, p. 74.

3239 Jean-Marie Muller, *Le Défi de la non-violence*, Le Cerf, Parigi, 1976; p. 164.

3240 Ibidem, p. 75.

3241 Ibidem, p. 153.

3242 Ibidem, p. 69.

3243 Ibidem, p. 68.

3244 Ibidem, pp. 70 e seguenti.

nella denuncia di un processo industriale ormai folle, che non ha altro scopo se non il proprio accrescimento, e della società dei consumi. Anche sul piano delle azioni non-violente, Lanza del Vasto si trova, con i suoi compagni, all'origine della lotta contro un certo numero di ingiustizie: gli internamenti arbitrari di persone nordafricane durante la guerra d'Algeria, la follia nucleare, l'estensione del campo militare del Larzac, ecc... Ben inteso, questo riconoscimento dell'opera compiuta da Shantidas non riduce i disaccordi che hanno dimorato a lungo fra le due figure sul piano del pensiero, ma *“anche i miei disaccordi – ha scritto Muller – ci tengo ad esternarli con molta amicizia, direi persino con molta stima e affetto verso di lui, poiché le nostre relazioni sono molto cordiali”*<sup>3245</sup>.

Questa opposizione insiste principalmente su tre punti:

- sul progetto politico: Lanza del Vasto ha realizzato una comunità patriarcale, laddove Muller combatte per il socialismo autogestito<sup>3246</sup>;

- sul metodo attraverso cui realizzare questo progetto, poiché Lanza vive da venticinque anni in una società che testimonia quanto sia possibile trovare della risposte non-violente alle questioni dell'economia, della giustizia, dell'autorità, ecc..., mentre Muller intende condurre una lotta politica contro gruppi d'interesse che difendono i loro privilegi, al fine di portare a termine la rivoluzione, il che presuppone la detenzione del potere: *“Lanza del Vasto dice giustamente che una ‘rivoluzione ben ordinata comincia da se stessi’, ma non sostiene a torto che una ‘rivoluzione ben ordinata’ finisce con la presa e la detenzione del potere politico”*<sup>3247</sup>. Da questo fine e da questi mezzi diversi deriva ovviamente una diversa definizione della non-violenza.

- in merito a tale definizione, la formulazione di Shantidas resta quella presa in prestito anche da Jean Marie Muller: *“mirando a convincere l'avversario e non a sconfiggerlo, la forza messa in campo nell'azione non-violenta è solo la forza della giustizia, dell'amore e della verità”*<sup>3248</sup>. Muller giudica questa dicitura ambigua e pericolosa, senza trovare però un'alternativa valida.

Si deduce facilmente, comunque, come la non-violenza sia una dimostrazione di utilizzo della forza sufficientemente efficace da mirare a smontare l'avversario, ovvero i detentori del potere. *“L'azione non-violenta è, quindi, un'azione di costrizione che ambisce a far cedere l'avversario, senza che questi si sia però convertito”*<sup>3249</sup>. Una questione resta aperta: *se la non-violenza diventa una forza adatta a indurre qualcuno a fare ciò che essi non vogliono fare, e se essa è svincolata dai suoi legami diretti con l'Amore e la Verità, chi può dimostrare che essa non può essere utilizzata al solo scopo di instaurare un'ideologia dominante volta alla Verità?* E' doveroso interrogarci su questo punto.

Rispetto all'esperienza complessiva della non-violenza in Francia, Muller si compiace del fatto che alcuni si sono un po' defilati rispetto alla loro originaria intenzione: *“la loro non-violenza non era più assoluta, cioè astratta; essa era diventata relativa, cioè legata alla realtà”*<sup>3250</sup>. Altri gli sembrano ancora troppo dipendenti da una visione idealista, spirituale, non ancora politica<sup>3251</sup>. Muller li invita all'azione contro le ingiustizie, giacché l'inazione rende complici; tuttavia, ben lungi dall'invitare

---

3245 Ibidem, p. 88.

3246 Ibidem, p. 93.

3247 Jean-Marie Muller, *Le Défi de la non-violence*, Le Cerf, Parigi, 1976; p. 93.

3248 Ibidem, p. 90.

3249 Ibidem, p. 92.

3250 Ibidem, p. 133.

3251 Ibidem, pp. 134 e seguenti.

alla Vita Interiore, egli cerca di fare “*l’apologia dell’azione*”, della vita esteriore, che riteneva la sola via spirituale, in una speranza che “*riguarda oggi e non domani*”.

Questa sorta di ‘teologia dell’azione’ non era condivisa affatto da Lanza del Vasto, il quale insisteva sull’equilibrio da mantenere tra il dentro e il fuori, fra la vita interiore e la vita esteriore. “*L’utopia – scrive invece Muller – deve compiere una funzione creatrice essenziale in ogni sistema rivoluzionario*”<sup>3252</sup>. “*Essa ci mette in cammino e orienta i nostri passi*”<sup>3253</sup>. Essa, pur non essendo da nessuna parte, resterà sempre al di fuori della nostra portata. Muller, che aveva parlato nel suo primo libro della Verità e dell’intuizione anarchica, vi avrebbe associato la concezione utopistica tanto dell’autogestione, quanto della non-violenza<sup>3254</sup>. A una simile funzione creatrice Shantidas non ricorse, tentando invece di dimostrare, nei suoi scritti e con la sua vita personale e in società, che è possibile per l’umano conoscere una vita riconciliata con se stessi e con gli altri: una vita che gusta già le gioie del Regno dei Cieli, senza la necessità di delineare un’utopia che traccerebbe un proposito illusorio dinnanzi agli uomini.

Prima di concludere sulle opere di Jean Marie Muller, presentiamo un punto di convergenza fra lui e Lanza del Vasto, un punto in particolare fra tutti quelli che hanno in comune, a proposito dell’università e dei maestri. Muller scrive: “*temo che non ci siano più maestri capaci di insegnare una saggezza adatta al nostro tempo*” e, più avanti, “*l’università è solo uno delle numerose cinghie di trasmissione che esistono all’interno del ciclo di consumo-produzione in cui siamo imprigionati sin dalla nostra infanzia. E’ prima di tutto contro di essa che gli studenti del maggio ‘68 si sono rivoltati. Essi sono insorti contro un’università di consumo. Non si sono rivoltati contro i loro maestri, ma proprio perché non avevano maestri*”<sup>3255</sup>. Questa tesi era interamente condivisa da Lanza del Vasto in ‘L’homme libre et les anes sauvages’.

## Conclusione

Come conclusione generale di questo lavoro di comparazione degli scritti dei due autori non-violenti, insistiamo ancora una volta sui diversi punti che hanno attraversato l’evoluzione del pensiero di Jean Marie Muller. Esiste, infatti, una distinzione netta da operare fra il primo scritto e le opere successive. “*Se osservo il cammino che ho percorso in questi ultimi anni – scrive -, constato un’evoluzione certa (...). Sono dapprima stato spinto a formulare un giudizio critico radicale sulla violenza. In questo primo periodo, l’elemento etico e quello cristiano erano preponderanti. Poi sono stato indotto, nel prolungare questa condanna, ad analizzare le tipologie di violenza. Ho compreso che i diversi fenomeni di violenza erano collegati fra loro all’interno di un sistema globale che aveva la sua logica e la sua coerenza. Era, quindi, questo sistema che bisognava denunciare e combattere, ricercando un’alternativa politica. In un secondo momento, l’elemento politico è diventato predominante. Penso allora di aver eliminato tutto ciò che poteva aver a che fare con l’idealismo nella mia prima impostazione*”<sup>3256</sup>.

Effettivamente, la prima differenza che appare nettamente fra l’opera iniziale e quelle successive è la scomparsa di qualsiasi riferimento spirituale alla non-violenza, chiaramente espresso ne ‘Il Vangelo della Non violenza’. Tale riferimento spirituale è persino interpretato come pericoloso ne ‘La sfida

---

3252 Ibidem, p. 161.

3253 Ibidem, p. 96.

3254 Ibidem, p. 161.

3255 Jean-Marie Muller, *Le Défi de la non-violence*, Le Cerf, Parigi, 1976; p. 19.

3256 Ibidem, p. 132.

della non-violenza', poiché rischia di rinchiudere quanti vi fanno riferimento in uno schema individualista nella sola prospettiva della salvezza futura. Nella prima prospettiva, ciascuna nuova opera tende a distinguere la non-violenza come forza di costrizione, dalla non-violenza come forza della Verità, della Giustizia e dell'Amore. L'evoluzione conduce infine al modello sociale da promuovere. Il primo libro mostrava l'attaccamento di Muller alla speranza comunitaria: comunità numerose, povere, che riducono i loro bisogni, liberamente confederate. Il secondo libro parlava del socialismo dal volto umano e il terzo di quello autogestito, con una critica molto vivace al progetto comunitario: *"E' grande la tentazione di credere che moltiplicando delle comunità parallele si giungerà ad una soluzione dei problemi della nostra società. Di ciò non sono affatto persuaso"*<sup>3257</sup>.

Proseguendo la citazione riportata nel preambolo a questa conclusione, Muller scrive: *"mi è sembrato chiaro che, per assumerci le nostre responsabilità in un certo evento, non era sufficiente né protestare contro le violenze, né condannare i violenti fondandosi su principi di ordine morale. Bisognava entrare nella comprensione dei meccanismi economici, sociali, politici, culturali e ideologici che generano i diversi tipi di violenza"*<sup>3258</sup>. Questa frase risulta in forte contrasto con quella già citata secondo cui non si può comprendere e agire nella storia riferendosi alle leggi dell'economia o al 'realismo politico', che occorreva reintrodurre Dio, della cui presenza abbiamo fatto discernimento grazie al mistero dell'Incarnazione. Gesù è "il Signore della storia"<sup>3259</sup>. Si aspira, quindi, al 'deperimento dello Stato', considerando derisoria la partecipazione elettorale dei cittadini al potere. In maniera quasi opposta, ne 'La sfida della non violenza', l'autore considera necessaria la presa e la detenzione del potere politico, accettando all'occorrenza una partecipazione alle istituzioni politiche nazionali.

Gli elementi costanti in questi tre libri sono il riferimento, via via più esplicito, alla sinistra, a cui Muller si sente di appartenere, la condanna della violenza, con una certa dose di ambiguità nella seconda opera, ed un'interpellazione della Chiesa e dei Cristiani affinché il loro amore si incarni e si traduca in azione. Per il resto, si comprende la risposta data da Muller a F. R. Barbry, il quale gli domandava: *"Scrivereste oggi 'Il Vangelo della Non violenza' come avete fatto nel 1969?"* - *"Non esattamente! Diciamo che oggi ne sopprimerei due pagine, ne riscriverei diversamente dieci e ne aggiungerei altrettante. Per il resto, dopo un'attenta lettura, sottoscrivo e confermo"*<sup>3260</sup>.

Qualcuno potrebbe dichiarare globalmente contraddittori i due principali libri di Jean-Marie Muller e optare, in riferimento ad un sistema di pensiero, per un progresso nella riflessione dell'autore o per una sua degradazione. Non è nostro compito formulare un simile giudizio, che non ha nulla di scientifico. Limitiamoci a fare una lettura lineare di questi diversi scritti, consapevoli che, pur non essendo perfettamente omogenei fra loro, si rafforzano e si sostengono a vicenda.

## Sezione II: La critica della civiltà tecnocratica

Jacques Ellul – Lanza del Vasto

L'opera scritta da Jacques Ellul è vasta e variegata. Senza considerare i numerosi articoli scritti per riviste e giornali, molte decine di suoi libri possono essere annoverati. Opere di teologia, di storia delle istituzioni e studio sulla nostra civiltà. Nell'insieme di questa riflessione abbiamo scelto di concentrare il nostro esame su due libri di J. Ellul: 'Senza fuoco né luogo' cit. e 'La tecnica o la sfida del secolo' cit.. Entrambe le opere insistono sul problema globale della nostra civiltà cittadina e sul

---

3257 Ibidem, pp. 69 e seguenti.

3258 Ibidem, p. 132.

3259 Jean Marie Muller. *L'évangile de la non-violence*, Fayard, Parigi, 1969; p. 33.

3260 Jean-Marie Muller, *Le Défi de la non-violence*, Le Cerf, Parigi, 1976; pp. 146-147.



motore del suo sviluppo e del suo asservimento: la tecnica. Gli argomenti del loro autore sono prossimi a quelli del fondatore dell'Arca: un'affinità di pensiero unisce effettivamente i due uomini, le cui prospettive si complementano. Il rigore dell'analisi di Ellul sostiene scientificamente l'intuizione profetica di Lanza, mentre questi trae dalla sua vita un esame lucido della nostra società.

Nato a Bordeaux nel 1912, Jacques Ellul, membro della Chiesa Riformata di Francia, direttore della rivista 'Fede e Vita', è stato *professore presso la Facoltà di Diritto, Scienze Sociali e Politiche di Bordeaux*. Presenteremo queste due opere di J. Ellul e le compareremo con l'opera di Lanza del Vasto, cominciando da quella più recente 'Senza fuoco né luogo', pubblicata nel 1976, poi risaliremo indietro nel tempo con 'La tecnica o la sfida del secolo' (pubblicata nel 1954), fino al libro introduttivo 'Presenza al mondo moderno' (pubblicato nel 1948). Quest'ultimo saggio, in particolare, rivelerà l'opzione fondamentale di Jacques Ellul a proposito della scelta della sua ricerca e dei suoi metodi generali di lavoro, permettendoci di comprendere meglio la sua personalità, una volta appreso lo schema del suo pensiero.

Sotto-sezione I: La città

### I. Presentazione

'Sans feu ni lieu' è un importante libro curato da Jacques Ellul, sebbene non sia la sua opera più recente (fu scritto tra il 1947 e il 1951). Ha come sottotitolo: '*Signification biblique de la Grande Ville*'. E' da preannunciare, comunque, che l'autore non vi ha svolto un lavoro da storico o storiografo, bensì da teologo. Egli accettava di assumere il messaggio biblico dell'Antico e del Nuovo Testamento nella sua globalità, pur conscio delle differenze di substrato culturale e di epoca che ne distinguono i diversi libri. Il tema costante della città possiede in effetti un senso distintivo dell'unità del messaggio, veicolato attraverso racconti teologici (che "*concernono Dio e vengono da Dio*"<sup>3261</sup>) a partire da una Rivelazione. Dio è, quindi, di rilevanza primaria nell'opera di questo scrittore cristiano: è la Sua Parola che è sottoposta alla nostra attenzione. "*Ciò che noi possiamo conoscere naturalmente della città, attraverso la storia e la sociologia, o dell'umano nella città, attraverso la psicologia e il romanzo, deve essere legato, coordinato, fortemente annodato insieme, in virtù di questo centro spirituale. Tutto dipende di fatto da questa rivelazione: so che ciò sarà giudicato mostruoso, eppure non c'è alternativa fra questo legame e la sterilità della morte. Come è possibile che i nostri storici e sociologi non sono colpiti dalla loro stessa sterilità?*"<sup>3262</sup>.

Tutti gli episodi biblici concernenti la città hanno una valenza profetica. Essi furono scritti in un'epoca in cui la città non aveva ancora le caratteristiche che conosciamo oggi, ma la Parola di Dio non è influenzata dal tempo: "*A partire da una città non ancora smisurata, lo Spirito Santo fa conoscere all'uomo la realtà di ciò che questi vi intraprende e che relizzerà soltanto secoli più tardi. Lo Spirito Santo consente all'uomo di conoscere la profondità della sua opera e il giudizio divino su di essa*"<sup>3263</sup>. Simili citazioni servono a delineare chiaramente il riferimento di questo studio alla città. L'affinità di pensiero tra Jacques Ellul e Lanza del Vasto è a tal riguardo evidente. L'autore del commento alla Genesi e ai Vangeli, come Ellul, ha ricercato nella Bibbia la risposta ai fondamentali quesiti umani contemporanei, benché su una scala più ampia, affrontando non solo la città, ma tutti gli aspetti della vita individuale e collettiva. Per Shantidas il peccato originale segna tutte le nostre imprese.

Sebbene Ellul non faccia riferimento alla Bibbia nei suoi altri scritti, la prossimità degli insegnamenti dei due pensatori appare netta in questo libro sulla città, senza dubbio la chiave ermeneutica di tutte

---

3261 Jacques Ellul, *Sans feu ni lieu*, Gallimard, Parigi, 1975; p. 24.

3262 Ibidem, p. 215.

3263 Ibidem, p. 78.

le altre opere: esso, pertanto, riveste un'importanza molto speciale. La città è, in effetti, presentata da Jacques Ellul come la grande creazione umana in cui si integrano tutti i suoi altri sforzi: essa è il luogo in cui l'indipendenza della sua umanità si è affermata meglio, la conquista sociale meglio conseguita dal peccato: *“In realtà, ovunque si tratti di un'azione personale dell'uomo nell'ordine della caduta, essa si integra più o meno immediatamente nell'ambito della città”*<sup>3264</sup>. Il nesso fra peccato e città è, quindi, palese per entrambi gli autori.

Un altro aspetto della loro vicinanza è da rilevare nell'idea secondo cui se anche le scienze umane sono talvolta utili, esse non possono darci la piena conoscenza dell'umano, né della città. La rivelazione religiosa è necessaria e bisogna cominciare dal suo insegnamento. I racconti sono allora presi sul serio e arricchiti nei due autori da una riscoperta delle parole grazie alla loro ricchezza etimologica. Egli opera, inoltre, come Lanza del Vasto, un'assimilazione fra i grandi centri urbani menzionati nei libri sacri e le magalopoli moderne. La parola per gli uni vale quanto per gli altri. Si riferisce, ad esempio, a Babilonia: *“Città, più che semplice città, mondo, espressione dell'umano, realizzazione di un'opera irrealizzabile, ripresa indefinitamente con la stessa intenzione e lo stesso successo. Babilonia, Venezia, Parigi, New York, stessa città, una sola Babele in perenne rinascita, eppure sin dall'origine destinata alla rovina”*<sup>3265</sup>.

## II. L'origine della città

L'origine della città è da rintracciarsi nella rivolta contro Dio da parte di un umano maledetto che, pur avendo la possibilità di ritornare al suo creatore, preferisce rinchiudersi nella sua caduta raddoppiandola e trovare in se stesso la propria sicurezza, le sue radici. Si tratta di un'opera di potenza, di un orgoglio smisurato. *Con la città, l'uomo tenta per la prima volta di fare a meno di Dio. Egli tenta di diventare 'come Dio' secondo la promessa di Satana. La cupidigia e la superbia fondano la città umana.* La storia di Caino, confermata dalla vicenda del secondo costruttore, Nimrod, farà nascere la città e con essa la civiltà e la storia. *“Con l'inizio di Caino, con Henoch, abbiamo un punto di partenza solido per tutta la civiltà. Il paradiso diventa una legenda e la creazione un mito. Ora sappiamo a cosa agganciare la nostra storia e i bastioni delle città cananee, sumere o peruviane ci forniscono una conoscenza materiale e piena di sicurezza dell'homo faber. (...) Si può dire che prima di lui, non c'era altro che Dio. Ma Dio è diventato, con l'atto di Caino, inadeguato alla vita, alla volontà, al pensiero umano”*<sup>3266</sup>. Lanza del Vasto propose questa stessa lettura a proposito della storia di Adamo: stesso comportamento fra il primo uomo e il suo discendente, stesso peccato nel suo cuore.

L'accostamento tra città e storia atea è evidente, secondo Ellul, nella ricerca puramente materialista sin dalle origini umane. Vale lo stesso per quello tra città e civiltà: *“Se esaminiamo le civiltà in successione, vediamo che tutte, senza eccezione, non appena il gruppo umano arriva ad un'affermazione specifica della sua esistenza distaccata dalla natura e degli altri gruppi umani, si concretizzano nella città”*<sup>3267</sup>. *“La civiltà si esprime attraverso la città”*<sup>3268</sup>.

Le analisi di Ellul sulla città rappresentano un'analisi significativa della nostra civiltà urbana occidentale. La stessa storia biblica della città non si ferma a Nimrod, ma prosegue nella costruzione di Babele, di Ninive, nella deportazione del popolo ebraico, condannato in schiavitù a costruire delle

---

3264 Ibidem.

3265 Ibidem, p. 50.

3266 Jacques Ellul, *Sans feu ni lieu*, Gallimard, Parigi, 1975; p. 31.

3267 Ibidem, p. 216.

3268 Ibidem, p. 217.

città, e nel suo esodo, durante il quale fu costretto a conquistare delle città, nella costruzione di Gerico o nella scelta di insediarsi a Gerusalemme.

### III. I tratti caratteristici della città

La città basta a se stessa. Qui ogni riferimento a Dio, creatore di ogni cosa, è escluso: *“la nostra città odierna è proprio quel luogo in cui l’uomo può impunemente affermarsi maestro della natura. E’ soltanto in una civiltà urbana che egli ha la possibilità metafisica di dire ‘ho ucciso Dio’”*<sup>3269</sup>. In quanto contro-creazione, la città è il luogo in cui l’umano ha riposto tutte le sue speranze: essa diventa la sua principale creazione. Le altre opere si inscrivono nella prospettiva della città e si compiono in essa.

La città è il luogo del potere. Su di essa si fonda la sicurezza dei costruttori, ma è anche a partire da essa che si conducono le conquiste militari, si sconfiggono gli imperi. *“Civiltà urbana, civiltà di guerra. Conquistatore e costruttore, le due figure sono inseparabili. Uno stesso individuo contiene le due cose in sé: entrambe sono espressione di una volontà di potenza rivolta contro Dio. Le Scritture rivelano a questo proposito un segreto in più sulla città. Il nostro mondo attuale non lo smentisce”*<sup>3270</sup>. *“La guerra è un fenomeno urbano, come la città è un fenomeno militare. Il perfezionamento dell’una implica sempre il perfezionamento dell’altra”*<sup>3271</sup>. Lanza del Vasto non studia precisamente il rapporto tra civiltà e guerra come fa Ellul, ma identifica l’origine di entrambi nel peccato originale.

Spazio della non-comunicazione: è la terza caratteristica della grande città. La storia di Babele (Genesi, 11: 4 e seguenti) è istruttiva a tal proposito. In quanto città costruita per realizzare una verità comune che prescindesse da Dio, essa diventa l’occasione affinché Dio impedisca questo mortale progetto, che priverebbe per sempre l’umano della possibilità di ritornare a Lui. Dio genera scompiglio fra le lingue. *“D’ora in avanti la verità dell’uomo sarà solo parziale e contestata. Essa non può più essere la verità, essa può tutt’al più diventare un idolo”*<sup>3272</sup>.

La perdita della Verità è per Shantidas una delle conseguenze del peccato. Poiché l’uomo tira a sé invece di rendere gloria, finisce per perdere la conoscenza dell’Uno, trovare solo la conoscenza doppia del bene e del male, del vero e del falso: degradazione della riflessione umana. I due autori concordano anche sul commento alla decisione divina: *Dio avrebbe potuto distruggere la città e l’uomo in rivolta, non agisce attraverso una giustizia spietata, ma si accontenta di impedire all’umano di autodistruggersi totalmente*. Lascia, comunque, che il suo atto maturi in tutte le sue possibili conseguenze, salvo giungere all’irrimediabile: stupefacente giustizia divina che l’umano applica a se stesso in piena logica.

Con un passo ulteriore nel regno della distruzione, l’umano arriva, con Gerico, a fare della città un luogo in cui annullarsi ai fini dell’utilità militare, economica ed amministrativa. *“L’uomo al cospetto della città è in presenza di una seduzione così travolgente, che letteralmente non riconosce più se stesso, si sente castrato, spogliato della sua carne e del suo spirito. Così facendo, considera se stesso ragionevole, giacché la seduzione della città è in effetti razionale e non può non obbedire agli imperativi della ragione”*<sup>3273</sup>. *“L’essere umano, corpo e anima, sprofonda così interamente nella città e diventa mercanzia. Il proletariato, la prostituzione sono opere della città e tutti i suoi abitanti*

---

3269 Ibidem, p. 43.

3270 Ibidem, p. 39.

3271 Ibidem, p. 90.

3272 Jacques Ellul, *Sans feu ni lieu*, Gallimard, Parigi, 1975; p. 47.

3273 Ibidem, p. 63.

sono destinati, prima o poi, a diventare proletari o prostitute”<sup>3274</sup>. Questa analisi molto dura fa eco alle riflessioni di Lanza del Vasto sull’umano in città, perso nell’anonimato e nella bruttura: alienazione di ciascuno nel nazionalismo, nello spirito di corpo abilmente riprodotto dal potere.

“La grande città è connessa al denaro”<sup>3275</sup>. E’ questa la quinta constatazione che avanza Jacques Ellul a proposito della città, aggiungendo: “Non è molto utile insistere sull’unità indissolubile tra la città e il lusso, il commercio, l’accumulazione del denaro e lo sviluppo del profitto. E’ ancora un segno della civiltà urbana che le appartiene a titolo esclusivo”<sup>3276</sup>. La città è, quindi, al crocevia tra le sfere politica ed economica, nonché di quella morale. Ancora, però, non ci stupiamo del carattere negativo del suo contributo. “Essa è letteralmente il ricettacolo sociale del peccato (...). Ciò vuol dire che essa spinge il peccato fino al furore, lo vive non come un uomo peccatore, che è succube della colpa e risente della propria miseria e debolezza, o che aspira a liberarsi, ma come una potenza oscura che non può vivere se non in questa impudicizia, precipitandosi con una volontà deliberata verso ciò che rappresenta il suo vero mezzo e spingendo il peccato fino al suo limite nell’orgoglio della sua presunta libertà. Furore d’immoralità, essa induce gli uomini a comunicare con questo sangue corrotto”<sup>3277</sup>.

L’inutilità della città è stata a lungo descritta da Lanza del Vasto, ma è ugualmente denunciata da Ellul. La città è un ambiente parassitario: essa “è morta, fatta di cose morte e per i morti”<sup>3278</sup>. La città non può rinnovarsi da sé, ma ha bisogno incessantemente di apporti nuovi che vengono dall’esterno. Essa è organizzata in maniera tale da captare continuamente, in maniera quasi magica, l’interesse di coloro che vivono nei suoi paraggi. Ciò che essa produce è insignificante rispetto a ciò che consuma. “Sostituisce alla necessità naturale una necessità anti-naturale: perché la città si mantenga, infatti, è necessario il lavoro notturno, l’accumulazione proletaria, l’alcool e la prostituzione, (...) il cerchio di ferro delle ore di lavoro, l’eliminazione del sole e del vento; è, quindi, una menzogna gratuita dire che si può porre a tutto questo rimedio conservando la città”<sup>3279</sup>. Infine, la città è il luogo in cui si baratta una libertà reale per una libertà illusoria ed un’alienazione reale.

#### IV. La rivelazione fondamentale

La rivelazione è cruciale in quanto conduce aldilà della semplice percezione razionale, rivelandoci l’essenza stessa della città. La città è maledetta sin dalle origini, come risultato del rinnegamento umano di Dio. Essa è maledetta, e non i suoi abitanti, se non indirettamente, perché è un essere spirituale rivoltatosi contro Dio. Sull’esempio dello Stato, di cui accettiamo sia animato da uno spirito particolare, la città è una potenza spirituale che trova la sua forza nel principe di ‘questo mondo’, l’angelo decaduto, il signore degli abissi. E’ a causa dello spirito di orgoglio, di cupidigia, di megalomania che la città è colpita da una maledizione. “Si tratta di un fenomeno assolutamente al di fuori della portata umana, su cui fundamentalmente non può nulla”<sup>3280</sup>. La città non è un semplice strumento indeterminato, bensì un miscuglio pressoché indistinguibile di potenza spirituale ed operosità umana: essa possiede una qualità spirituale molto spiccata, un orientamento verso il bene o il male che non dipende affatto dall’uomo.

---

3274 Ibidem, p. 95.

3275 Ibidem, p. 90.

3276 Ibidem.

3277 Ibidem.

3278 Ibidem, p. 218.

3279 Jacques Ellul, *Sans feu ni lieu*, Gallimard, Parigi, 1975; p. 222.

3280 Ibidem, p. 85.

Jacques Ellul rigetta evidentemente l'idea che la città possa essere neutrale. L'uomo non può utilizzare la città a suo piacimento, piuttosto rischia di esserne travolto. *“La sfortuna in questa faccenda è che sappiamo molto bene, già in anticipo, come l'uomo la impiegherà: opera creazione di un umano radicalmente malvagio, che è di per sé malvagia. Quest'opera malvagia sarà utilizzata da quest'uomo radicalmente malvagio! E cos'altro volete che ciò doni se non questa tremenda trama storica di pestilenze, guerre, carestie...”*<sup>3281</sup>. Questi flagelli sono stati denunciati da Lanza del Vasto per ragioni del tutto simili. Tutti i prodotti della scienza del bene e del male, frutto del peccato, si congiungono per una distruzione più spinta della natura umana. Incapace di riformarsi, la città sarà distrutta. Gesù stesso non ebbe che parole di rifiuto e condanna nei confronti della città, il cui spirito di potenza si oppone all'opera di Amore del Signore. Tutta la vita di Gesù si svolse al di fuori del contesto urbano: la sua nascita, la sua azione, la sua morte. Gesù è il fine, la riconciliazione e davanti a lui l'ostacolo securitario, costruito dall'uomo per proteggersi e radicarsi, cade. Gesù libera l'umanità dall'orgoglio della città, dall'alienazione deresponsabilizzante della folla. Un legame unisce la folla alla città e la sospinge verso la medesima distruzione. Questo nesso è il peccato sociale: tutti vi partecipano inconsciamente per il fatto che appartengono al corpo intero in rivolta. Ellul menziona Ninive: *“Ciò che è caratteristico di quest'ordine del male è che nessuno lo crea, eppure si configura. Abbiamo lì una situazione che è eccezionalmente in relazione con la nostra stessa civiltà. Nessuno compie il male, tutti vogliono il bene e per questo il male si commette”*<sup>3282</sup>. Questa analisi era condivisa da Lanza del Vasto, il quale non si stupiva del fatto che i flagelli si sarebbero abbattuti su tutti: la morale non condanna gli abusi, che anzi poggiano sull'opera dei virtuosi.

La città sarà distrutta totalmente, ma la maledizione pronunciata ha già preso inizio. Jacques Ellul la vede nel decalogo esistente tra i progetti, le inquietudini, le cure dell'uomo per la città e le realizzazioni che ne discendono. Malgrado tutti gli sforzi e le ambizioni per rendere l'umano felice in città, i risultati sono deludenti: *“La decadenza arriva a rendere tollerabile la schiavitù: distruzione delle relazioni umane nell'anonimato della grande città; incertezza radicale sul lavoro, disoccupazione (un fenomeno essenzialmente urbano, che si estende come cancrena alla campagna), assoggettamento da parte dell'uomo sull'uomo e sulla natura. Si aggiungono la devastazione e l'incertezza delle guerre moderne: nell'occupazione da parte del nemico è la città a soffrire. La catapecchia è rimpiazzata dal nuovo tugurio dei condomini moderni! Tutti questi sono risultati della buona volontà di individui colpiti dalla maledizione di Dio”*<sup>3283</sup>. Tali constatazioni sembrano confermare il punto di vista di Shantidas, secondo il quale il giudizio di Dio, una volta emesso, è applicato dal peccatore al suo stesso misfatto.

L'insegnamento biblico di Jacques Ellul sulla città risulta, quindi, esigente e realista; destinato non a scoraggiare, bensì a stimolare la riflessione, esso induce a non solidarizzare con l'opera del peccato, per orientarsi invece verso il creatore d'ogni cosa. A questo percorso di conversione siamo tutti invitati: esso non potrebbe avere alcun esito positivo senza una chiamata di Dio ed una volontà divina di riscatto e liberazione. Tutta la storia di Israele e dell'umanità è segnata da questo speranzoso invito di amare il Creatore.

## V. Motivi di speranza

Il primo motivo di speranza osservato da Ellul è l'elezione temporanea della città da parte di Dio in determinate occasioni speciali: è il caso, ad esempio, di quando abbattè il castigo sul popolo eletto

---

3281 Ibidem, p. 256.

3282 Ibidem, p. 112.

3283 Jacques Ellul, *Sans feu ni lieu*, Gallimard, Parigi, 1975; p. 103.

allontanatosi da Lui. Dio lasciò allora che le forze umane utilizzate nella costruzione della città si scatenassero, fino a condurre la sua Chiesa al pentimento e alla salvezza. *“Questo fatto che Dio stesso chiama città, opera esclusiva dell’uomo e potenza spirituale rivolta contro di Lui, al Suo servizio, è l’annuncio di una riconciliazione che verrà”*<sup>3284</sup>.

Il secondo atto misericordioso di Dio sarà l’accettazione di Gerusalemme come città santa. Non perché abbia scelto di insediarsi la Sua dimora, ma perché David, il Suo eletto, ha deciso di farvi trasportare nel tempio l’Arca dell’Alleanza. *“E’ lì il miracolo della sottomissione di Dio all’atto dell’uomo, quando questi è l’eletto di Dio ed è arreso al Suo amore”*<sup>3285</sup>. Gerusalemme, città peccaminosa, non rappresenta a lungo una ‘contro-creazione’, ma Dio, attraverso l’atto di David, si incarna amorosamente, umilmente, proprio nella città costruita contro di lui, ridiventando presente all’opera umana.

*“Siamo qui dinnanzi ad un mistero ed è inutile provare a spiegarlo. In realtà quando l’uomo si impegna nella via titanica della contro-creazione, quando organizza il mondo della morte, quando costruisce con le materie prive di vita, con la pietra, il bitume, l’asfalto, il cemento, la ghisa, l’acciaio, il vetro, l’alluminio, la calce, il mattone, la vita gli resta comunque presente. Quando questa enorme macchina appartenente all’uomo diventa il corpo di una potenza spirituale nuova che si erge con gli altri ribelli contro il Signore della Creazione, ebbene il Signore a quel punto non è soltanto di fronte, ma dentro, e lascia fare. Lascia che si scateni contro di sé la ribellione degli angeli incarnati. Ma Egli è sempre lì, non è mai escluso, presente persino in quest’opera, come dimostra Gerusalemme”*<sup>3286</sup>. Questa elezione, sebbene lasci intatta la maledizione, è l’annuncio di un’adozione, una riconciliazione con la città da parte di Dio. Ellul si spinge oltre, affermando che tale elezione separa l’uomo dalla sua stessa opera, lo spossa. *“Il fatto che Dio scelga la città per esprimervi la presenza delle realtà ultime spoglia l’umano della sovranità sulla sua opera. Questa non è più votata allo stesso fine, né si è più padroni di direzionarla dove vuole, di farla funzionare come si vuole”*<sup>3287</sup>.

L’ultimo motivo di speranza riguarda un atto futuro: la creazione della Gerusalemme celeste. Questo genere di promessa contenuto nei libri santi non significa in alcun modo un ritorno indietro che cancellerebbe la civiltà, negherebbe il progresso, o farebbe ritornare ad uno stato di purezza originario. Al contrario, *“questa età dell’oro si caratterizza per un’accettazione della storia e non per la sua negazione, per un’accettazione dell’esistente e non per il suo rifiuto: abbiamo così un realismo ben caratteristico proprio del pensiero cristiano, che non ha nulla a che fare con l’idealismo greco-latino. Si tratta di una sorta di presa in carico nel mito e nobilitazione dell’opera umana, e non di disprezzo o rifiuto!”*<sup>3288</sup>. Tuttavia, è da notare che questa Gerusalemme celeste non risulta da uno sforzo umano: è intesa, piuttosto, come una riproposizione divina realizzatasi nel nome di Gesù. Il piano che Dio non aveva elaborato si troverà compiuto nel suo Figlio Gesù il Cristo: l’ultimo perdono trascenderà ogni cosa.

VI. Quale deve essere l’atteggiamento degli uomini che credono in Dio nei confronti della città?

Per Jacques Ellul il primo comportamento appropriato dovrebbe essere fermarsi ad ascoltare la Parola che Dio ci offre relativamente alla città: fermarsi e non agire, né cercare una legge che permetta di far fronte in ogni caso alle questioni poste dalle grandi città, bensì ascoltare questa

---

3284 Ibidem, p. 138.

3285 Ibidem, p. 148.

3286 Ibidem, p. 155.

3287 Jacques Ellul, *Sans feu ni lieu*, Gallimard, Parigi, 1975; p. 163.

3288 Ibidem, p. 255.

condanna divina e la promessa di riscatto futuro. Il medesimo esplicito invito è lanciato anche da Lanza del Vasto.

Una volta ricevuto questo ammonimento, cosa deve fare l'urbanizzato? Deve lasciare la città? Deve combatterla? Ritornare ad una civiltà agricola? Ciò costituirebbe una conseguenza logica, giacché la città è stata oggetto di un giudizio severo. Ma Dio non chiede di seguire questa logica del tutto umana. In effetti, il giudizio che Egli ha formulato non ci impone di compierlo, di esserne parte, di aggiungervi qualcosa: non siamo tenuti a sostituirci a Lui. Al contrario, in maniera apparentemente contraddittoria, ci è richiesto di restare in città, di vivere con essa, al fine di agire come testimoni della sua Parola. Questa partecipazione, però, non sarebbe né incondizionata, né totale: non si tratta di un'integrazione. La città resta, comunque, una prigioniera in cui il cristiano è catturato, un luogo di dannazione. Eppure gli viene richiesto di pregare e lottare in favore della città, affinché anche questa contro-creazione sia salvata. *Pregare per la città è liberarsi della potenza spirituale che essa incarna*, poiché si tratta di pregare non per ciò che produce, ma per il suo beneficio. La preghiera auspica che la condanna sia rimossa per un periodo, per intercessione dei portatori della Parola che abitano nella città. Tale lotta spirituale non avverrà senza ferite, perché *se Dio è all'opera nella città, la potenza satanica urbana lo è ugualmente e farà di tutto per distruggere colui che non segue la corrente*. La logica stessa di una simile lotta implica per il cristiano una certa umiliazione, poiché *“dobbiamo incessantemente annunciare la maledizione e il giudizio sulla città. Affermare la sua distruzione in quaranta giorni e, al tempo stesso, pregare Dio che ciò non avvenga, che sia misericordioso, che la preservi e la volga verso la Sua gloria, nel bel mezzo della nostra pochezza e confusione”*<sup>3289</sup>. La speranza in un mondo chiuso a tutto è determinata in anticipo da chi non crede più; non resta, allora, che da attendere fino al momento in cui l'esecuzione del giudizio abbia inizio, finché risuonerà alto il grido: *“Uscite da Babilonia, oh voi, mio popolo”*.

Sarà quando gli angeli sterminatori avranno mano libera che i cristiani, seguiti dal popolo che Dio vorrà, lasceranno la città con una partenza gloriosa: non si tratterà, infatti, di una fuga, ma della marcia trionfale di quanti seguono la volontà di Dio. Secondo Ellul non siamo da subito in grado di lasciare la città in uno slancio di purezza. Al contrario, egli vede nell'invito di Gesù rivolto agli apostoli di percorrere le strade, una conferma della vocazione cristiana a portare la Parola fino al cuore della contro-creazione: da questa ingrata vocazione non c'è da aspettarsi altro se non di essere un giorno o l'altro rigettati come accadde al Cristo stesso.

A questo livello di presentazione del pensiero di Ellul, si potrebbe essere tentati di pensare che esista un antagonismo fra l'impresa alla quale questi ci invita e l'autore de 'I Quattro Flagelli'. Il secondo, riassumendone per grandi linee le tesi, sembra invitarci a lasciare la città per vivere in comunità rurali e patriarcali. Fermarsi a questo sarebbe sminuire e semplificare all'eccesso due pensieri tutto sommato complementari. Lanza del Vasto non preconizza affatto un ritorno a un tempo determinato della storia, egli invita a gustare, nel cuore della nostra società, una vita differente risultato della conversione e fondata sull'unità interiore e la ricerca di un'armonia fra gli uomini e con la natura. L'Arca non è affatto fuori dal mondo, essa si situa, con l'azione non violenta permanente che suppone l'esistenza quotidiana che vi si svolge, semplicemente in contro tendenza rispetto al turbine collettivo a cui conduce la grande città. Impegno particolare, ma partecipazione altrettanto importante di un'altra alla vita degli uomini d'oggi. Un'altra differenza potrebbe essere rilevata tra l'insistenza che mette Jacques Ellul sulla redenzione del mondo e il richiamo alla conversione che sviluppa Lanza del Vasto. Infatti, i due autori approssimano in maniera complementare la stessa verità. Così Ellul affronta dapprima la salvezza e poi in questo libro dal monito al pentimento ci invita anche alla conversione: ricordando la storia di Ninive, la città sintesi della guerra, avvertita da Giona sulla

---

3289 Ibidem, p. 124.

sua imminente distruzione dopo quaranta giorni, il nostro autore ricorda che la distruzione non avrà luogo, poiché questo annuncio è seguito da una conversione dell'intera popolazione e del suo governo. Gli uomini ritornano a Dio senza sapere se egli li perdonerà oppure no. *“Si produce allora un fenomeno straordinario per cui il peccato sociale, opera di nessuno, è cancellato nel momento del pentimento, opera di tutti”*<sup>3290</sup>. La popolazione di Ninive è distanziata dallo spirito della città e la potenza di questo spirito perverso non influisce più. L'uomo si ritrova liberato e Dio può perdonare.

L'autore di 'Pellegrinaggio alle sorgenti' se da un lato ci invita alla conversione, lo fa nella sola prospettiva della redenzione, della salvezza che condurrà ogni cosa alla propria realizzazione. Infine, entrambi gli autori sembrano mettere diversamente l'accento sulla partecipazione alla vita della città. Lanza del Vasto invita al distacco dagli incatenamenti, dai travolgimenti e dagli impedimenti della città, ma lo fa non in uno slancio di purezza o nell'orgogliosa impressione di compiere il giudizio di Dio, senza alcun legame con un autentico intento di conversione, ma più umilmente come una testimonianza ben inserita nella nostra epoca, la quale annuncia che è possibile liberarsi dal determinismo dilagante per vivere una vita più luminosa individualmente e socialmente. Analogamente, Jacques Ellul ritiene che in vista del perdono finale dobbiamo partecipare a tutta la vita urbana degli uomini, alle loro ricerche, alle loro opere, invitandoci a impegnarci conservando una certa distanza, quella dell'umore, che consente di non prendere troppo sul serio ciò che facciamo poiché non è questo che salverà gli uomini della città. Partecipare è bene, quindi, ma con una certa riserva: quella di non essere motivati dallo stesso spirito che anima la città. Ellul va ancora oltre, accettando in alcuni casi persino la partenza anticipata dalla città: *“Eppure noi stessi possiamo essere indotti a lasciare la città, a rompere questa cooperazione, a prendere una posizione di rifiuto ed abbiamo già visto che ciò è biblicamente fondato. Questo si verifica allorché tutte le vie di uscita sono ostruite per la sola destinazione dell'uomo e della sua opera, che è di rendere gloria a Dio. Quando non c'è più alcun mezzo per orientare il lavoro dell'uomo verso questa gloria, quando a Babele non c'è più alcun segno possibile della rivelazione di Dio in Gesù Cristo, allora lì la vita non è più possibile per un cristiano. Deve fuggire e trincerarsi”*<sup>3291</sup>.

Possiamo osservare che i due pensieri sono più complementari che opposti, due approcci diversi, ma conciliabili ad una stessa verità. Due iniziative affrontate entrambe alla stessa realtà della nostra duplice natura corporale e spirituale che ci fa partecipare al contempo e da quaggiù a questo mondo e alle realtà celesti, talvolta dolorosamente e senza che si possa attendere un rimedio definitivo: *“Non c'è alcuna soluzione teorica soddisfacente a questo problema. Non c'è alcuna dimostrazione teologica da poter seguire. La risposta viene dalla vita, giorno per giorno, nel conflitto fra questa necessità e la libertà donata da Dio, tra l'innegabile saggezza del mondo e la follia della croce, che non possiamo mai totalmente vivere”*<sup>3292</sup>.

Sotto-sezione II: La tecnica o la sfida del secolo

Pubblicato nel 1954, 'La tecnica o la sfida del secolo' costituisce uno studio importante, parte di un rigoroso sforzo globale di riflessione sul mondo moderno. Questo libro non è una descrizione delle diverse tecniche, né tanto meno formula un bilancio etico positivo o negativo su di esse. Il libro è un tentativo di *“trascrivere, tradurre, trasmettere, per mezzo di un'analisi globale, una presa di coscienza, al contempo concreta e fondamentale, del fenomeno tecnico nel suo insieme”*<sup>3293</sup>. Presenteremo prima di tutto i punti fondamentali di questa analisi rispetto al nostro tema, insistendo

---

3290 Jacques Ellul, *Sans feu ni lieu*, Gallimard, Parigi, 1975; p. 115.

3291 Jacques Ellul, *Sans feu ni lieu*, Gallimard, Parigi, 1975; p. 261.

3292 Ibidem, p. 77.

3293 Introduzione a: Jacques Ellul, *La Technique, ou l'enjeu du siècle*, Ed. Colin, Parigi, 1954.



cioè in particolar modo su alcune tesi, talvolta latenti, presenti nell'opera di Lanza del Vasto. In seguito, delineremo le affinità e le divergenze fra i due pensieri.

## I. Presentazione

L'opera di Ellul si articola in due sezioni. Una prima parte è dedicata alla scoperta del fenomeno tecnico nella sua globalità attraverso la sua storia e le sue caratteristiche. Una seconda parte intende dimostrare l'influenza determinante della tecnica sull'economia, lo Stato e l'umanità.

### Definizione e storia

E' opportuno sin da subito non assimilare le macchine alla tecnica da esse generata. *“La tecnica include la totalità delle attività umane e non soltanto la sua dimensione produttiva”*<sup>3294</sup>. Tuttavia, la macchina resta sintomatica, giacché è l'idealtipo dell'applicazione tecnica. *“Si tratta di trasformare in macchina tutto ciò che ancora non lo è”*<sup>3295</sup>. Essa è, in effetti, un fattore decisivo: è a causa della macchina che nel XIX° secolo l'uomo ha dovuto vivere in un'atmosfera anti-umana. *“E' vano blaterare contro il capitalismo: non è esso a creare il mondo, è la macchina”*<sup>3296</sup>. Entrando in una società umana armonizzata, essa impone un'immensa ristrutturazione in vista della sua integrazione. La tecnica gioca questo ruolo:

- essa rende la macchina sociale e socievole;
- essa le costruisce un mondo indispensabile, coerente;
- essa adatta l'umano alla macchina;
- infine, essa assorbe l'umano.

*“Il fenomeno tecnico è, dunque, la preoccupazione della stragrande maggioranza degli individui del nostro tempo: ricercare in ogni cosa il metodo in assoluto più efficace ed efficiente”*<sup>3297</sup>. Non esistono più settori privi di tecnica. Nella Grecia antica, la concezione della vita era fatta di equilibrio, armonia, misura, che scanzano la tecnica a causa della sua potenza smisurata. Anche Roma aveva per principio l'utilizzo del minimo di mezzi, nell'introduzione, ad esempio, della tecnica giuridica. Fino al Rinascimento, il cristianesimo pose degli ostacoli alla volontà tecnica, in particolare attraverso il giudizio morale su tutta l'attività umana. Fino alla rivoluzione industriale nascente nel XVIII° secolo, l'umanesimo privilegerà l'umano rispetto ai mezzi: maggiore ostacolo al dischiudersi delle tecniche. Cinque fattori correlati spiegano l'eccezionale esito tecnico conosciuto dalla nostra civiltà, non rintracciata da nessuna altra civiltà precedente:

- una lunghissima maturazione e incubazione tecnica senza scossoni decisivi, prima dell'Illuminismo;
- l'accrescimento demografico;
- la condizione del mezzo economico, che deve essere al contempo stabile e mutevole;
- una plasticità pressoché perfetta della società, malleabile e aperta alla propagazione della tecnica. Questa plasticità è realizzata grazie alla scomparsa dei tabù sociali e dei gruppi naturali. Atomizzazione della società ha voluto dire: *“strappare l'uomo al suo ambiente, alla campagna, alle sue relazioni, alla sua famiglia, per ammassarlo nelle città, che non sono ancora cresciute nella misura necessaria, accumulando migliaia di persone in appartamenti impossibili, luoghi di lavoro insalubri (...); tutto ciò è possibile solo quando l'umano non è altro che un elemento rigorosamente*

---

3294 Ibidem, p. 2.

3295 Ibidem.

3296 Ibidem, p. 3.

3297 Jacques Ellul, *La Technique, ou l'enjeu du siècle*, Ed. Colin, Parigi, 1954; p. 19.

*isolato, quando non c'è più un ambiente naturale, una famiglia, un gruppo che possa resistere alla pressione del potere economico, con la sua seduzione e la sua costrizione*<sup>3298</sup>;

- un'intenzione tecnica chiara che unisce tutte le forze nel perseguimento dell'obiettivo tecnico:

- Dapprima i filosofi e lo Stato;
- Poi la borghesia che percepisce l'enorme profitto che può trarre dalla tecnica;
- Infine, la classe operaia che Marx vede con essa riconciliata: *"l'operaio non è vittima della tecnica, ma dei suoi padroni"*<sup>3299</sup>. Al contrario, annuncia, la tecnica è liberatrice ed apporta un gran numero di benefici.

Caratteristiche della tecnica

Quali erano le caratteristiche della tecnica nelle civiltà precedenti (fino al XVIII secolo)?

- La tecnica non si applicava se non a settori molto limitati e poco numerosi nella società. La vita di gruppo è essenzialmente non tecnica, ma è animata dal piacere di stare insieme. Il lavoro è ridotto allo stretto necessario da un consumo limitato e da un confronto ispirato a principi diversi dai nostri.

- Una grande limitazione dei mezzi tecnici impiegati. L'abilità dell'operaio compensa le carenze dello strumento, che non è specializzato come gli strumenti attuali.

- una tecnica peculiare di un gruppo locale, che non passa alle civiltà vicine.

- una tecnica evolve molto lentamente nel tempo ed ha, di conseguenza, una costante possibilità di adattamento all'individuo che padroneggia questi mezzi.

- la ricerca artigianale e personale si accompagna anche sempre ad una diversificazione irrazionale dei modelli, oggi inconcepibile in quanto la priorità è diventata l'efficacia massima.

- l'uomo conserva per un lungo periodo storico ampie possibilità di scelta. Interi gruppi vivono una ricerca mistica, in una civiltà attiva dove si conserva sempre la possibilità di ritirarsi, conducendo una vita differente dalla maggioranza.

Le caratteristiche nuove della tecnica:

- essa non è più limitata in nulla: si estende a tutti gli ambiti e abbraccia tutte le attività e tutti i paesi, generando un'unità tra civiltà;

- la sua razionalità esclude ogni spontaneità e creazione personale.

Sei altre caratteristiche meritano attenzione.

1) L'automatismo della scelta tecnica:

*"Quando tutto è stato misurato e calcolato, quando il metodo determinato è, dal punto di vista intellettuale, soddisfacente, e dal punto di vista pratico efficiente, più efficiente di tutti gli altri mezzi impiegati fin qui o messi in competizione nello stesso momento, la direzione tecnica sorge da sé"*<sup>3300</sup>.

L'uomo non può più resistere all'efficacia massimale che gli offre la tecnica per tutte le sue azioni. La superiorità del comunismo sul capitalismo sta nel fatto che il profitto non lo ferma nell'adozione totale del progresso tecnico, laddove il capitalismo non cerca l'efficacia massima, ma il massimo profitto. Ciò può andare anche contro il progresso tecnico, per esempio, in attesa dell'ammortamento delle macchine in uso.

Sfortunato in questo scenario è colui che, come i capitalisti, si erge contro il progresso tecnico. Tutto è criticabile, tranne questo dogma. Inoltre, poiché ogni attività tecnica è considerata superiore ad ogni attività non tecnica, tutti i settori della vita saranno retti dalla tecnica; lo stesso Lenin inventa

---

3298 Ibidem, p. 48.

3299 Ibidem, p. 51.

3300 Jacques Ellul, *La Technique, ou l'enjeu du siècle*, Ed. Colin, Parigi, 1954; p. 75.

persino la tecnica politica. Hitler utilizza la tecnica militare. Ciò genera un certo dilemma per i gruppi umani: *“se si decide di accettare la necessità tecnica, allora si vincerà, ma si sarà sottomessi in maniera irrimediabile alla schiavitù tecnica”*<sup>3301</sup>. Ad una potenza tecnica si può opporre solo un'altra potenza tecnica; oppure si decide secondo criteri personali e morali, ma andando incontro al fallimento.

## 2) L'auto-accrecimento

La tecnica è giunta ad un punto tale di evoluzione in cui essa si trasforma e progredisce senza l'intervento decisivo dell'uomo.

- In una certa civiltà il progresso tecnico è irreversibile: ogni scoperta genererà altre realizzazioni in numero infinito.

- Il progresso tecnico tende a concretizzarsi, non secondo una progressione aritmetica, bensì geometrica.

- i problemi generati dalla tecnica non possono essere risolti, se non da nuovi sviluppi tecnici: ad esempio, la tecnica che inquina porta alla nascita di una tecnica che purifica.

*“L'evoluzione delle tecniche diventa allora esclusivamente casuale, essa perde ogni finalità”*<sup>3302</sup>.

Chiave di un mondo chiuso, è la tecnica che assicura il legame fra le molteplici sezioni frammentarie dell'umano.

## 3) L'unicità (o indivisibilità):

Il fenomeno tecnico forma un tutt'uno ed è, quindi, impossibile distinguerne certe manifestazioni, come, ad esempio, scindere gli usi pacifici dell'energia nucleare da quelli militari. Distinzione che è puramente teorica nella misura in cui è per le necessità della guerra che queste ricerche sono state effettuate. L'uso civile è semplicemente una conseguenza della bomba atomica. Non è, quindi, possibile distinguere la tecnica dai suoi abusi. *“La tecnica in se stessa (e non per l'utilizzo che se ne fa, né per delle conseguenze innecessarie) conduce a un certo numero di sofferenze e flagelli, che non possono assolutamente esserne separati, in quanto parte del suo stesso meccanismo”*<sup>3303</sup>. I suoi abusi non sono altro che dei logici risultati. Affermare *“non è la tecnica che è malvagia, ma l'uso che l'uomo ne fa”* è un nonsenso, poiché non esistono possibilità di uso differenti. Solo l'utilizzo tecnico è efficace. *“Infatti, non c'è rigorosamente alcuna differenza fra la tecnica e il suo utilizzo. Formuleremo, quindi, il principio seguente: l'uomo è posto dinnanzi ad una scelta esclusiva. Utilizzare la tecnica secondo le sue regole, oppure non utilizzarla affatto; è impossibile utilizzarla diversamente”*. Distinguere la tecnica dall'uso presuppone un giudizio morale sulla tecnologia, che per essa è inaccettabile, tendendo piuttosto a creare una morale tecnica che le sia favorevole: significherebbe voler assegnarle dei fini laddove essa si evolve in maniera puramente casuale. Ben inteso, si può rigettare una tecnica, ma solo per rispondere ad un nuovo progresso che genererà effetti ancor più disastrosi. Ciò è dovuto all'utilizzo rapido e immediato della nuova tecnica, senza averne anteriormente misurato le ripercussioni. La via d'uscita che si crede di trovare è anch'essa una tecnica sempre più pesante.

## 4) Il travolgimento delle tecniche

Ogni utilizzo della tecnica implica automaticamente e necessariamente l'impiego di altre tecniche complementari sempre più complesse e totalizzanti. Così la modifica meccanica della produzione implica la necessità di organizzare il lavoro, poi, davanti all'accrescimento dei beni prodotti, quella di perfezionare la distribuzione. Lo Stato è chiamato a coordinare tutte queste tecniche, in quanto

---

3301 Ibidem, p. 79.

3302 Ibidem, p. 87.

3303 Jacques Ellul, *La Technique, ou l'enjeu du siècle*, Ed. Colin, Parigi, 1954; p. 97.

esso stesso è sottomesso alla tecnica dell'organizzazione, in attesa che si sviluppino tecniche incaricate di assicurare l'integrazione umana, diventata sempre più ardua dinnanzi alla farraginosità dell'edificio tecnico.

#### 5) L'universalismo tecnico

Dal punto di vista geografico, si può constatare come la tecnica conquisti progressivamente tutti i paesi grazie a due fattori di diffusione: la guerra ed il commercio, rafforzati dalla standardizzazione dei mezzi di comunicazione e dalla loro rapidità, così come dall'emigrazione dei tecnici. Tale estensione universale non è, comunque, scevra da conseguenze: la più radicale è la distruzione di tutte le civiltà non tecniche. *“Si deve considerare ogni cultura come un tutto: la trasformazione di questo elemento per effetto delle tecniche produce scossoni in ogni ambito. Tutti i popoli del mondo vivono oggi in uno smembramento culturale, provocato soprattutto dai conflitti e dalle diatribe interne risultanti dalla tecnica. Inoltre, poiché ogni essere umano incarna il clima culturale in cui vive, i disaccordi, le incoerenze, si ritrovano in ogni personalità”* (Mead). Noi siamo molto male equipaggiati per risponderci. La tecnica è totalitaria: quando essa si prefigge un metodo, tutto deve esserle subordinato. Niente può restare al di fuori di essa: tutto la riguarda, non essendo più una semplice meccanica, ma una civiltà intera.

*“Essa dissocia le categorie cognitive, distrugge i quadri morali, fa esplodere i tabù religiosi, desacralizza le persone e le cose, riduce il corpo sociale ad un ammasso di individui: (...) la tecnica frammenta i gruppi sociali, le comunità e le relazioni umane”*<sup>3304</sup>. La tecnica erige separazioni sempre più rigide laddove c'era associazione e solidarietà. Ciascuno si ritrova rinchiuso nella sua funzione tecnica, in questo universo razionalizzato dove gli uomini non hanno più bisogno di parlarsi per approfittare insieme dei vantaggi della tecnica.

*“La tecnica è ora diventata il legame fra gli umani”*<sup>3305</sup>. Parlare di 'civiltà tecnica' significa ormai che l'umano è un suo oggetto, che *“fa parte della civiltà unicamente ciò che è oggetto di tecnica, che tutto nelle società contemporanee deve servire uno scopo tecnico e quanto non è tecnico viene escluso o ridotto”*<sup>3306</sup>. La tecnica ingloba ogni cosa sia sul piano qualitativo, sia su quello geografico.

#### 6) Autonomia della tecnica

L'autonomia è la condizione stessa dello sviluppo tecnico; essa si manifesta autonoma rispetto all'economia e alla politica, anzi essa stessa condiziona e provoca i cambiamenti sociali, politici, economici. L'autonomia si manifesta anche nei confronti della morale e dei valori spirituali. Rifiutando qualsiasi valutazione della morale tradizionale, la tecnica tende a situarsi al di fuori del bene e del male, non accettando alcun giudizio che non provenga da se stessa. La tecnica vuole essere autonoma rispetto all'umano, giacché questi, con i suoi movimenti imprevedibili, si stanca e falsa i calcoli: finisce per essere un freno al progresso. *“E' necessario che la tecnica prevalga sull'uomo; è per essa questione di vita o di morte. E' indispensabile che la tecnica renda l'uomo un animale tecnico, re degli schiavi tecnici. Non c'è fantasia che tenga dinnanzi a questa necessità, non c'è autonomia umana possibile dinnanzi a quella tecnica. L'uomo deve allora essere lavorato dalle tecniche, sia negativamente (tecniche di conoscenza dell'uomo), sia positivamente (adattamento dell'uomo al quadro tecnico); per far sparire le sbavature che la sua determinazione personale introduce nel disegno perfetto dell'organizzazione”*<sup>3307</sup>.

---

3304 Ibidem, p. 115.

3305 Jacques Ellul, *La Technique, ou l'enjeu du siècle*, Ed. Colin, Parigi, 1954; p. 120.

3306 Ibidem, p. 116.

3307 Ibidem, p. 126.

Nessuno può sottrarsi allo sforzo collettivo, né materialmente (la società tecnica estende la propria impresa su tutto lo spazio, su ciascuno), né spiritualmente (l'uomo non può più scegliere il proprio destino al di fuori della civiltà tecnica). La tecnica ha un peso specifico, *“essa non è una sorta di materia neutra, senza orientamento, senza qualità, senza struttura: essa è una potenza dotata di forza propria. Modifica le volontà che la utilizzano e i fini che le si propongono”*<sup>3308</sup>. La tecnica per la propria autonomia si rivela sacrilega, poiché a causa sua nulla è più misterioso, nulla più è sacro. Essa si impossessa di tutto e lo utilizza, lasciando l'umano spossato, perché in realtà questi non può vivere senza sacro. Essa lo lascia così solo temporaneamente, perché ben presto l'umano comincia ad adorare ciò che distrugge lo spirituale: la tecnica stessa. Essa diventa, allora, la speranza del proletariato o l'elemento familiare al quale ci si dedica con passione, se invece penetra nella classe borghese. Tutti coloro che non condividono questa sacralizzazione provano la cattiva coscienza esperita dagli iconoclasti. *“L'uomo obbedisce e non c'è più vittoria che gli sia propria. Egli non può, d'altronde, accedere a questi apparenti trionfi se non diventando lui stesso l'oggetto della tecnica, prodotto di un accoppiamento con la macchina”*<sup>3309</sup>.

#### Tecnica ed economia

La tecnica è il motore e il fondamento dell'economia: *“ci si sbaglia quando si pone l'economia alla base di tutto il sistema marxista. E' dalla tecnica che dipende tutto il resto”*<sup>3310</sup>. E' essa che induce alla concentrazione delle imprese. In maniera ancor più incisiva, infatti, la tecnica ha trasformato l'economia in macroeconomia, si avvalga essa di strumenti sia di constatazione (statistica, compatibilità, econometria, sondaggi, ecc...), sia d'azione (norme o piani). E', quindi, vano opporre corporativismo e pianificazione, poiché i fini e i mezzi sono identici, malgrado le forme differenti. Questo regime comune si rivela un'economia autoritaria, poiché la tecnica è una realtà contraria al liberalismo, centrato sull'idea di redditività e non sull'efficacia. Infine, la tecnica delinea un'economia antidemocratica, poiché gli uomini non partecipano alla vita economica se non nella misura in cui si sottomettono al gioco tecnico in tutto il suo rigore. *“La tecnica è esattamente il limite della democrazia. Tutto ciò che la tecnica guadagna, la democrazia lo perde”*<sup>3311</sup>. Ciò è facilmente verificabile per l'autore in relazione alla produzione, dove non possono lasciare gli operai eleggere, a prescindere dalle mere esigenze tecniche, i loro ingegneri. Da questa morsa della tecnica sull'economia risulta un cambiamento profondo nell'indole umana. La dominazione borghese del XIX° secolo conduce, infatti, il borghese a considerare tutto in termini di denaro e, per ottenere questo denaro, in termini di lavoro, mentre il proletario vede la propria condizione ancor più minacciata. *“Noi siamo con il proletario in presenza di un uomo privato del suo contenuto umano, della sua sostanza reale e posseduto dalla potenza economica. Egli è alienato non soltanto per il fatto che è al servizio della borghesia, ma perché è estraneo alla condizione umana: sorta di automa pieno di ingranaggi e funzionante con la sola corrente economica”*<sup>3312</sup>.

Per l'uno e per l'altro, il XX° secolo apporta un'estensione all'impresa del sistema. L'uomo non è altro che una macchina di produzione e consumo, che utilizza le ricchezze prodotte al di là dei semplici bisogni ragionevoli. Dovendo essere smaltiti, i bisogni si modificheranno. *“Ha inizio, allora, un estenuante logoramento dell'anima umana, che giungerà alla propaganda, ma che, ridotto*

---

3308 Ibidem, p. 128.

3309 Ibidem, p. 134.

3310 Ibidem, p. 136.

3311 Jacques Ellul, *La Technique, ou l'enjeu du siècle*, Ed. Colin, Parigi, 1954; p. 191.

3312 Ibidem, p. 200.

*alla pubblicità, rimanderà la felicità e il senso della vita al consumo*<sup>3313</sup>. Una tale trasmutazione si compie in un momento dato: *“Quando è diventato egli stesso macchina, ottiene la meravigliosa libertà dell’incoscienza, la libertà della macchina stessa”*<sup>3314</sup>.

#### Tecnica e Stato

Lo Stato si è sempre avvalso di tecniche (militare, finanziaria, amministrativa, ecc...), ma prima del XVIII secolo esse erano limitate nei loro oggetti e nei loro mezzi. Il fenomeno tecnico, quando incontrerà lo Stato, lo trasformerà radicalmente. *“Questa congiuntura tra la tecnica e lo Stato è di gran lunga il fenomeno più importante dal punto di vista politico, sociale e umano della storia contemporanea occidentale e mondiale”*<sup>3315</sup>. Tale incontro è dovuto all’estensione rapida delle tecniche impiegate dai privati a insiemi così vasti che lo Stato può facilmente incorporarle nella propria attività. Diventa, d’altronde, l’unico capace a un certo punto di finanziarle. Il ruolo dello Stato si trasforma.

*“Lo Stato si assume la responsabilità di attività sempre più articolate e vaste, considerandosi l’ordinatore e il precettore di tutta la nazione, di cui assume su di sé la vita. Diventa, così, Stato-nazione”*<sup>3316</sup>. Il tecnico diventa allora preponderante: sullo Stato applicherà i suoi strumenti, trasformandolo in *“una macchina destinata a sfruttare i fondi della nazione”*<sup>3317</sup>. Sono soppresse tutte le barriere ideologiche e morali al progresso tecnico; la forma costituzionale e dottrinale del regime importa ben poco dinnanzi alla logica della tecnica. Lo Stato è guidato dai dati stessi che documentano il problema. *“La tecnica forma una società aristocratica, che presuppone un governo aristocratico. La democrazia in questa società è ormai solo un’apparenza”*<sup>3318</sup>. *Questa sistematica ricerca dell’efficacia condanna il regime parlamentare, a causa del peso e della lentezza dei suoi meccanismi decisionali.* Ciò non si traduce, tuttavia, nell’elaborazione di una teoria opposta dello Stato tecnocratico. In effetti, qualsiasi dottrina politica è diventata inutile rispetto a questo metodo, quando non è invocata come giustificazione a posteriori. Lo Stato diventa totalitario in seguito all’accumulazione delle tecniche nelle sue mani e per la loro modalità di azione. La democrazia finisce per non distinguersi più dallo stato dittatoriale. *“Tutta la superiorità dello Stato dittatoriale viene dal suo impiego massivo delle tecniche. La democrazia non ha scelta: perire o fare uso delle tecniche nello stesso modo del suo avversario. E’ evidente che il secondo termine prevarrà”*<sup>3319</sup>. Nessun freno può più opporsi alla tecnica e poiché, insieme all’opinione pubblica o allo Stato, ha inglobato anche la tecnica, nulla impedisce che l’esigenza di efficacia e redditività immediata si estenda a tutti i settori, fra cui lo sviluppo scientifico. L’attività del ricercatore, quindi, non è più libera: *“lo stato mobilita la totalità dei tecnici e degli intellettuali. Impone a tutti un obiettivo tecnico preciso e limitato. Li induce a specializzarsi sempre di più, restandone l’ordinatore. Esso vieta quelle ricerche che gli sembrano prive di interesse e ne ordina altre che gli sono utili”*<sup>3320</sup>.

#### Tecnica e uomo

---

3313 Ibidem, p. 201.

3314 Ibidem, p. 205.

3315 Ibidem, p. 211.

3316 Ibidem, p. 214.

3317 Ibidem, p. 240.

3318 Jacques Ellul, *La Technique, ou l’enjeu du siècle*, Ed. Colin, Parigi, 1954; p. 249.

3319 Ibidem, p. 261.

3320 Ibidem, p. 256.

Gli uomini sono oggi sottoposti ad una tensione che non avevano mai conosciuto tutti insieme nei secoli passati. *“L’uomo, fatto per lavorare con i suoi muscoli, ogni giorno con tutti i suoi muscoli, ecco che oggi è, come mosca sulla carta adesiva, seduto otto ore in un ufficio, senza muoversi, senza presa sul materiale, in balia delle scartoffie. Un quarto d’ora di esercizio fisico non compensa otto ore di stasi; l’uomo, fatto per respirare il meraviglioso prodotto della fotosintesi clorofilliana, respira un oscuro composto di acido e carbonio. L’uomo, fatto per un ambiente vivente, abita ora un universo lunare composto di pietre, cemento, asfalto, ghisa, vetro, acciaio. Gli alberi si indeboliscono nel mezzo dei volti sterili e ciechi, i cani e i gatti spariscono progressivamente dalla città, insieme ai cavalli. Nell’universo morto non restano che i ratti, le blatte e gli umani”*<sup>3321</sup>. L’uomo è incapace di sopravvivere in tali condizioni: si trova, quindi, costretto a creare artificialmente delle condizioni psicologiche che possano permettergli di non cadere nello scoraggiamento. Le tecniche si volgeranno, quindi, verso lo scopo di ricostituire la totalità dell’uomo. Questo ha perso il contatto con la realtà in seguito alla modificazione dell’ambiente, dello spazio, del tempo e del movimento. E’ diventato sempre più l’uomo delle masse, obbligato ad adattarsi volente o nolente al nuovo organismo sociologico che lo circonda. *“Non è più un uomo in un gruppo, è un elemento del gruppo”*<sup>3322</sup>.

Dinnanzi alle speranze suscitate dalla sistematizzazione delle tecniche umane (liberazione dalla fame e dalla paura, dalla meccanizzazione automatica, ricomposizione nella sua unità, ecc...), Ellul si interroga. E’ per l’uomo che si dispiega tutto questo arsenale, o per soddisfare le esigenze di efficacia e ‘razionalità’ che esige la tecnica? Il nostro autore tenta di dimostrare come quest’ultima risponda precisamente al disegno di rendersi più adatta ad un assorbimento quasi totale dell’essere umano, nell’educazione, nell’orientamento, nello sport, nei divertimenti, nella psicologia, ecc... Ogni tecnica circoscrive un aspetto tale per cui l’intero essere umano si trova aggredito: la convergenza delle diverse tecniche pone la sua stessa essenza in pericolo. *“Questa convergenza crea il totalitarismo dell’operazione. Essa fa sì che, in definitiva, non resti più alcuna dimensione umana indenne, libera, indipendente dalla tecnica”*<sup>3323</sup>.

L’umano è sempre più così indissolubilmente vincolato alla macchina da trasformarsi in individuo dissociato: non potendo più esprimere il suo potere creativo attraverso una tecnica di cui non è che un organo, egli spera di ottenere l’illuminazione grazie ai passatempo; eppure neanche qui troverà ciò che cerca, poiché la tecnica si è impadronita anche del tempo libero, dispiegandovi le sue forme impegnative di divertimento. Una simile umanità si rifugia nell’illusione e nell’incoscienza, sia con l’assorbimento nell’azione politica o sindacale, sia nell’impegno in un’estetica della follia. Come sola possibilità di essere felice gli resterà la via di conformarsi alla massa; il riflesso collettivo, infatti, è indispensabile alla piena efficacia della tecnica.

Procediamo così verso un’integrazione sempre più completa. L’umano, un tempo smembrato dalla tecnica, sarà ricostruito interamente da essa: *“ciò che sembra il più strano fra tutti i processi è questo spazio di restituzione costante e complesso, attraverso cui l’applicazione di una tecnica destinata a liberare l’uomo dalla macchina lo sottomette altrettanto duramente all’apparecchio”*<sup>3324</sup>.

La finalità di questo sforzo tecnico, che molti percepiscono così nettamente solo da un secolo e mezzo, non può essere definita dall’uomo, vittima di un movimento che lo supera; sarà la tecnica

---

3321 Ibidem, pp. 289-290.

3322 Ibidem, p. 302.

3323 Jacques Ellul, *La Technique, ou l'enjeu du siècle*, Ed. Colin, Parigi, 1954; p. 354.

3324 Ibidem, p. 373.

stessa a definirla, con l'ausilio di quei dati cifrati che scartano definitivamente tutta l'ispirazione e la letteratura che sgorgano dal cuore umano.

## II. Comparazione

Lanza del Vasto ha letto 'La tecnica o la sfida del secolo' e se ne è servito per lo sviluppo di alcuni argomenti ne 'I Quattro Flagelli', in cui appaiono molti rimandi all'opera di Ellul. Esiste effettivamente tra i due autori una evidente affinità di prospettiva, risultato di una medesima constatazione. Innanzitutto, entrambi gli autori presentano la macchina come 'l'idealtipo dell'applicazione tecnica'. Generatrice di cambiamenti e speranze, Shantidas vi intravede *l'aspirazione di una società della distrazione seriale*. I due pensatori denunciavano ripetutamente l'illusoria libertà apportata dalla civiltà tecnica, dal mondo dell'artificiale, in opposizione al mondo naturale, distrutto o subordinato. Questa caratteristica ha conseguenze sui piani più ordinari della vita quotidiana, al punto che, ad esempio, l'alimentazione, la circolazione, il riposo ne escono radicalmente trasformati<sup>3325</sup>. I bisogni stessi sono esacerbat: *"l'uomo non è altro che una macchina da produzione e da consumo. Si sottomette per produrre, ma deve esserlo anche per consumare. (...) Se l'umano non ha più bisogni, è doveroso creargliene; ciò che conta, quindi, non è la struttura psichica e mentale dell'uomo, bensì la genesi dei prodotti, di qualunque sorta essi siano, che l'invenzione consente all'economia di mettere in circolazione"*<sup>3326</sup>. La città e i suoi abitanti sono abbondantemente descritti nella loro triste realtà anche nell'opera di Shantidas.

*"Nella nostra società l'uomo prova serenità solo nella condizione gregaria. Non agiscono soltanto i lemmi costanti de 'l'unione fa la forza' o de 'l'oblio del suo destino nella folla', quanto piuttosto l'esatta corrispondenza del pericolo di perdersi con il rimedio di essere securizzati"*<sup>3327</sup>. Proprio lo spirito di corpo, argomenta a lungo Shantidas, è una delle cause della guerra. La tecnica ne è un'altra, nota Ellul: *"il progresso tecnico favorisce la guerra"*<sup>3328</sup>. L'uomo si meraviglia tanto da perdere ogni cognizione dinnanzi ai prodigi compiuti dalla tecnica: *"L'adorazione moderna della tecnica è un derivato dell'ancestrale riverenza umana verso il meraviglioso mistero dell'opera delle sue mani"*<sup>3329</sup>. Questa idea fu sviluppata in maniera identica da Lanza del Vasto ne 'I Quattro Flagelli'<sup>3330</sup>. L'umano non può più, quindi, frapporre una distanza che permetta una riflessione sulla tecnica, né per formulare un giudizio sul suo utilizzo costante. *L'intellettuale non è più libero dallo Stato che ne finanzia la ricerca; quest'ultimo, d'altronde, impiegherà a modo suo i risultati ottenuti*<sup>3331</sup>. La prudenza, che poteva serbare l'individuo autore di una scoperta, non è più esprimibile dallo Stato, in quanto *"le tecniche sono sempre immediatamente impiegate"*<sup>3332</sup>. Così è stato, ad esempio, per la bomba atomica impiegata a Hiroshima: l'arma nucleare non è soltanto destinata alla dissuasione, ma sarà un giorno o l'altro impiegata<sup>3333</sup>. E' lecito chiedersi se questa prudenza può essere esercitata nel contesto attuale. *"Come resistere al denaro, al successo e, ancor di più, alla pubblicità, all'infatuazione del pubblico? Ancora: nella condizione spirituale generale chi vuole che*

---

3325 Ibidem, pp. 294 e seguenti.

3326 Ibidem, p. 201.

3327 Ibidem, p. 370.

3328 Jacques Ellul, *La Technique, ou l'enjeu du siècle*, Ed. Colin, Parigi, 1954; p. 101.

3329 Ibidem, p. 21.

3330 Lanza del Vasto. *I Quattro Flagelli*, SEI, Torino, 1996; pp. 181 e seguenti.

3331 Jacques Ellul, *La Technique, ou l'enjeu du siècle*, Ed. Colin, Parigi, 1954; pp. 279 e seguenti, pp. 283 e seguenti.

3332 Ibidem, p. 8.

3333 Ibidem, p. 92.



*l'applicazione tecnica rappresenti l'ultima parola? Come resistere al desiderio di perseguire le proprie ricerche?». Un tale grigiore del giocatore fu esteso da Shantidas all'intellettuale proiettato nella sua ricerca.*

Il progresso è una speranza mitica in un miglioramento costante delle condizioni di vita nel corso della storia. Lanza del Vasto e Jacques Ellul invitano alla cautela, poiché questa credenza lascia nell'ombra i difetti crescenti della nostra civiltà e tralascia gli aspetti positivi delle altre. Ellul individua un'enorme trasformazione avvenuta tra il 1815 e il 1950, ma si chiede se è possibile parlare di progresso tra il 1250 e il 1950. Il primato della sfera spirituale suppliva in epoca medievale alle mancanze materiali, mentre oggi il primato del materiale dispensa dall'interrogarsi sull'assenza dello spirituale<sup>3334</sup>. “Alcune civiltà hanno vissuto molto più della nostra: esse erano, quindi, pertinenti”<sup>3335</sup>. Lanza del Vasto, dal canto suo, insisteva sul declino di qualsiasi civiltà una volta raggiunto il suo apogeo. Gli sembrava, infatti, pericoloso un tale culto del progresso radicato in una nuova forma di scientismo, considerato una malattia della critica.

La tecnica produce la sua stessa logica di efficacia che imprigiona il ragionamento umano. In un conflitto, diventa necessario utilizzare mezzi tecnici che lo condizionano e lo determinano, pur assicurando l'unica possibilità di vittoria dinnanzi alla tecnica del suo avversario<sup>3336</sup>. Questa logica del tutto umana è stata intitolata da Shantidas ‘legge della storia’: essa spinge ad ottenere il contrario delle proprie aspettative, diventando identici a ciò che si elimina. E’ possibile divincolarsi da questa impresa rifiutando di accettare un dilemma che rinchiude in un difetto di immaginazione e in una privazione di verità. Distaccarsi significa non entrare nella necessità tecnica. In confronto all’esigenza del ‘tutto o niente’ esposta da Ellul<sup>3337</sup>, per Lanza del Vasto l’umano conserva la possibilità di non seguire la corrente comune. Ciò potrà avvenire solo per un’obiezione totale alla società tecnica nelle sue conseguenze militari, politiche, sociali, economiche, ecc...

Poiché “non c’è tecnica possibile se l’uomo è libero”<sup>3338</sup>, qualsiasi sforzo dovrà orientarsi verso la riscoperta della libertà interiore. Dal momento che “la tecnica esige per il proprio sviluppo degli insiemi umani malleabili”<sup>3339</sup>, cioè delle masse e non delle comunità, l’unica possibilità sociale per distaccarsene offerta agli uomini è ritornare ad una vita comunitaria<sup>3340</sup>, condizione, però, che questa stessa vita non sia organizzata in funzione della tecnica, come accade per esempio nel kibbutz<sup>3341</sup>.

E’ significativo, infine, un ultimo punto comune ai due autori, riguardante l’esame critico da essi tentato circa le due tesi del socialismo: quella della *proprietà collettiva dei mezzi di produzione* e quella collaterale dell’*autogestione*. Se la maggioranza degli “operai di una fabbrica decide di sfruttarla in un modo diverso, di non sfruttarla affatto o addirittura di distruggere le macchine, sarà ascoltata? (...) Sarà il popolo a scegliere gli ingegneri?” si chiede provocatoriamente Ellul. Poco dopo risponde che ciò è impossibile, poiché la tecnica renderà puramente formale questo concetto di democrazia nella sua espressione economica e politica. Quanto a Lanza del Vasto, egli non credeva

---

3334 Ibidem, pp. 174 e seguenti.

3335 Ibidem, p. 113.

3336 Ibidem, pp. 79 e 108.

3337 Ibidem, p. 129.

3338 Jacques Ellul, *La Technique, ou l'enjeu du siècle*, Ed. Colin, Parigi, 1954; p. 126.

3339 Ibidem, p. 189.

3340 Ibidem, p. 275.

3341 Ibidem, p. 190.

affatto nella democrazia degli insiemi nazionali. *Come potrebbe sussistere una vera autogestione in unità di produzione che rendono necessario il lavoro parcellizzato?* L'autogestione si concretizza in quel lavoro rurale o artigianale compiuto dall'umano sin dall'inizio dell'opera fino alla sua decorazione: lavoro non frammentario e creativo, praticato insieme ad altre persone conosciute o in collaborazione con altri laboratori che mantengono dimensioni umane. Si tratta essenzialmente di un lavoro comunitario.

La seconda tesi ad essere criticata riguarda la teoria socialista dell'economia. Per i due autori essa resta inapplicata o contraddetta per molti versi nella stessa U.R.S.S. C'è "*persistenza del 'plusvalore' detto capitalista, quindi del profitto, nel regime socialista. Tutto il sistema finanziario sovietico, infatti, è fondato per l'80% sulla differenza tra i salari pagati e il valore prodotto dall'operaio. Questo è precisamente il profitto che il regime socialista pretendeva eliminare*"<sup>3342</sup>. È la teoria del lavoro come misura del valore che Lanza del Vasto denuncia. Anche nei regimi marxisti, infatti, è sempre la moneta a fungere da unità di misura, non il lavoro.

Dopo aver presentato questi punti comuni, resta da esaminare la principale differenza che distingue la disamina sulla tecnica di Ellul dal pensiero di Lanza del Vasto. Essa riguarda essenzialmente l'articolata presentazione della tecnica in tutte le sue dimensioni. Non c'è settore della vita individuale o sociale, non c'è un solo spazio geografico o momento storico che non sia oggetto di una tecnica. Nulla si sottrae all'impresa della tecnica, che resta il fattore essenziale della nostra civiltà. Lanza non ha analizzato in tutta questa ampiezza il fenomeno tecnico o almeno non lo ha fatto in maniera altrettanto esplicita: a suo avviso, tutta la nostra società tende a diventare puramente meccanica. Egli parla della macchina statale e sociale come di una realtà distruttrice da cui svincolarsi, ma non sviscera al pari di Ellul le cause e gli sviluppi di questa meccanizzazione. Giacché la sua opera non è tanto scientifica quanto quella di Ellul, Shantidas propone una gamma di risposte che difficilmente sarebbero potute rientrare nelle intenzioni dell'altro autore.

#### Conclusione

Esiste una stretta parentela tra il pensiero di Lanza del Vasto e quello di Jacques Ellul. Questa affinità si esprime a partire da temi comuni analizzati globalmente in maniera identica. Abbiamo mostrato questo legame a partire da due scritti di Ellul sulla città e sulla tecnica. Sarebbe stato possibile approfondire la comparazione su altri temi quali la rivoluzione, la borghesia o la civiltà occidentale. Ma ciò non sembra necessario, in quanto l'essenziale è stato esposto. Analisi simili conducono a conclusioni simili, anche se alcune differenze non portano gli autori a sovrapporsi. In particolare, le conseguenze tratte non sono le stesse, almeno a prima vista. Le differenze che rileva Ellul tra la sua opera e quella di Lanza appaiono molto bene in un libro scritto nel 1948, *'Presenza nel mondo moderno'*<sup>3343</sup>, opera introduttiva a tutto il suo pensiero<sup>3344</sup>. Sin dalla prima pagina sembra imporsi una scelta differente: "*La Scrittura ci dice che il cristiano è nel mondo e deve restarci*"<sup>3345</sup>. Ellul non accetta il ritiro dal mondo, a meno che non sia temporaneo ed esemplare; esso, infatti, può degenerare in una fuga dinnanzi alle difficoltà del momento, o peggio ancora in una soluzione teorica ideale che rischia di sviare il cristiano dal luogo in cui la sua stessa missione deve concretizzarsi: il mondo. Il cristiano, in effetti, ha un ruolo rivoluzionario da assolvere nella nostra società e che deve

---

3342 Ibidem, p. 222.

3343 Jacques Ellul, *Présence au Monde Moderne. Problèmes de la civilisation post-chrétienne*, Collection du Centre protestant d'études, Roulet, Ginevra, 1948.

3344 Tale differenza è stata rievocata dall'autore in uno scambio epistolare con Bernard Dupont risalente al 7 giugno 1976.

3345 Jacques Ellul, *Présence au Monde Moderne*, Roulet, Ginevra, 1948; p. 7.

perseguire fino alla fine a qualunque costo. Questa vocazione presuppone che non si tenti “*di attenuare l’opposizione tra la fede cristiana, le esigenze della rivelazione e la vita nel mondo con le sue esigenze, i suoi errori e i suoi compromessi*”<sup>3346</sup>. E’ proprio in questa doppia appartenenza che si rintraccia l’aspetto rivoluzionario della sua presenza. Presenza e non necessariamente azione, giacché *la stessa condizione di vita di un uomo può essere, per Ellul, tanto rivoluzionaria quanto un colpo di Stato. “Essere rivoluzionari è portare un giudizio su ciò che è, sui fatti attuali (e per il cristiano questo giudizio si farà alla luce dello Spirito Santo), in nome di una verità che non è ancora (ma che verrà: la ‘parousia’, cioè il ritorno glorioso di Gesù Cristo), ed è farlo assumendo questa verità come la più autentica, più reale del reale che ci circonda; significa, di conseguenza, far intervenire il futuro come una potenza esplosiva nel presente*”<sup>3347</sup>.

Dal momento che questi due elementi sono inseparabili nella vita del cristiano, questi è tenuto a rivolgere uno sguardo molto lucido al mondo, conducendo ad una “*distruzione feroce e appassionata dei miti, degli idoli intellettuali, dei rifiuti incoscienti della realtà, delle dottrine superate e vane (liberalismo, fascismo, comunismo, come esempi in ambito politico)*”<sup>3348</sup>. Questo sguardo lucido deve essere conservato anche rispetto alle riforme, alle soluzioni politiche ed economiche che giudicherà soddisfacenti, poiché tutto è influenzato dal peccato. Bisogna, quindi, aspettarsi una trasformazione radicale e definitiva, una vera liberazione, solo da Dio.

Ellul riassume così: “*Il teorico è al livello del sociologico, la prassi è spirituale e trascendente*”<sup>3349</sup>.

Rispetto a Lanza del Vasto questa presa di posizione implica almeno due differenze:

- la ferma volontà da parte di Ellul di dimorare nel mondo per partecipare alla sua conservazione, ovvero per lottare contro le tendenze suicide di questa civiltà in attesa della ‘parousia’;
- un lavoro sulla nostra società a partire da un’analisi rigorosa (e non attraverso un’intuizione profetica come nel caso di Shantidas).

Non ritorneremo su quanto abbiamo già scritto rispetto alla situazione dell’Ordine dell’Arca in relazione al mondo. Esso è nel mondo, ma va contro corrente, per testimoniare che un’altra vita individuale e collettiva è possibile, nell’attesa del Signore. L’Arca non è una via di fuga in relazione a difficoltà e flagelli, che i compagni, comunque, combattono con i loro impegni privati (la testimonianza della loro vita) e pubblici (le azioni civiche non-violente). Essa non è nemmeno la soluzione definitiva e preconfezionata per rendere l’umano felice, col rischio di dimenticarsi di Dio. Essa è molto più semplicemente una comunità di uomini e donne che desiderano prepararsi insieme alla ‘parousia’ con un’intento di conversione non solo individuale, ma anche collettivo, giacché il peccato del mondo è di natura collettiva.

L’Arca rappresenta altresì una pratica di vita sociale che discende dalla Parola di Gesù Cristo in relazione al Regno dei Cieli. Nel suo Sermone della Montagna, Gesù ha promesso il Regno dei Cieli prima di tutto ai poveri in spirito e ai perseguitati per la giustizia (Mt, 5:3-10). E’ allora possibile per alcuni uomini e alcune donne conoscere anche quaggiù le gioie del Regno. Di questo Regno (che è per Lanza del Vasto un vero e proprio regime politico, ovvero una forma di vita in società), Gesù parla con i termini della vita più semplice. Egli lo compara a un seme, un albero, al lievito nel pane, a un padre di famiglia, a una rete da pesca, ecc..., in una visione del tutto patriarcale e pastorale (artigianale o agricola) della vita nel Regno.

---

3346 Ibidem, p. 18.

3347 Ibidem, p. 64.

3348 Ibidem, p. 156.

3349 Lettera del 7 giugno 1976.

Un'esistenza semplificata non si avvicinerebbe forse a questo Regno? Non si può, al contempo, cercare di scoprire e praticare l'economia, la giustizia, la vita familiare, proprio come in questo Regno sarebbe accessibile ai poveri in spirito e ai bambini, sotto la maestà di Colui che è il solo a poter governare questo Regno? L'Arca rappresenta la fede in questo Regno dei Cieli, concessa all'uomo per conoscere da quaggiù i limiti del suo abbandono a Dio e dell'abbandono di coloro con cui si vive. Implica anche, ben inteso, la conoscenza che questo Regno non sarà totalmente realizzato se non al ritorno di Colui che l'ha annunciato. Ciò che ci è dato su questo piano non è che il segno di una realtà che verrà. Provare a vivere il Regno dei Cieli per Shantidas e i suoi compagni significa fare ritorno alla vita semplice di cui parlano le Scritture: è rinunciare a tutte quelle realizzazioni umane così grandi da indurre ad inginocchiarsi dinnanzi ad esse, finendo per adorarle. E' per questo che le comunità dell'Arca conservano una dimensione umana, le case sono modeste, si dona il surplus della produzione ai bisognosi e al Signore (con la Festa, la poesia, le arti, la preghiera, ecc...), e resta del tempo libero dopo aver soddisfatto i bisogni.

L'Arca è la risposta positiva che Lanza del Vasto oppone all'opera del 'principe di questo mondo': questa città della violenza e della schiavitù, questa civiltà tecnica che disumanizza chiunque. La differenza tra i due su questo punto è, secondo il fondatore dell'Arca<sup>3350</sup>, che Jacques Ellul, pur condannando questa civiltà cittadina inumana, continua a viverci senza proporre soluzioni comunitarie, laddove sia l'Antico sia il Nuovo Testamento fanno riferimento a questo Regno dei Cieli che è già una realtà (ben lontana, comunque, da tutte le visioni utopiche o partigiane che si propongono all'uomo d'oggi), *che il Signore offre come primizie ad alcuni dei suoi figli*. L'Arca vive nella speranza di gustare da subito le gioie di questo Regno.

Possiamo dubitare che l'autore di 'La tecnica o la sfida del secolo' nutra le medesime speranze? Un testo può sollevare un interrogativo, un testo che sembra contraddire la distinzione operata dai due autori fra coloro che restano nel mondo e quanti se ne allontanano, tra la possibilità e l'impossibilità di conoscere da quaggiù una società in parte riconciliata. *"I cristiani devono ricercare uno stile di vita che non li differenzia tanto dagli altri, ma permetta loro di sottrarsi al peso delle strutture, perché non è attaccandosi direttamente ad esse, provando a fare dei cambiamenti spettacolari o volendo ricostruire un mondo integro, che si può giungere ad un risultato, ma il solo attacco efficace contro le strutture è riuscire a liberarsene, arrivare a vivere ai margini di questa società totalitaria, non semplicemente rifiutandola, ma passandola al setaccio. E' possibile che in comunità che assumono uno stile simile germi di una nuova civiltà spuntino"*<sup>3351</sup>. Tentare di creare questo nuovo stile di vita, nato dalla fede e dalla conversione, è l'ambizione, o più precisamente l'appello, la vocazione del fondatore dell'Arca e dei suoi compagni.

Le prospettive sono, quindi, a tal proposito molto vicine, soprattutto se si considera che la ricerca di vita all'Arca non inizia dalla teoria, ma è molto empirica: essa si sostanzia principalmente come testimonianza e non come una soluzione definitiva e valida per tutti. Il pensiero di Ellul, tra l'altro, si spinge ancora più lontano e rivela un'identità pressoché completa con quello di Lanza del Vasto, precisando anzi i dettagli di questa ricerca di uno stile di vita. *"E' tutto l'insieme della vita ad essere chiamato in causa da questa ricerca. Include la maniera di pensare gli eventi politici attuali, così come di praticare l'ospitalità. Riguarda il modo di vestirsi e di nutrirsi, nonché di gestire i propri affari. Insegna anche come essere fedeli alla propria moglie e disponibili verso il prossimo. Indica la posizione da prendere rispetto alle correnti sociali e politiche attuali, nonché le decisioni relative all'impiego personale del proprio tempo"*<sup>3352</sup>. *"Una simile ricerca è necessariamente un atto*

---

3350 Da un'intervista tra Lanza del Vasto e Bernard Dupont alla Borie Noble, realizzata il 1° novembre 1976.

3351 Jacques Ellul, *Présence au Monde Moderne*, Roulet, Ginevra, 1948; p. 76.

3352 Ibidem, p. 195.

*solidale. E' impossibile che un cristiano isolato si impegni su questa via*<sup>3353</sup>. “*La Verità è la perfetta coerenza del dentro e del fuori*” scriveva Lanza del Vasto. Questa coerenza risulta più facile da trovare in comunità. Tra i due pensieri si deduce, quindi, una certa complementarità. Le intuizioni di Shantidas trovano nelle analisi rigorose di Ellul una conferma. D’altro canto, le speranze di vita auspicate per i cristiani, espresse da Ellul, possono trovare un’espressione peculiare, ma già concretizzata, nelle comunità dell’Arca.

Capitolo II: Lanza del Vasto, prodotto o sorgente di una corrente di pensiero?

Qual è il modo migliore per far luce sulla collocazione di Lanza del Vasto nell’ambiente intellettuale a lui contemporaneo? Certamente il suo pensiero non corrisponde esattamente a quello di Jean Marie Muller, né a quello di Jacques Ellul, ma non sarà forse il frutto, il concentrato di un movimento collettivo di riflessione? Possiamo, piuttosto, sostenere e fino a che punto che sia egli stesso l’iniziatore di una corrente di pensiero? Le due ipotesi, dopo tutto, non si escludono.

Sezione I: Lanza del Vasto al crocevia di varie correnti di pensiero

Lanza del Vasto è stato spesso presentato come un pensatore esoterico e ‘induizzante’. Noi abbiamo rifiutato questa presentazione, avvalorando la tesi per cui l’apporto specifico del nostro autore si situa maggiormente sul piano della non-violenza e su quello della critica della nostra civiltà tecnica. Manteniamo questa stessa analisi con cui abbiamo accostato il pensiero di Shantidas a quello di due autori contemporanei. Conviene ora situare il fondatore dell’Arca in rapporto alle correnti rappresentate da Muller ed Ellul. Lasceremo da parte la critica alla civiltà tecnica, benché un gran numero di nomi possa ancora essere citato per chiarire ulteriormente l’opera di Lanza del Vasto, come, ad esempio, un certo Duplessis di cui Shantidas apprezzò gli scritti. Tale critica impregna, in effetti, ciascuna delle correnti che illustreremo. Tutte rigettano, in un modo o nell’altro, una società considerata inumana e in via di dissoluzione. E’ il caso della corrente esoterica e ‘induizzante’, dei movimenti ecologisti e comunitari, come pure della corrente non-violenta, alla quale dedicheremo considerazioni particolari.

I. Le correnti esoteriche e ‘induizzanti’

Quali sarebbero i nessi tra Lanza del Vasto e le cosiddette correnti esoteriche o ‘induizzanti’? Alcuni ne hanno intravisti molti, altri li hanno considerati prolungati. Conviene far luce su questo punto.

Il primo nome che bisogna evidenziare è quello di René Guénon. Costui nacque alla fine del XIX° secolo e morì intorno alla metà del XX° secolo, lasciando un’eredità di scritti estremamente importanti. Egli suscitò un vivo interesse per l’India in Occidente, incoraggiò il ritorno all’esoterismo e, soprattutto, si presentò come analista della crisi di civiltà, tanto evocativa della fine del mondo. Lanza del Vasto scoprì Guénon grazie a diversi suoi amici, entusiasti dal personaggio e dai suoi insegnamenti; eppure, non avrebbe suscitato lo stesso interesse in Shantidas. Serie critiche<sup>3354</sup> in materia religiosa impedivano, in effetti, a Shantidas di aderire a determinate sue tesi. Il pensiero hindu vi era spesso esposto in riformulazioni palesemente false: la reincarnazione era presentata come un’invenzione dei teosofi, mentre in realtà risale a un periodo molto anteriore al Buddha; la fede cristiana era affrontata alcun senso religioso; le fonti non erano, inoltre, mai fornite nel corso dell’esame delle sue principali questioni. Più in generale Lanza del Vasto non credeva all’esoterismo di dominio pubblico, come invece era il caso di René Guénon. Egli sopportava, inoltre, difficilmente le affermazioni magistrali e lo stile pedante dei testi dello studioso francese. Si trovano, comunque,

---

3353 Ibidem, p. 196.

3354 Intervista con Lanza del Vasto alla Borie Noble del 1° novembre 1976.

argomentazioni simili nei due autori, specialmente a proposito dell'obiezione al nostro tempo, in particolare in tre libri: 'La crise du monde moderne'<sup>3355</sup>, 'Autorité spirituelle et pouvoir temporel'<sup>3356</sup> (che Lanza non ha letto), e 'Il regno della quantità e i segni dei tempi'<sup>3357</sup> (che Lanza ha ripreso quasi integralmente). A titolo esemplificativo, riportiamo alcuni estratti di quest'ultimo libro.

Sottolineando la differenza radicale che separa il vero mestiere dall'industria moderna, René Guénon scrive: "Nel lavoro industriale l'operaio non può mettere nulla di sé e si farebbe di tutto per impedirlo semmai ne mostrasse la benché minima velleità. (...) Non sarà lui, ma la macchina a fabbricare in realtà l'oggetto; servo della macchina, l'uomo deve diventare macchina egli stesso"<sup>3358</sup>. Tale trasformazione avviene chiaramente a beneficio della fabbricazione in serie. "Ciò che la gran maggioranza degli uomini attuali celebra come 'progresso', si rivela al contrario una profonda decadenza: non sono altro che gli effetti del movimento di caduta, costantemente accelerato, che trascina l'umanità moderna verso i 'bassifondi' in cui regna la quantità pura"<sup>3359</sup>.

Il secondo nome che citeremo è quello di Gurdjieff: uomo ben poco ordinario, fondatore di gruppi esoterici ancora attualmente fiorenti (in Europa e America Latina) e "sul conto del quale non si saprà mai - come ha scritto Jean Biès - se fu agente dei servizi segreti, precettore del Dalai Lama o autentico maestro spirituale"<sup>3360</sup>. Per un periodo Lanza del Vasto frequentò i suoi gruppi, invitato dai suoi amici Luc Dietrich e René Daumal. Tuttavia, non vi restò a lungo, in primis a causa della volgarità che percepì nel maestro: "il più grande difetto dell'insegnamento di Gurdjieff è Gurdjieff stesso"<sup>3361</sup>. Nondimeno, questi gruppi gli insegnarono qualcosa di significativo: la musica e i movimenti ritmici del corpo; il rimedio alla distrazione: il Ricordo (Rappel); un metodo di pedagogia capace di scuotere dal torpore francesi increduli. "Ma di risvegliarli a cosa?" si sarebbe domandato Lanza lasciò il circolo di Gurdjieff anche perché non trovò risposta a tale quesito: "le domande più importanti restavano irrisolte. La guerra e la pace? Nulla. La rivoluzione, la miseria, la schiavitù dei popoli? Nulla. La giustizia, la carità, la non violenza? Nulla. Dio? Nulla. Questo insegnamento si pretendeva 'tradizionale'. Eppure, in tutta evidenza, esso era incompatibile con la tradizione cristiana"<sup>3362</sup>. Una delle persone che Lanza del Vasto incontrò frequentando questi gruppi fu René Barjavel, il quale li lasciò ugualmente. Di Barjavel il nostro autore apprezzava le qualità letterarie, prive, però, a suo dire, di qualsiasi contributo politico. Trovava, piuttosto, nei suoi romanzi una critica ironica e caricaturale della società francese a loro contemporanea, senza alcuna proposta di modelli sociali alternativi. Il suo 'Ravage', primo romanzo distopico d'anticipazione in lingua francese apparso nel '43, raccontava la fine di un mondo, come già previsto da René Guénon in 'La Crise du monde moderne'. L'eroe protagonista dell'opera di Barjavel avanza delle proposte che il fondatore dell'Arca non avrebbe rifiutato, in particolare circa il progresso<sup>3363</sup> e la macchina<sup>3364</sup>; la

---

3355 Ed. Bossard, Parigi, 1927.

3356 Ed. Vrin, Parigi, 1929.

3357 Ed. Adelphi, Milano, 1982.

3358 René Guénon, *Il regno della quantità e i segni dei tempi*, Adelphi, Milano, 1982; pp. 63-64.

3359 Ibidem, p. 64 e seguenti.

3360 Jean Biès, *Littérature française et pensée hindoue, des origines à 1950*, Klincksieck, Parigi, 2000; p. 530.

3361 Lanza del Vasto. *L'Arca aveva una vigna per vela*, Jaca Book, Milano, 1979; p. 25.

3362 Ibidem.

3363 René Barjavel, *Ravage*, Denoël, Parigi, 1943; p. 77.

3364 Ibidem, pp. 273 e seguenti.

struttura comunitaria fondata dopo il cataclisma finale, inoltre, potrebbe essere stata il prototipo assunto come modello dalle comunità dell'Arca<sup>3365</sup>. Così per esempio: *“Nulla si vende, nel mondo nuovo, senza conoscere il significato della parola ‘mercante’. Ogni famiglia tesse e fila il lino, la canapa, la lana, fabbrica il cuoio, taglia la legna e le pietre, in base ai rispettivi bisogni. Gli strumenti e gli utensili per la pulizia sono distribuiti dai capivillaggio”*<sup>3366</sup>.

Infine, Lanza del Vasto ha nutrito un rapporto edificante anche con l'antroposofia fondata da Rudolph Steiner: movimento nato nel secolo scorso di derivazione teosofica, che prosegue ancora oggi. Ad un seguace di questo movimento che ammetteva: *“ci provo, ma è troppo complicato”*, Shantidas rispondeva: *“Sì, ma la Verità è molto semplice!”*. Questa frase ricorda tutto il carattere di evidenza dell'insegnamento di Shantidas. Per la galassia degli 'Ermetici', Shantidas compose persino questa preghiera, pronunciata ogni mercoledì mattina dai membri dell'Ordine dell'Arca:

*“Preghiamo per tutti coloro che si inoltrano in una scienza del mistero (...)*

*Che il loro segreto sia il segreto delle profondità, non la menzogna di colui che nasconde il fatto di non avere nulla da nascondere.*

*Inspirati ad amare teneramente la Tua gloria nel segreto, non la loro nell'ostentazione di un linguaggio oscuro o di evasioni silenziose”*<sup>3367</sup>.

A ben vedere, quindi, Lanza del Vasto non appartiene propriamente alla corrente esoterica, né tantomeno a quella 'induizzante'. Ciò che ha portato con sé dall'India è stato soprattutto il messaggio delle Beatitudini del Cristo, nell'approfondimento della propria tradizione religiosa. La saggezza che ha conosciuto è quella di qualsiasi persona orientale o occidentale che lascia sbocciare in sé la Vita interiore e che alla luce di questa verità conforma l'interiorità con l'esteriorità.

## II. La corrente ecologista e comunitaria

Lanza del Vasto ha partecipato per più di trent'anni all'avvio della riflessione collettiva sui pericoli della macchina e dell'avvelenamento del pianeta: temi che non sorprendono più oggi, ripresi da tutti i movimenti ecologisti. Shantidas non lesse niente di René Dumont, che fu il candidato presentato da un insieme di associazioni ed uomini politici alla Presidenza della Repubblica Francese nel 1974, ma si trovò di frequente accanto a questo personaggio o al fianco dei membri di questo movimento nelle azioni civiche, ad esempio contro i progetti di estensione di basi militari, contro le centrali nucleari, ecc... Sarebbe pretenzioso ammantare un accordo totale fra il professor Dumont e Lanza del Vasto, eppure una prospettiva comune può essere tra loro individuata, a partire da alcune precise esigenze politiche formulate nel tempo dall'acuto osservatore di politica internazionale:

*“- Soppressione delle armi atomiche.*

*- Moratoria contro l'energia nucleare.*

*- Priorità ai trasporti collettivi.*

*- Rallentamento dell'urbanizzazione delirante”*<sup>3368</sup>, ecc...

Questa visione simile poggiava su un duplice obiettivo:

*“- Lotta fondamentale alle ingiustizie sociali su scala globale in vista della riduzione prioritaria dello spreco e dei consumi abusivi dei ricchi, quindi del loro numero e dei loro introiti;*

---

3365 Ibidem, quarta parte: 'Il patriarca', pp. 263 e seguenti.

3366 Ibidem, p. 266.

3367 Lanza del Vasto. *L'Arca aveva una vigna per vela*, Jaca Book, Milano, 1979; p. 245.

3368 AAVV. *La campagna di René Dumont*, Ed. Pauvert, Parigi, 1974; p. 38.

- *Elaborazione di una civiltà a basso consumo di energia, di carne e di metalli, economizzando per le generazioni future sulle risorse rare del pianeta, arrestando il saccheggio del Terzo Mondo e la distruzione della Natura, fonte di ogni vita*<sup>3369</sup>.

Il movimento comunitario restava nel '77 a livelli ancora poco strutturati. I contatti esistenti tra il fondatore di una delle più antiche comunità insediate in Francia ed i fautori di questa alternativa restarono puramente informali. Molte persone desiderose di vivere insieme soggiornavano all'Arca e incontravano Shantidas. Il Pellegrino stesso nel corso dei suoi vari spostamenti visitò innumerevoli comunità. *“Negli Stati Uniti d'America, ne ho viste alcune così belle che sentivo quasi la voglia di rinunciare all'Arca e andarvi subito ad abitare”*<sup>3370</sup>. L'esperienza dell'Arca è stata spesso descritta da vari organi del movimento comunitarista. A titolo esemplificativo, citiamo: lo studio di venti pagine di un compagno dell'Arca in 'Economie-Société-Nonviolence', n°3<sup>3371</sup>; il dossier di diciotto pagine ad essa dedicato nel numero di settembre-ottobre 1975 sul 'Courier Communautaire International'<sup>3372</sup> ai bambini e agli adolescenti dell'Arca; l'intervista di sei pagine concessa a due compagni a proposito dell'Arca dal periodico 'Combat non-violent' (numero speciale: 28°-31° trimestre 1973) dedicato a 'La communautose'<sup>3373</sup>.

### III. La corrente non-violenta

La corrente non-violenta ha raggruppato in Francia sin dagli albori tendenze politiche molto diverse. Alcuni gruppi si rifacevano all'anarchismo e rifiutavano qualsiasi organizzazione, altri a strutture religiose come il M.I.R. (Movimento Internazionale della Riconciliazione). Fondato nel 1919 a Bilthoven in Olanda, quest'ultimo si è sempre caratterizzato *“per due elementi: il suo cristianesimo ecumenico e il suo pacifismo rivoluzionario ispirato dal Vangelo. Fu il primo movimento di questo secolo a riunire protestanti, cattolici, ortodossi e quaccheri per collaborare, in quanto cristiani, ad una fondamentale opera pacifista. E' il M.I.R. che in Inghilterra ha sostenuto, durante la prima guerra mondiale, i primi obiettori di coscienza, vedendo uscire dai propri ranghi non pochi martiri contemporanei della non-violenza”*<sup>3374</sup>.

Essenzialmente pragmatica, l'Azione Civica non violenta' raggruppò in Francia tutti coloro che insorsero e protestavano con iniziative pubbliche non-violente durante la guerra d'Algeria, contro gli internamenti arbitrari e la tortura. I renitenti al servizio di leva vi si impegnarono per reclamare un'alternativa civile nello stesso paese. Un libro<sup>3375</sup> fu dedicato a queste azioni da colui che le dirigeva: Jean Pyronnet. E' bene altresì menzionare tutte le iniziative individuali o collettive ispirate dalla non-violenza, ma è preferibile rimandare per questo al settimanale 'Combat non-violent', che ha perseguito proprio questo obiettivo. Per restare sul piano della stampa non-violenta, segnaliamo la rivista, oggi trimestrale, di ricerca e dibattito 'Alternatives non-violentes'<sup>3376</sup>, così come l'organo del M.I.R. 'Cahiers de la Rêconciliation'<sup>3377</sup>.

---

3369 Ibidem, pp. 139-140.

3370 Intervista del 1° novembre 1976.

3371 Rue Raymond Losserand, 143, 75014 Parigi.

3372 Avenue de l'hippodrome, 76 1050 Bruxelles.

3373 B. P. 26, 71 800 La Clayette.

3374 Jean e Hildegard Goss Mayr, *Un'altra rivoluzione, violenza dei non violenti*, Éditions du Cerf, Parigi, 1969; p. 11.

3375 Jo Pyronnet, *Une nouvelle force de frappe: l'action non-violente*, Éditions Témoignage Chrétien, Parigi, 1965.

3376 Rue Lémot, 3, 69 001, Lione.

3377 Allée de Pologne, 4, 91 Massy.



Soffermeremo l'attenzione sul più recente fra i raggruppamenti non-violenti francesi, il Movimento per un'Alternativa Non violenta (M.A.N.), così come si è presentato in un testo di orientamento politico. Il M.A.N. nacque come federazione di gruppi non-violenti, la cui organizzazione mira a rendere efficaci le azioni collettive non-violente, intraprese fino ad allora in ordine sparso. Il M.A.N. riunisce i non-violenti che condividono l'analisi e la ricerca della corrente socialista autogestionaria. E' quindi nella prospettiva del rovesciamento del sistema capitalista che si pongono i suoi aderenti, i quali hanno sempre sperato di poter operare il rovesciamento e costruire una società socialista autogestita per mezzo delle armi della non-violenza. Ciò spiega la doppia appartenenza raccomandata in seno al M.A.N.: aderire e militare nel M.A.N. per riflettere su, far conoscere e impiegare la non-violenza, ma al contempo aderire e militare all'interno delle organizzazioni di lotta di massa, poiché la costruzione della 'società socialista autogestionaria' non è possibile se non attraverso questo sforzo collettivo.

Partecipando da componente non-violenta ai sindacati e ai partiti di sinistra, il M.A.N. ha cercato di orientare le opzioni generali e le scelte strategiche e tattiche verso la non-violenza. Nell'attesa, esso ha ricoperto un ruolo di supplenza denunciando la militarizzazione crescente e proponendo una difesa popolare non-violenta, come pure una ricerca teorica e pratica sulla disobbedienza civile quale metodo di lotta popolare. Il suo terzo congresso nazionale si tenne nel novembre 1976 a Saint-Germain au Mont d'Or nei pressi di Lione. Il M.A.N., costituitosi nel 1974, raccoglieva una ventina di gruppi locali e annunciava nel '77 di poter contare su cinquecento militanti in Francia<sup>3378</sup>. Nell'aprile 1976 fu pubblicato il suo manifesto politico: un documento di un centinaio di pagine presentato né come completo, né come definitivo, ma che illustra le posizioni del M.A.N. in vista di un'eventuale discussione aperta. Oltre al capitolo introduttivo e a quello dedicato ad una Difesa Popolare Non-violenta, quest'opera, intitolata 'Per un socialismo autogestionario: una non-violenza politica'<sup>3379</sup>, si presenta come un manuale generale di dottrina politica. Tre parti principali articolano il testo:

- L'analisi della società capitalista: "una società di ingiustizia e violenza";
- Il progetto di società: "il socialismo autogestionario";
- La transizione: "proposte per una strategia di transizione al socialismo".

Un riferimento esplicito al marxismo tratteggia il primo capitolo. "*Un'analisi economica del sistema capitalista può prescindere dallo strumento critico marxista?*" si chiedono gli autori. "*No - rispondono alcune righe dopo - perché, sebbene si possano contestare molti aspetti dei marxismi, si deve riconoscere almeno che essi delineano una 'scienza del capitalismo' e che, in questa funzione critica, non sapremmo farne a meno*"<sup>3380</sup>. In seguito, l'analisi sulla società occidentale riprende gli assi principali delle tesi avanzate dai partiti di sinistra e dai sindacati di massa francesi. Sono semplicemente aggiunte alcune riflessioni più specifiche: sulla gerarchizzazione del sistema capitalista che riproduce, quanto ad organizzazione, lotta e progetto politico, gli sfruttati di questo regime<sup>3381</sup>; sulla rottura ideologica da operare tra forza<sup>3382</sup> e violenza; sulla necessità della lotta

---

3378 Secondo notizie pubblicate su 'Le Monde' il 26 novembre 1976.

3379 *Une non-violence politique*, supplemento alla rivista 'Alternatives Non violentes' n° 15-16, M.A.N. 20 rue de Dévidot, 45 200 Montargis.

3380 *Une non-violence politique*, supplemento alla rivista 'Alternatives Non violentes' n° 15-16, M.A.N. 20 rue de Dévidot, 45 200 Montargis ; p. 8.

3381 Ibidem, p.18.

3382 Ibidem, p. 21.

ecologica<sup>3383</sup>; sulla militarizzazione crescente: “C’è da dire che in generale la militarizzazione non è stata veramente contestata e analizzata da nessuno (...) fino ad ora, né la sinistra né l’estrema destra ne hanno fatto uno dei loro terreni di lotta”<sup>3384</sup>. Esiste, intanto, un problema cruciale nella ramificazione del potere militare, non più soltanto dell’esercito, nell’insieme della società, con tutto quel che ciò presuppone di complicità, incosciente o rassegnata, con il complesso di lavoratori e cittadini<sup>3385</sup>.

La società che propone il M.A.N. è “incompatibile con il regime capitalista; essa non è neanche possibile in un sistema socialista statale e burocratico centralizzato”<sup>3386</sup>. Il progetto, ancora sperimentale, è il socialismo autogestionario. Indizi rintracciati nelle forme di lotte operaie contemporanee permettono di pensare che l’‘utopia’ dell’autogestione può concretizzarsi in progetti economici, politici e culturali. Essi contemplano tutti la presa del potere statale, ma conducono a ridarne la decisione, l’esecuzione ed il controllo all’insieme dei cittadini, con l’intermediazione di delegazioni e arbitrati<sup>3387</sup>. Le proposte concrete formulate in seguito nel testo restano sommarie e si aggiungono, nel contesto generale, a quelle che in quegli stessi anni elaboravano “la C.F.D.T., il P.S.U. e degli ampi settori del P.S.”<sup>3388</sup>.

La strategia per il passaggio al socialismo presentata dal M.A.N. rivela l’originalità del contributo di questo movimento non-violento alle proposte tradizionali della sinistra in Francia. Appoggiandosi alla necessità della rivoluzione, giacché il riformismo e l’elettoralismo non sono sufficienti, preparata da un controllo operaio e popolare sulla società sempre più stringente (con lo sciopero, il boicottaggio, la disobbedienza civile, ecc...) e da esso stesso consolidata contro le repressioni, in quanto completa espressione dell’autogestione, nel M.A.N. si sottolineano alcuni principi:

- la violenza è il terreno di lotta più favorevole alla classe sociale che è al potere. Ciò esclude l’efficacia della violenza insurrezionale popolare nella situazione francese attuale. Questo ricorso alla violenza, per altro, presuppone una preparazione strutturale di tipo militare, che è la negazione dell’autogestione, poiché “non si può autogestire un esercito”<sup>3389</sup>.

- la rivoluzione da operare non è soltanto di natura economica e politica, ma deve essere anche necessariamente una rivoluzione culturale contro l’ideologia del profitto. Intrapresa sin da ora, essa permette di rompere con la concezione puntuale e paralizzante della rivoluzione. “Dapprima niente sembra possibile; in seguito ci si potrà occupare delle relazioni umane, della qualità della vita, di ricercare la felicità”<sup>3390</sup>. Tuttavia, il M.A.N. ha sempre ricordato che la marginalizzazione di quanti vivono altrimenti non è affatto rivoluzionaria. La sola rottura possibile può concretizzarsi collettivamente e nelle lotte, cioè al contempo con una presa del potere dall’alto (l’apparato statale) e dal basso (controllo popolare).

Quest’ultimo punto mostra chiaramente la differenza di prospettiva tra questa peculiare espressione di non-violenza politica e quella di Lanza del Vasto. E’ facile intuire, in virtù di quanto detto, le principali critiche agitate dal M.A.N. contro la diversa via alla non-violenza incarnata dell’Arca. Per

---

3383 Ibidem, p. 34.

3384 Ibidem, p. 41.

3385 Ibidem.

3386 Ibidem, p. 53.

3387 Ibidem, p. 58.

3388 Ibidem, p. 48.

3389 Ibidem, p. 78.

3390 Ibidem, p. 87.

sommi capi, le maggiori critiche sono state le seguenti: idealismo, spiritualismo, utopismo, elitismo; per non parlare della possibilità per il sistema capitalista di incorporare, grazie alla sua plastica capacità di tolleranza, un movimento definito 'a-storico', che cioè non si iscrive nelle lotte popolari per il socialismo.

L'obiezione principale formulata, invece, da Lanza del Vasto rispetto a questa tesi politica, così esposta in un documento redatto anche da Jean Marie Muller, era la seguente:

*“E’ utopico voler applicare l’autogestione a un sistema economico fondato sull’industria pesante. Il programma del M.A.N. sarebbe forse realizzabile per delle piccole industrie, cooperative operaie per esempio, ma non può esserlo per la società complessa di sovrabbondanza in cui viviamo”*. Benché apparentemente realista, in quanto elaborata a partire da un’accettazione dei fatti economici e politici esistenti, il progetto di socialismo autogestionario del M.A.N. mancava per Lanza di qualsiasi logica, poiché ignorava l’ostacolo fondamentale. Anche teoricamente era a suo dire inconcepibile immaginare un utilizzo autogestito delle enormi strutture istituzionali della nostra società. Rimandiamo su questo punto alle analisi di Jacques Ellul sulla tecnica e sulla legge. Non abbiamo altra scelta che utilizzare la tecnica (economica, statale, culturale, ecc...), secondo la logica che le è propria, oppure farne a meno. Tutto il resto è utopia, cioè pura immaginazione di qualcosa che non esiste e non potrebbe esistere. L’Arca è esistita ed esiste ancora. Le sue strutture politiche, economiche, sociali, benché in evoluzione, sono sperimentate in comune da vari decenni e rivelano una coerenza indubbia tra la teoria e la pratica: la sua società non ha nulla di immaginario. A partire da un’approfondita analisi della realtà, la sua risposta non è stata un progetto, bensì un’esperienza realizzata e iscritta nelle vite di centinaia di uomini e donne. *“Voi sognate - amava ripetere il fondatore dell’Arca - ma dov’è il vostro giardino? Noi ne abbiamo uno! E’ piccolo, ma esiste!”*<sup>3391</sup>.

Avendo inserito tali doverose precisazioni, conviene ora ricordare ciò che unisce l’Arca al M.A.N. Innanzitutto, la non-violenza: in forme distinte, il desiderio comune è di non seguire la pesantezza abituale, ma trovare soluzioni non-violente ai problemi individuali e sociali contemporanei. Notiamo ad esempio gli sforzi compiuti da Shantidas, dai suoi compagni, da alcuni membri del M.A.N. e da altri non-violenti per la realizzazione di un’opera collettanea in merito alla difesa civile non-violenta<sup>3392</sup>. Anche la partecipazione solidale a diverse azioni civiche non-violente ha riunito di frequente i gandhiani dell’Arca insieme ai militanti del M.A.N. e del M.I.R.: unità nell’azione che supera le divergenti tendenze di una stessa ricerca. Ciò indusse Lanza del Vasto a ritenere utile che tra l’Arca e la società si sviluppasse delle strutture intermedie tali da offrire a sempre più persone la possibilità di giungere, attraverso l’economia e la politica, in particolare per mezzo dello sciopero, alla non-violenza.

## Sezione II: Lanza del Vasto all’origine di una corrente di pensiero

Abbiamo presentato nel corso di questo studio i temi principali dell’opera politica di Lanza del Vasto:

- L’analisi della nostra società, delle sue dottrine e delle sue istituzioni;
- La chiave interpretativa religiosa proposta in merito alle azioni individuali e collettive;
- La particolare realtà di vita comunitaria da lui fondata: l’Arca.

Per molti aspetti, non poche riflessioni e affermazioni del nostro autore hanno in effetti peccato di scarsa originalità. Altre correnti di pensiero affini hanno espresso le medesime idee, talvolta mettendole persino in pratica. Movimenti politici ben più lontani hanno sviluppato in alcuni casi temi paralleli. Nessuno, comunque, ha apportato con una simile densità un’analisi onnicomprensiva,

---

<sup>3391</sup> Intervista del 1° novembre 1976.

<sup>3392</sup> *Armée ou Défense civile non-violente?*, Edizioni della rivista Combat Non-violent, marzo 1975.

nonché una così profonda conformità della vita rispetto al pensiero. Proprio qui risiede, a nostro avviso, il contributo speciale di Lanza del Vasto. Egli è stato tanto un pensatore, quanto un uomo che ha vissuto giorno per giorno in conformità con il suo pensiero. E' stato soprattutto questo legame a rendere il suo insegnamento tanto rilevante. Le tesi di Lanza del Vasto restano valide di per sé e per tutti coloro che si riconoscono in esse, anche in riferimento al loro fondamento religioso.

Il pensiero di Shantidas, tuttavia, non si sostanzia in un'ideologia di sinistra, né in una di destra, nonostante si potrebbero rintracciare sia con l'una, sia con l'altra sfera politica concordanze e similitudini. Per esempio, esso condivide con il marxismo la volontà di riscattare gli sfruttati dalla loro condizione servile, mentre come il conservatorismo caldeggia strutture rurali e patriarcali. Questo pensiero ha avuto inizio da una rivelazione tramandata nella Bibbia, presente anche in altre tradizioni spirituali, applicata a tutti i piani dell'esistenza personale e comunitaria. Esso insiste sul fatto che gli umani sono intrinsecamente peccatori, che tutte le loro realizzazioni portano al contempo il marchio del bene e quello del male: è tempo, perciò, di prendere coscienza insieme e convertirsi.

Lanza cominciò a concretizzare proprio questo processo di conversione insieme ad altri; possiamo, quindi, affermare che egli è stato all'origine di una corrente di pensiero che rispecchiava, senza dubbio, i bisogni emergenti della nostra società. Fu soprattutto lì il valore dei suoi obiettivi: un'analisi complessiva, fondata sulle Scritture, verificata nella pratica, che oltrepassa ampiamente le analisi dettagliate poste a sostegno dell'insieme. Lanza del Vasto non è stato un economista, né un agronomo, né un giurista: fu un 'profeta' incaricato di ricordare che l'umano è preferibile a qualsiasi istituzione, a qualsiasi tecnica, e che bisogna progressivamente distaccarsi dall'umanità contemporanea. Questa unità teorica e pratica rende il suo pensiero di difficile accettazione per alcuni, in quanto non è possibile estrarne solo certi elementi senza snaturare tutto il resto. La sua 'buona novella' è radicale, così come il messaggio religioso su cui fa perno. *"La dottrina gandhiana non è un manifesto elettorale, un programma improvvisato per i bisogni del momento. Essa è una saggezza. (...) Accettarla in parte è farla a pezzi e in fin dei conti non conservarne più nulla"*<sup>3393</sup>. La non-violenza gandhiana resta, comunque, valida solo per coloro che la riconoscono. E', quindi, relativa in quanto rappresenta solo uno degli approcci possibili alla Verità. La dottrina e la Comunità dell'Arca non hanno mai preteso di esaurire la Verità. Sia l'una che l'altra sono ineluttabilmente segnate dalla 'scienza del bene e del male' che colpisce la nostra era. Esse intendono semplicemente presentare un cammino per allontanarsi dalla corrente devastatrice. Un percorso fra altri, ma forse un percorso speciale che poggia sulla Parola biblica, sulla semplicità e sulla forza dell'evidenza. Tali qualità la rendono accessibile a tutti coloro che vogliono convertirsi.

Apriamo, per concludere, il dibattito e osiamo riprendere questa ipotesi: *"Le donne e gli uomini aspirano tutti, nel più profondo del loro essere, ad uno stesso tipo di vita in società. Tutte le dottrine che non negano l'uomo preconizzano prima o poi una società in cui lo Stato sparisce"*<sup>3394</sup>. Una società in cui l'individuo riconciliato con se stesso, con gli altri esseri, umani e non, sarebbe liberamente produttore e consumatore, libero creatore. Qui l'universo di bitume e 'concentrazionario' della produzione industriale sarebbe scomparso; una società senza classi e senza oppressione dei deboli, una società ecologica. L'Arca ha vissuto e vive tutto questo, sin da ora. L'umanità occidentale e occidentalizzata aspirerà mai a convivere secondo questo modello? Forse un giorno? Stiamo ormai lasciando l'ambito scientifico per diventare simili al nostro autore. Il metodo sperimentale ha qui fine; ci incamminiamo lungo i sentieri dell'intuizione.

---

3393 Lanza del Vasto, *Vinôbâ o il nuovo pellegrinaggio*, Jaca Book, Milano, 1978; p. 110.

3394 Jacques Ellul, *La Technique, ou l'enjeu du siècle*, Ed. Colin, Parigi, 1954; p. 222.

**ALLEGATO N.13**  
**CENTRO NORD-SUD – CONSIGLIO D’EUROPA**  
**CARTA DELL'EDUCAZIONE INTERCULTURALE**

Documento di lavoro redatto  
a cura di Dakmara Georgescu  
Istituto di Scienze dell'Educazione,  
Bucarest 1997

*Affrontare la globalizzazione;*

*Sostegno internazionale nei confronti dell'educazione interculturale;*

*Definizione dell'educazione interculturale e dell'apprendimento globale;*

*Obiettivi;*

*Sfide pedagogiche;*

*Sfide istituzionali;*

*Allegato: Elenco dei documenti internazionali di riferimento per la promozione e il sostegno dell'educazione interculturale.*

L'educazione interculturale riguarda attività sia scolastiche, sia extra-scolastiche. La Carta si concentra sulle implicazioni dell'educazione interculturale a livello degli organi responsabili delle politiche scolastiche in Europa. L'educazione interculturale dovrebbe costituire un principio da trasmettere nelle scuole, nei programmi e a livello di formazione degli insegnanti, nella misura in cui il lavoro nel settore formale costituisce un mezzo strategico unico per favorire cambiamenti educativi di base.

La Carta enuncia un insieme di argomentazioni che invita i responsabili politici e quelli del settore educativo a raccogliere le sfide che gravano sul nostro mondo d'oggi e di domani. Essa intende stimolare il dibattito sull'organizzazione dell'educazione e sui programmi da adottare per fornire risposte ai rapidi cambiamenti di una società sempre più interdipendente e tradurre i problemi della globalizzazione, trasferendoli nei programmi scolastici.

Lo scopo di questa Carta consiste nell'incoraggiamento dei responsabili politici e di quelli del settore dell'educazione a promuovere le idee e gli ideali dell'educazione interculturale nei programmi scolastici formali. Noi riteniamo che l'integrazione dei problemi interculturali nel programma formale rappresenta – attualmente e in futuro – una dimensione essenziale della riforma dei programmi scolastici<sup>3395</sup>.

## **1. AFFRONTARE LA GLOBALIZZAZIONE**

La globalizzazione è un termine che ricorre in modo ossessivo in tutti i discorsi; con essa ci si sforza di illustrare e spiegare la recente evoluzione sociale, economica e politica del mondo. Durante gli ultimi decenni, i processi nati dalla globalizzazione hanno creato cambiamenti essenziali sul piano economico, tecnologico, culturale, demografico, ambientale e politico, che richiedono la definizione di una cittadinanza interculturale responsabile. A causa dei numerosi legami di interdipendenza che intercorrono tra i vari paesi, nel mondo in cui viviamo esiste ormai un sistema sociale unico. La storia recente del nostro pianeta mostra chiaramente che la vita degli uomini e delle donne può essere influenzata da avvenimenti, processi, organizzazioni e reti che si svolgono o che agiscono a migliaia di chilometri di distanza.

Anche se possiamo affermare che la globalizzazione è iniziata parecchi secoli fa, con l'accentuarsi dell'influenza occidentale in varie parti del globo, questo fenomeno è diventato una vera e propria realtà solo nel nostro secolo e più precisamente, dopo la seconda guerra mondiale.

Le relazioni economiche su scala mondiale instaurate soprattutto dalle multinazionali, le relazioni sociali, i mezzi di comunicazione moderni e i trasporti che consentono alle informazioni e ai beni di circolare rapidamente sono, allo stesso tempo, la fonte e la manifestazione della globalizzazione, in quanto processo che induce un'interdipendenza mondiale.

Tuttavia, la globalizzazione non si è estesa uniformemente e la sua evoluzione si è accompagnata ad ineguaglianze e a conflitti. Parallelamente allo sviluppo globale dei rapporti economici e sociali sono nate grandi disparità tra il Nord e il Sud. La dottrina dominante dell'economia di mercato e i progressi economici e tecnologici a livello mondiale sono associati a una crescita mondiale

---

<sup>3395</sup> La proposta di creare una Carta dell'Educazione interculturale per gli Stati membri del Consiglio d'Europa è stata presentata in occasione del seminario internazionale dedicato al tema 'Partenariato sull'educazione interculturale al livello secondario', organizzato dal Centro Nord-Sud e dal Ministero dell'Educazione nazionale e degli Affari religiosi della Repubblica Ellenica ad Atene dal 15 al 17 marzo 1996.

disuguale, a una distribuzione non equilibrata delle risorse cognitive e materiali e a un numero enorme di danni che derivano da uno sviluppo e da un uso poco oculato delle risorse e dei progressi tecnologici. Pur ammettendo che il nostro pianeta possa trasformarsi in un villaggio planetario, la valutazione dei costi e dei benefici della globalizzazione e l'interpretazione del processo in sé continuano a generare controversie. In situazioni geografiche e contesti diversi e date le numerose sfaccettature della globalizzazione, il fenomeno e i processi che tendono a costruire l'attuale - e, evidentemente, il futuro - villaggio planetario vengono percepiti in modo ambivalente, cioè talvolta come negativi o positivi, talvolta come buoni o cattivi, come benefici o nocivi, come generatori di profitti o di perdite.

L'educazione interculturale può aiutare gli individui a capire che la globalizzazione traduce il corso dello sviluppo futuro e che il fatto che solo una parte privilegiata della popolazione del nostro globo si avvantaggi di tale sviluppo o che ne goda tutta l'umanità dipende solamente da loro. L'educazione interculturale (e l'apprendimento globale) costituiscono una risposta ai processi di globalizzazione, portatori di opportunità, ma anche di rischi.

I grandi cambiamenti politici che si sono verificati nel corso degli ultimi anni, (ad esempio la caduta del Muro di Berlino e l'ondata di democratizzazione che è dilagata nell'Europa centrale e orientale, nel Sud Africa, nell'America centrale e meridionale e altrove sembrerebbero indurci ad avere una visione ottimistica della globalizzazione e delle sue conseguenze. Tuttavia si è anche trattato di un periodo durante il quale i conflitti etnici e religiosi sono degenerati in guerre sanguinose in vari paesi del mondo. Oggi, anche se ormai esiste una maggiore presa di coscienza dei bisogni e delle aspirazioni degli esseri umani nel nostro mondo, il modo di conciliare equamente le diverse prospettive sull'accesso alle risorse della terra resta un problema ancora irrisolto.

Siamo convinti che alcuni problemi sollevati dal processo di globalizzazione debbano e possano essere affrontati dall'educazione. Per adottare un comportamento adeguato e rispettoso della nostra società, occorre che i giovani e gli adulti non dimentichino – grazie all'educazione - l'importanza fondamentale dell'uguaglianza nella diversità, la necessità di rispettare le altre culture e le altre razze, di condannare la violenza, la coercizione e la repressione come meccanismi sociali di controllo.

## 2. IL SOSTEGNO INTERNAZIONALE ALL'EDUCAZIONE INTERCULTURALE

Negli ultimi decenni, la sensibilizzazione e la presa di coscienza dei problemi globali sono state documentate in varie forme. Innanzi tutto sono i media che hanno consentito l'accesso a informazioni, a culture e a sistemi di vita globalizzati. La crescente presa di coscienza dei cambiamenti globali, della maggiore interdipendenza, dell'esigenza di una cooperazione internazionale si è accompagnata ad una risposta sistematica al cambiamento, promossa essenzialmente da organizzazioni internazionali, quali le Nazioni Unite, l'UNESCO, il Consiglio d'Europa, l'OCSE. Un numero sempre maggiore di individui e di organizzazioni sostenitori dell'educazione interculturale, comprende che i cittadini e le loro rappresentanze hanno bisogno di assumere atteggiamenti e comportamenti che stimolino l'accettazione e la promozione dell'interdipendenza e della cooperazione tra le nazioni.

Numerose Convenzioni e Dichiarazioni internazionali elaborate e messe in atto nel tempo da queste istituzioni contengono suggerimenti, raccomandazioni e direttive per l'ideazione e la realizzazione di programmi specializzati, relativi all'educazione interculturale, quali risposte educative adeguate a raccogliere le sfide del mondo attuale<sup>3396</sup> Queste Convenzioni e queste Dichiarazioni riflettono una

---

<sup>3396</sup> Gli educatori interessati al modo in cui i programmi di educazione interculturale sono creati e portati avanti possono far riferimento a vari documenti citati come testi educativi nell'appendice, in una lista che non pretende di essere esaustiva.

salda fiducia nel potenziale educativo della scuola e contengono appelli eccezionali rivolti a una cittadinanza interculturale in cui esistano i valori e i principi che costituiscono le basi di un mondo in cui la cooperazione tra uguali, in termini di diritti e di dignità, possa tradursi finalmente in realtà.

Gli educatori devono essere coscienti che è necessario variare, cambiare, reinventare, riaffermare costantemente questi principi e questi valori lungo tutti i processi di apprendimento. I politici che detengono il potere decisionale e gli educatori dovrebbero inoltre dimostrarsi estremamente sensibili al fatto che la loro universalità non può essere data per scontata e che si tratta di una grande sfida che siamo chiamati a raccogliere. Concedere stima e attribuire valore alle varie prospettive culturali esistenti nel contesto di un altro sistema di valori costituisce una condizione *sine qua non* dell'educazione interculturale.

Il riferimento ai documenti internazionali mostra i cambiamenti di prospettiva intellettuali e politici che si sono verificati nel mondo durante gli ultimi anni ed evidenzia che i diversi linguaggi adottati dalle organizzazioni internazionali nel quadro di azioni specifiche (ad esempio: educazione all'ambiente, educazione ai diritti umani, educazione alla pace, educazione olistica, educazione preventiva, ecc.) veicolano, in modi diversi, una coscienza comune delle priorità educative all'altezza delle sfide del nostro mondo.

### 3. DEFINIZIONE DI EDUCAZIONE E APPRENDIMENTO INTERCULTURALE

L'educazione interculturale<sup>3397</sup>, in quanto movimento di idee e orientamento educativo, si presenta come un atteggiamento e una risposta alla crescente globalizzazione in tutti gli aspetti della vita moderna. Il settore dell'educazione interculturale ha acquisito gradatamente una maggiore ampiezza nel corso degli ultimi anni, grazie all'impulso iniziale dato dalle esperienze americane e canadesi. Pur differendo dall'educazione allo sviluppo, ai diritti umani, alla pace e dalla educazione globale e multiculturale, l'educazione interculturale offre una prospettiva più ampia di quella adottata tradizionalmente in questi campi educativi specifici e ha messo l'accento sulla forte interdipendenza e sui legami che esistono tra gli aspetti economici, tecnologici, socio-politici, demografici e culturali della vita sociale.

L'educazione interculturale, in quanto stile di apprendimento e scuola di pensiero, incoraggia gli individui a identificare i legami tra il piano locale, quello regionale e quello nazionale e a lottare contro le disuguaglianze.

Essa si basa essenzialmente su quattro campi principali di ricerca e di azione:

*L'interdipendenza in un orizzonte globale;*

*Lo sviluppo sostenibile;*

*La presa di coscienza dell'ambiente e la preoccupazione per la sua protezione;*

*I diritti umani (incluso l'antirazzismo), la democrazia, la giustizia sociale e la pace.*

L'educazione interculturale concentra la sua attenzione sulla interrelazione (che esiste per tutta l'umanità) tra i campi suddetti e sui loro stretti legami con i rispettivi contesti internazionali. Essa affronta alcuni problemi in un'ottica interdisciplinare e attribuisce un'importanza capitale a tutti gli aspetti dell'interdipendenza, applicando metodi educativi attivi e partecipativi.

In quanto azione educativa speciale, l'educazione interculturale è caratterizzata, in primo luogo, dal suo carattere interdisciplinare, dal suo approccio interculturale e dal fatto che si concentra sui temi

---

3397 La definizione di Educazione Interculturale deve essere intesa come aperta e strumentale, come un tentativo di descrivere un insieme di idee condivise che riflettono la percezione di concetti e pratiche esistenti in un particolare momento, come uno strumento utile per comunicarle.



citati più sopra e su obiettivi di apprendimento, che contribuiscono in permanenza allo sviluppo delle competenze di una cittadinanza interculturale.

Si ritiene che, in quanto portatrice di nuove opportunità in materia di educazione, l'educazione interculturale fornisca uno sguardo di insieme sul fenomeno della globalizzazione, permettendo di acquisire e di sviluppare le attitudini e le competenze di cui necessitano gli individui per adattarsi alle sfide della nostra società in continuo cambiamento. L'educazione interculturale, piuttosto che una semplice strategia che permette ai cittadini di organizzare il mondo in cui viviamo, rappresenta un modo di agire specifico per rimodellarlo e per aiutare gli esseri umani a ottenere un maggior potere a livello personale come pure comunitario.

L'educazione interculturale si basa su un apprendimento globale, orientato verso il futuro che conferisce capacità di comprendere, di sentire e di agire a partire da molteplici interdipendenze. L'apprendimento interculturale non può prescindere dall'introduzione di conoscenze da parte di specialisti, ma l'acquisizione del sapere non è il suo obiettivo primario. *L'obiettivo dell'apprendimento interculturale consiste essenzialmente nello sviluppare capacità che permettano di prendere decisioni sulla propria vita, di partecipare in modo adeguato alle attività sociali, di esercitare la solidarietà nei confronti di coloro i cui diritti fondamentali vengono calpestati.*

L'apprendimento interculturale viene definito ampio, partecipativo, pertinente, basato sull'individuo idoneo ad anticipare e stimolare il pensiero e persino la gestione delle interdipendenze. Questo tipo di apprendimento si concentra sui problemi di auto-motivazione e di ricerca di indipendenza.

In quanto processo d'apprendimento, l'educazione interculturale facilita lo sviluppo della capacità di percepire, di pensare, di giudicare e di agire, allo scopo di preparare i giovani a raccogliere le sfide intellettuali ed emozionali dell'esistenza globale<sup>3398</sup>.

L'apprendimento interculturale intende superare le tensioni, in particolare quelle che nascono, secondo il contesto, tra:

*La globalizzazione e il potenziale d'azione locale*

*La complessità e le inevitabili semplificazioni*

*L'universalizzazione dell'esperienza di vita e l'individualizzazione*

*L'incertezza e il bisogno di certezze*

*L'orientamento verso il futuro e l'esigenza di far fronte a determinati avvenimenti e processi storici*

*L'acquisizione delle conoscenze e lo sviluppo di competenze sociali.*

L'educazione interculturale, quale vettore di pensieri, di giudizi, di sentimenti e di azioni racchiude in sé le dimensioni di apprendimento e di stile di vita e mette in evidenza il significato dei valori e delle norme per l'insieme dell'umanità e per i suoi contesti, offrendo ai ragazzi la possibilità di partecipare attivamente alla costruzione del loro futuro.

#### 4. OBIETTIVI

L'educazione interculturale risponde alle esigenze di formazione dei giovani e contribuisce alla loro educazione morale cercando di fornire risposte coerenti a problemi quali, ad esempio:

*In che modo e fino a qual punto le nostre vite vengono influenzate dai processi globali che si svolgono a livello locale e in quale misura ne siamo coscienti?*

---

3398 Esiste sempre il rischio che si verifichi una distorsione dell'educazione interculturale e cioè che essa si trasformi in un approccio caritatevole e paternalistico e mantenga in vita alcuni *clichés* e stereotipi, riguardanti, in particolare, i paesi del terzo mondo ed alcune immagini e atteggiamenti errati e pericolosi, se si considerano il potenziale e gli sforzi compiuti da questi paesi per accedere alle leve dello sviluppo.

*In che modo e fino a che punto i processi globali relativi all'accesso alle risorse e alla condivisione delle responsabilità possono essere influenzati localmente?*

*Come garantire una crescita e una società sostenibili, oggi e in futuro?*

*In che modo l'interdipendenza globale -locale può strutturarsi, per far sì che la globalizzazione non rappresenti una minaccia per tutto quanto è locale?*

*Come possiamo evitare una globalizzazione che si sviluppi in una direzione negativa, per ragioni "cattive" ed egoistiche?*

*Come possiamo superare i modelli di educazione etnico- centrica, pur cercando di preservare l'identità locale in un'ottica globale?*

*Come possiamo identificare i concetti locali di cittadinanza globale?*

L'educazione interculturale intende dare un orientamento al mondo presente e futuro. Per sviluppare la capacità di comprendere il nostro mondo e svolgere un'azione morale e pertinente in questo senso, l'educazione interculturale deve facilitare:

*La conoscenza degli altri e l'accettazione di vivere in un mondo pluralistico;*

*La presa di coscienza del fatto che le relazioni interculturali sono complesse e che dobbiamo realizzare la globalizzazione partendo da ottiche diverse;*

*L'analisi del modo in cui le relazioni interculturali agiscono su di noi attraverso le relazioni causa-effetto e obiettivi-mezzi;*

*Il riconoscimento e l'accettazione di interdipendenze e di influenze che forgianno le nostre identità locali, nazionali, regionali ed internazionali nel contesto globale;*

*La crescente ricerca di giustizia, di condivisione dei diritti e delle responsabilità, nell'ottica della cittadinanza interculturale;*

*L'apertura / la diversificazione dell'apprendimento, compresa un'istruzione critica dei media;*

*La dimostrazione che i cittadini possono esercitare la loro influenza, partecipando alla lotta contro l'ingiustizia, lo sfruttamento e la repressione;*

*La disposizione ad impegnarsi in un'azione personale o collettiva;*

*La presa di coscienza delle implicazioni delle attuali scelte/decisioni e azioni;*

Data la dimensione dell'educazione interculturale, riteniamo di poter affermare che essa abbraccia quattro aspetti essenziali dell'arte del saper vivere insieme sul pianeta Terra (il 'savoir vivre ensemble'):

a. L'educazione empatica (*imparare a capire gli altri, imparare a metterci nei panni degli altri, a vedere i problemi attraverso gli occhi degli altri a provare empatia per gli altri*)

b. L'educazione alla solidarietà (*sviluppare un senso della comunità che trascenda i limiti del gruppo, dello Stato e della razza, lanciare e condurre una campagna contro le ineguaglianze e l'ingiustizia sociale*)

c. Il rispetto reciproco e l'educazione comprensiva (*aprirsi ad altri campi, ad altri universi culturali, invitare gli altri a partecipare / aderire alla propria cultura*)

d. L'educazione contro il nazionalismo (*aprirsi ad altre nazioni, comunicare, evitare atteggiamenti/espressioni/comportamenti basati su preconcetti e stereotipi*).

L'educazione interculturale apre gli orizzonti della conoscenza e consente una riflessione critica sulla propria identità e sul modo di vivere proprio e degli altri. In tal modo aiuta ad evitare errori di interpretazione e stereotipi. Il processo di apprendimento specifico dell'educazione interculturale

tende a sviluppare una relazione permanente globale – locale nel tentativo di rispondere all'esigenza di costruire le nostre vite attraverso l'azione.

#### 4.1 Un organo di conoscenza ed un processo di apprendimento

La conoscenza e la presa di coscienza dei processi globali non sono di per sé degli obiettivi. Hanno un senso solo quando tendono a suscitare atteggiamenti e competenze tesi a rinforzare la sensibilità e la partecipazione sociale dei giovani.

Attraverso organi specifici di conoscenza, gli studenti devono essere introdotti al linguaggio e ai problemi dell'educazione globale.

Essi devono essere messi di fronte a concetti quali:

*Diritti umani, comunicazioni interculturali, avvenire sostenibile, impiego, nuove alleanze economiche e nuovi blocchi di potere, supremazia, sviluppo, ripartizione, commercio internazionale, aumento della popolazione, pressione delle risorse, distruzione e preservazione dell'habitat, inclusione, esclusione, pauperizzazione di massa, migrazione, nazionalismo, lotta agli internazionalismi, conflitti, movimenti sociali, educazione.*

*L'informazione fattuale*, fornita agli studenti deve essere sostanziale e verificabile, oltre al fatto che si devono collegare tra loro diverse prospettive culturali, storiche, specifiche e ideologiche. Inoltre, essa dovrebbe essere accompagnata da un'analisi di supposizioni implicite ed esplicite e dai valori che soggiacciono a queste prospettive. L'educazione interculturale deve mettere in evidenza le interdipendenze strutturali tra il Nord e il Sud e le tendenze allo sviluppo del Nord e del Sud.

*Più che svolgere il ruolo di semplici vettori della conoscenza, i processi di apprendimento dovrebbero cercare di integrare gli atteggiamenti, le attitudini, le capacità e le conoscenze e prendere in considerazione il rapporto tra conoscenza e contesto.*

Il corpo delle conoscenze dovrebbe essere concepito in modo da permettere agli studenti di sfruttare e di utilizzare i legami interdisciplinari e transcurricolari, forniti dai programmi scolastici (ad esempio, quelli tra la storia e gli studi sull'ambiente, tra la geografia, la storia e gli studi civici e politici ecc...

## 4.2 Attitudini e competenze

I responsabili politici, i responsabili dell'educazione e gli educatori devono essere pienamente coscienti della necessità e del potenziale dell'educazione interculturale. I programmi scolastici devono promuovere attitudini e comportamenti atti a favorire l'accettazione e lo sviluppo delle interdipendenze e della cooperazione tra le nazioni. Le capacità spirituali, emozionali e fisiche attualmente necessarie per gestire la realtà e la complessità delle nostre vite sono strumenti intellettuali e socio-emozionali suscettibili di creare un orientamento nell'ottica globalizzante dell'arte e del saper vivere insieme.

Lo sviluppo delle attitudini e delle competenze che si ritiene vengano sostenute e stimolate dall'educazione interculturale si propone di far sì che i bambini non coltivino l'indifferenza o il distacco e non sviluppino una mentalità semplicistica e a senso unico che favorisca la sopravvivenza di *clichés*, di prevenzioni e di stereotipi i quali, a lungo andare, possano generare effetti negativi sul piano sociale. L'educazione interculturale aspira a colmare la lacuna tra la conoscenza e la comprensione e a stimolare un'azione responsabile, per aiutare i giovani ad acquisire competenze politiche e, allo stesso tempo, la fiducia di poterle mettere in atto.

Gli sforzi che sono stati compiuti a tutti i livelli, in materia di educazione interculturale, per sottolineare il rapporto esistente tra problemi globali e locali, dovrebbero permettere agli studenti di sviluppare ed esprimere le loro aspirazioni all'equità, alla giustizia sociale, al benessere personale e a quello dell'ambiente. Gli studenti dovrebbero quindi assumere atteggiamenti di tolleranza, di rispetto, di solidarietà, di collaborazione e di cooperazione, di concorrenza leale, d'attenzione, di patriottismo senza paternalismo o nazionalismo.

Le competenze intellettuali sviluppate attraverso l'educazione interculturale devono fornire agli studenti un accesso pertinente ai campi/ aspetti complessi e interdipendenti dei diritti umani, dello sviluppo sostenibile, della pace, della cittadinanza e dell'ambiente. Essi devono imparare a cogliere le dimensioni multiculturali e interculturali delle nostre identità e le complesse interdipendenze della vita contemporanea nelle situazioni positive e negative colte e valutate nel contesto. Il pensiero e gli approcci critici significano essenzialmente paragonare fenomeni e processi locali e globali e analizzare le loro cause. Gli studenti dovrebbero utilizzare il maggior numero possibile di approcci che implicino contrasti, paragoni e valutazioni in un'ottica critica.

Inoltre essi dovrebbero imparare ad affrontare le nuove tecnologie dell'informazione che ci legano quotidianamente al mondo. Un ruolo speciale deve essere assegnato alla letteratura e all'analisi critica dei media, tenendo conto del loro potenziale in termini di creazione di stereotipi e di interpretazioni false. Gli studenti devono sviluppare capacità in materia di comunicazione sociale, di assunzione di decisioni, di soluzione dei conflitti e imparare ad assumersi le responsabilità nell'accettare diverse prospettive come fonte di reciproco arricchimento e di presa di potere.

Queste competenze costituiscono altrettante chiavi per accedere a strategie il cui uso permette di partecipare e intervenire negli affari locali, nazionali e internazionali. Esse dovrebbero plasmare una

presa di coscienza della correlazione tra l'azione umana e l'assunzione di decisioni e, inoltre, facilitare un adattamento creativo al cambiamento.

## 5. SFIDE PEDAGOGICHE

L'introduzione e la promozione dell'educazione interculturale nelle scuole, in quanto nuova dimensione dell'apprendimento, possono e devono comportare importanti cambiamenti nei programmi d'insegnamento, intesi come azioni positive, innovatrici o riformatrici.

L'educazione interculturale può essere identificata, nella pratica pedagogica, come approccio trans-curriculare o come approccio disciplinare che mette l'accento sugli aspetti della globalizzazione o su progetti speciali extra - programmatici. Coloro che la praticano si sono resi conto di quanto sia necessario adottare metodi e strategie che racchiudano il sentimento, il pensiero, l'equilibrio tra l'apprendimento accademico e ludico, lo status di studente – spettatore, l'apprendimento e l'azione attraverso la condivisione.

Sfruttando il valore emozionale dell'apprendimento oltre a quello cognitivo, l'educazione interculturale poggia saldamente le sue basi su tecniche interattive che aiutano ad adeguare il contenuto e la forma dell'apprendimento agli obiettivi dell'educazione interculturale.

L'insegnamento e l'apprendimento che vertono su problemi globali dell'educazione formale generano le sfide pedagogiche delle dimensioni, riassunte qui di seguito:

*Come può riuscire la scuola ad avvicinare avvenimenti, cause ed effetti distanti gli uni dagli altri e come questi ultimi possono sviluppare la presa di coscienza e gli atteggiamenti che, in generale, non esistono ancora né a livello dei responsabili né a livello della maggior parte dei media?*

*Come può l'educazione interculturale realizzare progetti scolastici di ampio respiro, concentrati sull'interazione locale-globale, ma non esclusivamente orientati verso la comunità?*

*In che modo può essere raggiunto l'equilibrio tra il ricorso ai metodi "convenzionali" della pedagogia tradizionale e le nuove metodologie avanzate, attraverso discipline educative moderne, quali le strategie interattive, il lavoro in partenariato o per progetto, gli scambi e i contatti interpersonali diretti tra scuole e Paesi e i moderni sistemi di comunicazione (fax, e-mail, Internet)?*

*In che modo le attività scolastiche ed extra- scolastiche possono essere messe in relazione, allo scopo di promuovere interazioni reciprocamente benefiche che evitino alla scuola di subire - pienamente e artificialmente - le influenze esercitate dalla famiglia, dalla comunità ed altre influenze socio-politiche portatrici di potenziali vantaggi educativi?*

*Quanto tempo deve essere dedicato all'educazione interculturale nei programmi scolastici?*

Occorre mettere queste sfide in rapporto a tutto quanto è legato alle attività scolastiche, compreso il materiale d'insegnamento, di consultazione e di formazione.

Noi siamo fautori dell'opinione secondo la quale l'educazione interculturale ha dato prova - attraverso numerosi casi pratici positivi - del suo potenziale di riforma e del fatto che nei settori educativi interessati, non esiste una sola pedagogia, bensì diverse pedagogie adeguate a contesti specifici. In tal modo, il pluralismo politico e culturale, in quanto criterio dell'educazione interculturale, assume, nelle pratiche scolastiche, la forma di un pluralismo pedagogico. Ed è questo pluralismo pedagogico che dà agli studenti il diritto di parola nella definizione dei programmi d'insegnamento e di alcune attività.

Siamo fermamente convinti che discussioni più ampie e un dialogo più approfondito tra coloro che praticano l'educazione interculturale permetterebbero di conoscere meglio il processo di applicazione dei programmi di insegnamento e i casi di buona pratica osservati in tutto il mondo.

L'educazione interculturale, in quanto strumento di intervento di ampia portata deve essere promossa in un ambiente di apprendimento speciale che, da un lato, stimoli la curiosità e il piacere della scoperta permettendo, dall'altro lato, di mettere in pratica la conoscenza acquisita.

## 6. SFIDE ISTITUZIONALI

Coloro che auspicano e coloro che praticano l'educazione interculturale vedono in questa educazione non solo una preziosa fonte di apprendimento sociale e di socializzazione, ma anche un vettore di cambiamento istituzionale e di miglioramento della scuola per far in modo che la vita scolastica abbia un carattere meno accademico e più giusto ed integrato nei cambiamenti dei nostri giorni.

L'educazione interculturale si pone come una sfida e un'opportunità di sviluppo istituzionale delle scuole, sottintendendo peraltro che venga adottato un programma più flessibile e che venga creato, nella scuola e nell'ambiente dell'apprendimento, un clima totalmente democratico.

I responsabili dell'educazione devono rivedere il ruolo della scuola che piuttosto che essere intesa come strumento di perpetuazione di scopi nazionalistici dovrebbe aprire le menti dei bambini ad una prospettiva interculturale e permettere loro di vivere insieme in un mondo pieno di possibilità, ma ancora più di minacce.

I responsabili e le autorità scolastiche sono chiamate a garantire un sostegno istituzionale all'educazione interculturale nelle scuole:

- *Introducendo / stimolando la progettazione di programmi d'educazione interculturale attraverso l'insegnamento formale;*
- *Facilitando la creazione e la cooperazione tra centri di educazione interculturale;*
- *Facilitando la creazione di reti di partenariato tra istituzioni del Nord e del Sud e cittadini, come pure legami tra le scuole e i centri nazionali e internazionali che promuovono l'educazione interculturale;*
- *Assicurando un formazione all'insegnamento ai professori prima che entrino in servizio e durante l'esercizio delle loro funzioni, allo scopo di stimolarli ad accedere alla cultura dell'educazione interculturale professionale.*

Numerosi progetti di educazione interculturale hanno messo in rilievo il fatto che iniziative quali la raccolta di fondi e la creazione di un partenariato potevano concretizzarsi più facilmente in caso di intervento cooperativo dei poteri pubblici e dei centri nazionali e internazionali specializzati nel settore dell'educazione interculturale. Di ciò sono testimoni paesi quali i Paesi Bassi, la Svizzera, la Gran Bretagna e la Germania per i quali si può già parlare di un'importante tradizione d'educazione interculturale, integrata trasversalmente nei programmi scolastici, grazie alla determinazione e agli sforzi dei Ministeri dell'Educazione e di ONG specializzate e all'elaborazione di programmi di insegnamento.

L'efficacia di un partenariato tra persone e/o istituzioni, in quanto condizione preliminare o conclusione dell'educazione interculturale, dipende dalle informazioni, dalla documentazione e dalle possibilità di finanziamento il cui accesso viene assicurato dai servizi specializzati dei centri nazionali ed internazionali attivi e competenti nel settore dell'educazione interculturale. I centri dell'educazione interculturale devono rinforzare il coordinamento e il flusso di idee e di informazioni

e orientare i gruppi di insegnanti, affinché la dimensione dell'azione "educazione interculturale" venga integrata nelle scuole e conferisca a queste ultime un profilo distintivo.

Per migliorare il sostegno istituzionale all'introduzione di progetti globali di educazione interculturale nel programma formale, raccomandiamo vivamente che l'educazione interculturale venga incorporata nelle legislazioni nazionali, regionali e locali e che vengano elaborati programmi e guide pratiche per tutte le forme e i livelli di insegnamento per permettere agli insegnanti e agli studenti di sviluppare strategie efficaci per la socializzazione interculturale e per l'educazione ad una cittadinanza interculturale.

I programmi scolastici devono diventare un valido punto di partenza dell'apprendimento per tutta la vita e facilitare lunghi e sostenibili sforzi educativi per la transizione verso una società (di apprendimento) interculturale.

## ALLEGATO

Elenco dei documenti internazionali di riferimento per la promozione e il sostegno dell'educazione interculturale:

- Dichiarazione universale dei diritti umani (1948) e Carta dei diritti umani delle Nazioni Unite;
- Convenzione Europea dei diritti umani e delle libertà fondamentali (1950)
- Raccomandazione dell'UNESCO (1974);
- Accordi di Helsinki (1975);
- Patto internazionale relativo ai diritti civili e politici (1976);
- Patto internazionale relativo ai diritti economici, sociali e culturali (1976);
- Raccomandazione 85/1985 del Consiglio d' Europa sull'insegnamento e l'apprendimento nelle scuole, relativo ai diritti umani;
- Dichiarazione sul diritto allo sviluppo (1986);
- Convenzione delle Nazioni Unite sui diritti dell'infanzia (1989);
- Trattato di Maastricht (1992);
- Agenda'21 (successiva alla Dichiarazione di Rio - 1992) sullo sviluppo sostenibile;
- Dichiarazione di Vienna dei capi di Stato e dei governi dei Paesi membri del Consiglio d'Europa (1993);
- Dichiarazione di Vienna e programma d'azione adottato il 25 giugno 1993 per la Conferenza interculturale sui diritti umani;
- Risoluzione della Conferenza permanente dei ministri europei dell'Educazione, sulla democrazia, i diritti umani e la tolleranza (1994);
- Conclusioni e raccomandazioni della Conferenza europea dell'UNESCO sulla realizzazione di programmi d'insegnamento in materia di educazione civica nell' Europa dell'Est - Vienna (1995);
- Quadro d'azione integrato riguardante l'educazione alla pace, ai diritti umani e alla democrazia, adottato in occasione della Conferenza generale dell'UNESCO (1995);
- Rapporto all'UNESCO della Commissione internazionale sull'educazione per il ventunesimo secolo, presieduta da Jacques Delors: 'L'éducation - un trésor est caché dedans' ('L'educazione - un tesoro è nascosto all'interno'), Éditions Odile Jacob, (1996) / Delors Commission Report to UNESCO: 'Education in the XXIth Century' - EDUCATION - Learning - The Treasure Within, (1996);
- Libro bianco della Commissione europea sull'educazione e la formazione (1996), in seguito all'iniziativa di Édith Cresson, Commissario alla ricerca sull'educazione e la formazione, in accordo con Padraig Flynn, commissario all'impiego e agli affari sociali, in collaborazione con Martin Bangemann, incaricato agli affari industriali alle comunicazioni, alle tecnologie dell'informazione;
- Appello di Amsterdam sulla prevenzione dei conflitti e il contributo alla costruzione della pace;
- Piano d'azione, all'attenzione dei leaders europei e della società civile (1997).



Numerose altre dichiarazioni, patti e raccomandazioni sono stati elaborati al termine di incontri internazionali, ad esempio quelli sull'educazione all'ambiente o sull'educazione al futuro di Stoccolma 1972, Tbilisi 1977, Copenaghen 1982, Mosca 1987 e Rio de Janeiro, 1992.

(Tradotto dall'originale in lingua inglese, reperibile al seguente collegamento:  
<https://rm.coe.int/090000168070f05d>)

**AUTORIZZAZIONI ALLA PUBBLICAZIONE DELLE INTERVISTE:**


HUYGHE Benoît  
Le Guennvez  
29720 Plonéour Lanuten

Plonéour le 15-02-23

Je soussigné Benoît Huyghet autorise  
Alessandro Pado à utiliser et publier pour  
son travail de thèse l'interview réalisée,  
Fais pour servir ce que de droit.

Paix Force et Soie

Benoît  
✠



**Traduzione:**

*Plonéour, 15/02/2023*

*Il sottoscritto Benoît Huyghe autorizza Alessandro Paolo ad utilizzare e pubblicare per il suo lavoro di tesi l'intervista realizzata. Se ne faccia uso secondo diritto.*

## Authorisation

Je soussignée, Margarete Hiller,  
autorise Mr Alessandro Paolo  
à inclure l'entretien qu'il a réalisé  
avec moi dans sa thèse de doctorat  
et à le publier.

Jouals, le 28 février 2023

*M. Hiller*



Communauté de l'Arche  
NON-VIOLENCE ET SPIRITUALITÉ

*Pace Forza e Gioia*

**Traduzione:**  
Autorizzazione

*La sottoscritta, Margarete Hiller, autorizza il sig. Alessandro Paolo a includere l'intervista che ha realizzato insieme a me nella sua tesi di dottorato e di pubblicarla.*  
*Joncels, 28 gennaio 2023*

**Resurgence**

27<sup>th</sup> February 2023

Dear Alessandro,

With this letter I give you my permission and authorisation to use the interview with me in your work.

I wish you best of luck with PhD.

With very best wishes,



Satish Kumar  
Ford House, Hartland,  
Bideford, Devon  
EX39 6EE  
United Kingdom

---

The Resurgence Centre, Fore Street, Hartland, Bideford, Devon EX39 6AB UK  
+44 (0)1237 443293 members@resurgence.org www.resurgence.org  
The Resurgence Trust is a charity registered in England and Wales. Charity no. 1120414  
Registered office: The Resurgence Centre, Fore Street, Hartland, Bideford, Devon EX39 6AB, UK

**Traduzione:**

*27 febbraio 2023*

*Caro Alessandro,*

Con questa lettera ti do il mio permesso e la mia autorizzazione ad utilizzare l'intervista svolta con me nel tuo lavoro.

I migliori auguri e buona fortuna con il dottorato.

## BIBLIOGRAFIA

- AA.VV., *Qui est Lanza del Vasto?*, Denoël, Parigi, 1955.
- AA.VV., *Religion and Violence: an Inter-religious exploration*, The Ecumenical Review, vol. 55, n. 2, aprile 2003.
- AA.VV., *La Violence: Ce qu'en disent les religions*, Les Éditions Ouvrières, Parigi, 2002.
- AA.VV., *Verso una Difesa Popolare Nonviolenta per l'Italia?*, Centro di Studi e di Formazione sui Diritti dell'Uomo e dei Popoli, CEDAM, Padova, 1988.
- AA.VV., *Violence, contre-violence, non-violence anarchistes*, Rivista Réfractations n. 5, primavera 2000.
- AA.VV., *'De quel droit? Droit et anarchie'*, Rivista Réfractations n. 6, inverno 2000.
- AA.VV., *Anarchism*, Stanford Encyclopaedia of Philosophy, 2017.
- AA.VV., *Dossier special: Anarchisme, socialisme, pacifisme*, Mouvement International de la Réconciliation (MIR) e War Resisters' International, giugno 1982.
- AA.VV., *Bringing the 'Missing Pillar' into Sustainable Development Goals: Towards Intersubjective Value-Based Indicators*, in: Sustainability, vol. 5, n. 7, 2013; pp. 3035-3059.
- Donatella Abignente e Sergio Tanzarella, *Tra Cristo e Gandhi: L'insegnamento di Lanza del Vasto alle radici della non-violenza*, Edizioni San Paolo, Milano, 2003.
- Giovanni Acquaviva, *Una concezione dell'etica e del diritto*, Tesi di Laurea in Giurisprudenza, Università di Pisa, 1925. [Scritto attribuito a Lanza del Vasto].
- Rocco Altieri (a cura di), *La nonviolenza dei popoli può sconfiggere la guerra*, Quaderno Satyagraha n. 3, Ed. Centro Gandhi, Pisa, giugno 2003.
- Rocco Altieri, *La rivoluzione nonviolenta: per una biografia intellettuale di Aldo Capitini*, Biblioteca Franco Serantini, Pisa, 1998.
- Carlo Altini, *Aldo Capitini*, in: *Il contributo italiano alla storia del pensiero. Filosofia*, Enciclopedia Treccani, 2012; pp. 674-681.
- Günther Anders, *Violenza sí o no: Un dibattito necessario*, Coalizione contro le nocività, Forlì, 1997 [1987].
- Hannah Arendt, *Sur la violence*, in: *Du mensonge á la violence. Essais de politique contemporaine*, Calmann-Levy, Parigi, 1972.
- Gonzalo Arias, *La no-violencia: tentación o reto?*, Ed. Sigueme, Salamanca, 1977.
- John Kenneth Arrow, *Social Choice and Individual Values*, Yake University Press, 1963.

- Christophe Barbey, *L'État peut-il être non-violent?*, in: 'Terres Civiles, la non-violence au quotidien', CENAC, Losanna, marzo 2002.
- Harold Barclay, *People without Government, An Anthropology of Anarchism*, Kahn & Averell, Londra, 1982.
- René Barjavel, *Ravage*, Firmin-Didot, Parigi, 1996 [1943].
- Christian Bartolf (a cura di), *The Breath of Life: The Correspondence of Mahatma Gandhi (India) and Bart de Ligt (Holland) on War and Peace*, Gandhi-Informations-Zentrum, Berlino, 2000.
- Xavier Bekaert, *Anarchisme, violence, non-violence*, Éditions du Monde Libertaire / Éditions Alternative Libertaire, Parigi-Bruxelles, marzo 2000.
- André Bernard, *Vinôbâ*, in: *Anarchisme et Non-violence*, n. 1, aprile 1965.
- André Bernard e Pierre Sommermeyer, *Désobéissances Libertaires*, nada, Parigi, 2014;
- André Bernard, *Du refus de la servitude volontaire*, Atelier de création libertaire, Lione, 2014;
- *Un autre anarchisme est possible*, Les Éditions Libertaires, Saint-Georges-d'Oléron, 2016.
- Maria Elena Bertoli (a cura di), *La nonviolenza al tempo del coronavirus*, Quaderni Satyagraha n. 37, Centro Gandhi Edizioni, Pisa, 2020.
- Vinôbâ Bhave, *Discorsi sul Bhagavad Gita: I principi spirituali dell'azione nonviolenta*, Libreria Editrice Fiorentina, Quaderni Satyagraha, Firenze, 2006 [1952].
- *I valori democratici: La politica spirituale di Gandhi attraverso le parole del suo discepolo*, Gabrielli Editori, S. Pietro in Cariano (VR), 2008 [1962].
- *Moved by Love*, Paramdham Prakashan, Paunar, 1994.
- *La révolution de la non-violence*, Éditions Albin Michael, Parigi, 1958.
- *Le mendiant de justice Vinoba*, Denoël, Parigi, 1955.
- *La legge dell'amore: Antologia di scritti originali*, Città Nuova Editrice, Roma, 1973.
- *The Intimate And The Ultimate*, Green Books, 2004.
- Arya Bhushan Bhardwaj, *Acharya Vinoba Bhave: Life and Mission*, Jai Jagat Mahotsava, Gandhi-in-Action, New Delhi, 1984.
- Alexander Bird, *Thomas Kuhn*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2022.
- David Bisson, *Anarchie et spiritualité. Le chemin libertaire de Peter Lamborn Wilson (Hakim Bey)*, in : Jean-Christophe Angaut, Daniel Colson, Mimmo Pucciarelli (a cura di), *Philosophie de l'anarchie: Théories libertaires, pratiques quotidiennes et ontologie*, Atelier de Création Libertaire, Lione, 2012.
- Paul e Laura Bohannon, *Tiv Economy*, Longmans, Londra, 1968.
- Stefan Bollmann, *Monte Verità: 1900. Il primo sogno di una vita alternativa*, EDT, Torino, 2019 [2017]

- Mauro Bonaiuti, *From Bioeconomics to Degrowth: Georgescu-Roegen's 'New Economics' in Eight Essays*, Routledge, New York, 2011.
- Joan V. Bondurant, *The Conquest of Violence: The Gandhian Philosophy of Conflict*, Princeton University Press, 1958.
- François Borella, *La Justice de Salomon, Réflexions sur le juste*, Mélanges PEISER, PUG, 1995.
- Lamberto Borghi, *Educazione e società nel pensiero di Gandhi*, Azione Nonviolenta, anno VII, n. 1, gennaio 1970.
- John Bowker (a cura di), *The Oxford Dictionary of World Religions*, Oxford University Press, 1997.
- Luk Bouckaert e Laszlo Zsolnai, *Handbook of Spirituality and Business*, Palgrave Macmillan, 2011.
- Luk Bouckaert e M. Chatterji (a cura di), *Business, Ethics and Peace. Contributions to Conflict Management, Peace Economics and Development*, vol. 24, Emerald Group Publishing, UK, 2015.
- Kenneth Boulding, *The Organizational Revolution*, Greenwood Press, 1953.
- *The Economics of the Coming Spaceship Earth*, in: Henry Jarret, *Environmental Quality in a Growing Economy*, John Hopkins University Press, Baltimore, USA, 1966; pp. 3-14.
- *Three Faces of Power*, Sage, London, 1989.
- *The Economy of Love and Fear*, Wadsworth Publishing Company, New York, USA, 1973.
- Étienne Bourgeois e Jean Nizet, *Pression et légitimation. Une approche constructiviste du pouvoir*, Presse Universitaires de France, 1995.
- Francis Briquemont, *Une guerre asymétrique*, in: La Libre Belgique, 15 novembre 2001.
- Claire Brown, *Buddhist Economics: An Enlightened Approach to Dismal Science*, Bloomsbury Press, New York, 2017.
- Judith M. Brown, *Gandhi: Prigioniero della speranza*, il Mulino, Bologna, 1995 [1989].
- Alan Bryman, *Social Research Methods*, Oxford University Press, 2016.
- Vittorio Bufacchi, *Violence and Social Justice*, New York, Basingstoke, 2007.
- Titus Burckhardt, *Introduzione alle dottrine esoteriche dell'Islam*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1987.
- Paul Burkett, *Marxism and Ecological Economics: Towards a Red and Green Political Economy*, Brill Leiden, Boston, 2006.
- Monte Bute, *A Philosophy: Revolutionary Nonviolence*, in: Rivista Anvil, n. 5-6, aprile-maggio 1973, n. 6, giugno-luglio 1973, Minnesota, Stati Uniti.
- Elena Camino e Angela Dogliotti Marasso (a cura di), *Il conflitto: rischio e opportunità*, Edizioni Qualevita, Torre dei Nolfi, 2004.

- Freddy Cante e Wanda Tatiana Torres, *Nonviolent Political Economy: theories and applications*, Routledge, New York, 2019.
- Adriana Cantini, *La Comunità dell'Arca*, Azione Nonviolenta, anno IV, n. 1, gennaio 1967.
- Aldo Capitini, *Italia nonviolenta*, Libreria Internazionale di Avanguardia, Bologna, 1949.
- *La nonviolenza e gli anarchici*, Azione Nonviolenta, anno III, n. 1, giugno 1966.
- Luciano Capuccelli, *Alcune riflessioni sulle idee educative di Gandhi*, Azione Nonviolenta, anno VII, n.1, gennaio 1970.
- Carlo Cassola, *La rivoluzione disarmista*, Rizzoli, Milano, 1983
- Louis Cattiaux, *Le message retrouvé ou l'horloge de la nuit et du jour de Dieu*, Denoël, Parigi, 1956.
- Maurizio Chavan, *Shanti Sena: il movimento di Vinôbâ - Intervista a Narayan Desai*, Azione Nonviolenta, anno XX, gennaio-febbraio 1983, pp. 13-14.
- Erica Chenoweth e Maria J. Stephan, *Why Civil Resistance Works: The Strategic Logic of Nonviolent Conflict*, Columbia University Press, New York, 2011.
- Enza Paola Cela, *Psicologia e Nonviolenza*, Edizioni Gruppo Abele, Torino, 1991.
- Centro Nord-Sud del Consiglio d'Europa, *Linee Guida per l'Educazione Interculturale – Concetti e Metodologie in materia di educazione interculturale ad uso di educatori e responsabili politici*, Lisbona, 2008.
- Manuel Cervera-Marzal, *Gandhi: de l'antilibéralisme à l'anarchisme non-violent*, Rivista Réfractons n. 28, 2012.
- Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Éditions Présence africaine, Parigi, 1955.
- Neera Chandoke, *Negating Violence: The Gandhi Way*, in: Eva Pfössl (a cura di), *Between Ethics and Politics: Gandhi Today*, Routledge, New Delhi, 2014; pp. 72-97.
- François Chenet, *L'Inde et la Grèce*, in J.-F. Mattéi (a cura di), *Le discours philosophique. Encyclopédie philosophique universelle (volume IV)*, Parigi, 1998; pp. 1288–1327.
- Étienne Chomé, *Le nouveau paradigme de non-violence*, Éd. CIACO, Louvain-la-Neuve, Belgio, 2017.
- Pierre Clément, Nelly Blaes, Anne Luciani, *Le mythe tenace du chromosome du crime*, Raison Présente, n. 54, 1980.
- Alfonso Carlos Comin, *Lanza del Vasto y el Arca - Reportaje*, Rivista El Ciervo, n. 603-604, 2001.
- Lewis Coser, *Le funzioni del conflitto sociale*, Feltrinelli, Milano, 1967 [1956].
- Sergio Cotta, *Perché la violenza? Una interpretazione filosofica*, Editrice Morcelliana, Brescia, 2018.
- *Filosofia della guerra e filosofia della pace a confronto*, in: *La Pace: Sfida*, Herder – FIUC, Roma, 1988.



- *La violenza e il diritto*, in: 'Diritto Persona Mondo Umano', Giappichelli, Torino, 1989.
- *Il diritto: struttura di pace – Un'analisi fenomenologica*, in: Studi Cattolici, n. 373-374, 1992.
- *Quidquid latet apparebit. Il problema della verità del giudizio*, in: *Scritti di filosofia e religione*, Rubettino, 2019.
- Emmanuel Coulomb, *Les gandhiens d'Occident. La quête de la pureté dans une communauté de l'Arche de Lanza del Vasto*, in: *Terrain*, n° 31, 1998; pp. 29-44.
- Adam Curle, *Making Peace*, Tavistock, Londra, 1971.
- Nicola Cusano, *La pace della fede*, Jaca Book, Milano, 2018 [1453].
- Boris Cyrulnik, *Ce merveilleux malheur*, Odile Jacob, 1999.
- Aníbal D'Auria, *Anarquismo y derecho: Una aproximación a Bakunin*, in: *El anarquismo frente al derecho*, Grupo de Estudio sobre Anarquismo, Buenos Aires, 2007.
- Roger Dadoun, *Terreur et non-violence, Rolland, Gandhi et la philosophie de l'ahimsā*, Rivista Anarchisme et Non-violence 2; trascrizione dell'intervento al seminario 'Universalité de l'homme: le message de Romain Rolland', Nuova Delhi, India, 15-17 gennaio 1990.
- Dennis Dalton, *The Theory of Anarchism in Modern India – An Analysis of the Political Thought of Vivekananda, Aurobindo and Gandhi*, in: R. J. Moore, *Tradition and Politics in South Asia*, Vikas, New Delhi, 1979; pp. 198-227.
- Herman Daly, *The Economics of the Steady State*, American Economic Review, 1974.
- James C. Davies, *Towards a theory of revolution*, in: *American sociological review*, n. 27, febbraio 1962.
- René Daumal e Lanza del Vasto, *Dialogue du style*, Cahiers du Sud n° 252, Marsiglia, 1943.
- Hem Day, *Anarchie et Non-violence*, citato in: Jean-Pierre Jacquinet (a cura di), *Violence, Non-violence, Anarchie*, Supplemento a Rivista 'Le Libertaire' n.77, Le Havre, Francia; p. 27.
- *A l'école de Godwin: La Non-violence comme Technique de Libération*, Éditions Pensée et Action, Parigi, Bruxelles, 1953.
- Remo de Ciocchis, *I nonviolenti che ho incontrato... Lanza del Vasto*, Rivista Qualevita, n. 127, giugno 2008; pp. 13-14.
- Remo de Ciocchis (a cura di), *Atti della presentazione del libro 'Il volto della nonviolenza'*, Edizioni dell'Amicizia, Agnone, 2005.
- *Il volto della nonviolenza: valore e pratica dell'amore*, Edizioni dell'Amicizia, Agnone, 2004.
- Jacques de Guillebon e Falk van Gaver, *L'Anarchisme Chrétien*, L'œuvre, Parigi, 2012.

- Arnaud De Mareuil, *Lanza del Vasto: Sa vie, son oeuvre, son message*, Dangles, Saint-Jean-de-Braye, 1998.
- Lanza del Vasto, *Lettere giovanili 1923-1936*, PLUS, Pisa, 2006.
- *Pellegrinaggio alle sorgenti*, Jaca Book, Milano, 1978 [1943].
- *Vinoba o il Nuovo Pellegrinaggio*, Jaca Book, Milano, 1980 [1954].
- *I Quattro Flagelli*, SEI, Torino, 1996 [1959].
- *L'homme libre et les ânes sauvages*, Denoël, Parigi, 1969.
- *Che cos'è la nonviolenza*, Jaca Book, Milano, 1978 [1971].
- *L'arca aveva una vigna per vela*, Jaca Book, Milano, 1979 [1978].
- *Les Quatre Piliers de la paix*, Éditions du Rocher, Monaco, 1992.
- *Éclats de vie et pointes de vérité*, Denoël, Parigi, 1973.
- *Pages d'enseignement*, Éditions du Rocher, Monaco, 1993.
- Lanza del Vasto, *Le Grand Retour*, Le Rocher, Monaco, 1993
- *L'Église devant le problème de la guerre*, L'Arche La Borie Noble.
- *La trinità spirituale*, Centro Gandhi Edizioni, Pisa, 2014 [1971].
- *Science et Non-violence*, Peace Research Centre, Ahmedabad, 1977.
- *Principi e precetti del ritorno all'evidenza*, Gribaudi, Torino, 1972 [1945].
- *Introduzione alla vita interiore*, Jaca Book, Milano, 1989 [1962].
- *Lezioni di vita*, LEF, Firenze, 1980.
- *In fuoco e spirito: Commento ai vangeli della nascita*, La Meridiana, Molfetta, 1991 [1951].
- *La chiffre des choses*, Robert Laffont, Marsiglia, 1942
- *Pour éviter la fin du monde*, Éditions du Rocher, Monaco, 1991.
- *La montée des âmes vivantes – Commentaire de la Genèse*, Denoël, Parigi, 1968.
- *Pacification en Algérie ou mensonge et violence*, L'Harmattan, Giromagny, 1987.
- *Introduzione a: Louis Cattiaux, Le Message Retrouvé ou l'horloge de la nuit et du jour de Dieu*, Beya, Grez Doiceau, 2007.
- *La désintégration logique*, Rivista Esprit, 28° anno, n. 281, febbraio 1960; pp. 193-204.
- *Viatique II – Amitié d'intelligence et peines d'amour*, Ed. du Rocher, Monaco, 1991.
- *Les étymologies imaginaires - Vérité, vie et vertu des mots*, Denoël, Parigi, 1985.
- *Le due potenze: l'atomica e la nonviolenza*, Ed. La Meridiana, Molfetta, 2022

- Guy Deleury, *Indouisme: La nonviolenza et le sacré*, in: Cahiers de la Réconciliation, anno 49, n. 8-10, agosto-ottobre 1982.
- Mathieu Depoil, Fabien Groeninger, Delphine Patry e Sylvain Wagnon, *L'éducation integrale: pour une émancipation individuelle et collective*, Atelier de création libertaire, Lione, 2022.
- Sayan Dey, *Pedagogy of the Stupid*, Philosophy and Global Affairs Review, febbraio 2021.
- Alfonso Di Nola, *Induismo*, in: Enciclopedia delle religioni, vol. III, Vallecchi, Firenze, 1970-1976; pp. 1044-1113.
- Luc Dietrich e Lanza del Vasto, *Dialogue de l'amitié*, Ed. Robert Laffont, Marsiglia, 1942.
- Danilo Dolci, *Inventare il futuro*, Laterza, Bari, 1968.
- Donatella Dolcini, Enrico Fasana e Caterina Conio (a cura di), *Il Mahatma Gandhi: Ideali e prassi di un educatore*, Istituto Propaganda Libreria, Milano, 1994.
- René Doumerc, *Dialogues avec Lanza del Vasto*, Les Éditions du Cerf, Parigi, 1980.
- Antonino Drago (a cura di), *Il pensiero di Lanza del Vasto: una risposta al XX secolo*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, 2010.
- *La non violenza come riforma della religiosità cristiana*, Aracne, Roma, 2020.
- *La Comunità dell'Arca*, Azione Nonviolenta, anno IX, novembre-dicembre 1972.
- *Difesa popolare nonviolenta. Premesse teoriche, principi politici e nuovi scenari*, EGA, Torino, 2006.
- Antonino Drago e Paolo Trianni, *La Filosofia di Lanza del Vasto: Un Ponte tra Occidente ed Oriente*, Jaca Book, S. Croce sull'Arno (PI), 2008.
- Véronique Dudouet, *Nonviolent Resistance in Power Asymmetries*, in: Beatrix Austin, Martina Fischer e Hans Gießmann, *Advancing Conflict Transformation. The Berghof Handbook II*, Opladen & Farmington Hills, Barbara Budrich Publishers, 2011; pp. 237-264.
- Bernard Dupont, *L'oeuvre politique de Lanza del Vasto*, Tesi di Dottorato in Scienze Politiche, Università di Nancy, 1977.
- Eknath Easwaran, *Gandhi: Come un uomo cambiò se stesso per trasformare il mondo*, Elliot, Roma, 2011.
- *Badshah Khan: Il Gandhi musulmano*, Edizioni Sonda, Milano, 2008.
- Mircea Eliade, *A History of Religious Ideas*, vol. I, II, III, University of Chicago Press, 1978.
- Jon Elster, *Ulysses Unbound*, Columbia University Press, New York, 2000.
- Gabriella Falcicchio, *Profeti scomodi, cattivi maestri: Imparare a educare con e per la nonviolenza*, Ed. La Meridiana, Molfetta, 2018.

- María José Falcón y Tella, *Civil Disobedience*, Brill, Leiden, Paesi Bassi, 2004.
- Philippe Ferrand, *L'Arche et la voie communautaire*, in: Micheline Marin (a cura di), *La montée communautaire*, Économie, Société, Non-violence n.3, Maison Communautaire Diffusion du Livre de Paix, Parigi, 1971; pp. 15-25.
- Paul K. Feyerabend, *Contro il metodo: Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, Feltrinelli, Milano, 2016 [1975].
- Isabelle Filliozat, *Victime et bourreau: une même prison*, in: Alternatives Non Violentes, n. 84, 1992.
- Egil Fossum, *Political development and strategies of changes*, in: Journal of Peace Research, n. 7, 1970.
- Anne Fougère e Claude-Henri Rocquet, *Lanza del Vasto: Pèlerin, Patriarche, Poète*, Desclée de Brouwer, Parigi, 2003.
- John French e Bertram Raven, *The bases of social power*, in: Dorwin Cartwright (a cura di), *Studies in social power*, University of Michigan Ann Arbor, Institute for Social Research, 1968 [1959]; pp. 150-167.
- Eric Fromm, *Man for Himself*, Rinehart, New York, 1947.
- René Furth, *Formes et tendances de l'anarchisme*, Librairie Publico, Parigi, 1967.
- John Kenneth Galbraith, *The Affluent Society*, Mentor Book, New York, 1958.
- Johan Galtung, *Theories of Peace: A Synthetic Approach to Peace Thinking*, International Peace Research Institute, Oslo, 1967;
- *Violence, Peace and Peace Research*, in: Journal of Peace Research, anno 6, n. 3, 1969;
- *Cultural Violence*, in: Journal of Peace Research, anno 27, n. 3, 1990;
- *Peace by Peaceful Means: Peace and Conflict, Development and Civilization*, Sage, Londra, 1996;
- *A Theory of Conflict. Overcoming Direct Violence*, Transcend University Press, Oslo, 2010.
- Guillaume Gamblin, *Une autre manière d'être fort: Approche de la philosophie stratégique et éthique de la non-violence*, Université Jean Moulin - Lionne III, Facoltà di filosofia, supervisione di M. Wunenburger, anno 2001-2002.
- Mohandas K. Gandhi, *The Bhagavad Gita*, Jaico, Mumbai, 1926.
- *Tempio di Verità*, Sellerio, Palermo, 1930.
- *Villaggio e autonomia*, LEF, Firenze, 1982.
- *Antiche come le Montagne*, PGreco, Milano, 2016.
- *Hind Swaraj*, Gandhi Edizioni, Pisa, 2009 [1909].
- *Teoria e pratica della nonviolenza*, Einaudi, Torino, 1973.
- *Una guerra senza violenza: La nascita della nonviolenza moderna*, Libreria Editrice Fiorentina, Quaderni Satyagraha, Pisa, 2005.

- *Nonviolence in Peace and War*, Navajivan Publishing House, Ahmedabad, 1949.
- Nicolas Georgescu-Roegen, *Energy and Economic Myths*, in: Southern Economic Journal, 1975; pp. 347-381.
- Francesco Gioia, “Io amo, dunque tu sei” – Saggio sulla religiosità di Giuseppe Lanza del Vasto, San Vito dei Normanni, 13 gennaio 2001.
- Piero Giorgi, *La violenza inevitabile: una menzogna moderna. Origini culturali della violenza e della guerra*, Jaca Book, Milano, 2008.
- René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, Parigi, 1978.
- Gianluigi Giuliano, Fabrizio Nocera, Luciana Zingaro (a cura di), *Altra Comunicazione: percorso sulla nonviolenza e sull'economia alternativa*, Ed. Nocera, Campobasso, 2008.
- André Glucksmann, *Discours de la Guerre*, Grasset, 1967.
- Eduardo Gudynas, *Avances y ensayos sobre el reconocimiento jurídico de una naturaleza con derechos*, Derecho Ambiental, anno XXV, n. 1, novembre 2018; p. 11.
- Jean e Hildegard Goss, *Une autre revolution, violences des non-violents*, Le Cerf, Parigi, 1969.
- David Graeber, *Fragments of an Anarchist Anthropology*, Prickly Paradigm Press, Chicago, 2004.
- Richard Gregg, *The power of nonviolence*, Schocken, New York, 1966 [1935].
- Lucien Grelaud, *Non-violence et anarchie*, Cahiers de la Réconciliation n. 7-8, MIR, Parigi, luglio-agosto 1967.
- Gruppo ‘Alleati dell’Arca’ Languedoc e Roussillon, *Proposte per una società nonviolenta*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze, 1982.
- Jürgen Habermas, *L’intégration républicaine. Essais de théorie politique*, Fayard, Parigi, 1993.
- Pierre Hadot, *Qu’est-ce que la philosophie antique?*, Gallimard, Parigi, 1995.
- Lindsay Hart, *In Defence of Radical Direct Action: Reflections on Civil Disobedience, Sabotage and Nonviolence*, in: Jon Purkis e James Bowen (a cura di), *Twenty-first century anarchism: unorthodox ideas for the new millennium*, Cassell, Londra, 1997; pp. 42-43.
- David Harvey, *The Limits to Capital*, Verso, Boston, 2007.
- Václav Havel, *Le pouvoir des sans pouvoirs*, in: *Essais Politiques*, Parigi, Calmann-Levy, 1989.
- Friedrich Hayek, *The Principles of Liberal Social Order*, Il Politico, 1966; pp. 101-108.
- Ralph Hegnauer, *Le combattant non violent: Les possibilités d’une résistance non militaire*, Brochure du Conseil Suisse de la Paix n. 1, Losanna, 1957.

- Peter Heindl e Philipp Kanschik, *Ecological sufficiency, individual liberties and distributive justice: implications for policy-making*, Ecological Economics, n. 126, 2016; pp. 42-50.
- Albert Hirschman, *Exit, Voice and Loyalty: responses to decline in firms, organizations and states*, Harvard University Press, 1970;
- *A Propensity to Self-subversion*, Harvard University Press, 1998;
- *Shifting Involvements: Private Interest and Public Action*, Princeton University Press, 2002.
- Thom Holterman, *L'anarchisme c'est réglé: Un exposé anarchiste sur le droit*, Atelier de Création Libertaire, Lione, 2013.
- Aldous Huxley, *La Filosofia Perenne*, Gli Adelphi, Milano, 1995 [1945].
- Benoît Huyghe, *Approche de la philosophie politique de Lanza del Vasto*, Mémoire de philosophie politique, Parigi, 1999.
- *Lanza del Vasto, penseur politique: réactionnaire ou révolutionnaire?*, Institut d'Études Politiques de Lille, 2002.
- Albert Jacquard, *Inventer l'homme*, Éd. Complexe, Parigi, 1984.
- Mayeul Jamin, *A la découverte de la sobriété heureuse*, Éditions du Cerf, Parigi, 2019.
- Michal Kalecki, *Class Struggle and the Distribution of National Income*, Kyklos, 1971.
- Sebastian Kalicha, *Anarchisme non-violent et pacifisme libertaire*, Atelier de création libertaire, Lione, 2020.
- Giorgos Kallis, Federica Demaria e Giacomo D'Alisa (a cura di), *Degrowth: A Vocabulary for a New Era*, Routledge, Abingdon, Regno Unito, 2015.
- Pierre Karli, *L'homme agressif*, Seuil, Parigi, 1986.
- John M. Keynes, *The General Theory of Employment, Interest and Money*, Encyclopedia Britannica, Chicago, 1990.
- Naomi Klein, *Shock Economy: L'ascesa del capitalismo dei disastri*, Rizzoli, Milano, 2007.
- *This Changes Everything*, Simon & Schuster, New York, USA, 2014
- Rob Knowles, *Political Economy from Below: Economic Thought in Communitarian Anarchism, 1840-1914 (New Political Economy)*, Routledge, New York, 2004.
- Satish Kumar, *Mahatma Gandhi's Philosophy of Love for All*, in: Resurgence, n. 320, maggio-giugno 2020.
- *Gandhi e il momento attuale*, Azione Nonviolenta, anno V, n. 1-2, gennaio-febbraio 1968; pp. 10-11.
- *Tu Sei Quindi Io Sono*, Fiori Gialli, Velletri, 2006.
- *Il Cammino è la Meta*, Fiori Gialli, Velletri, 2006 [1978].
- *Non-violenza o non-esistenza*, Città Nuova Editrice, Roma, 1970.

- Satish Kumar e Pavel Cenkl (a cura di), *Transformative Learning: Reflections on 30 Years of Head, Heart and Hands at Schumacher College*, New Society Publishers, Gabriola Island, Canada, 2021.
- Alberto L'Abate, *L'arte della pace*, Centro Gandhi Edizioni, Pisa, 2014.
- Angela Maria La Sala Batà, *Medicina Psico-spirituale*, Edizioni Armonia e Sintesi, Roma, 2000.
- George Lakey, *Nonviolence, Consensus and Leadership: An Interview*, in: Andrew Cornell, *Oppose and Propose! Lessons from Movement for a New Society*, AK Press, Oakland/Edinburgh, 2011; pp. 63-76.
- Jean-Marie Lange, *Nonviolence et anarchisme*, in: *Dossier special: Anarchisme, socialisme, pacifisme*, Mouvement International de la Réconciliation (MIR) e War Resisters' International, giugno 1982.
- Jean-Pierre Lanvin, *Parcours d'un engagement dans la résistance non-violente*, in: *Les Temps Modernes*, 51° anno, n. 587, marzo-aprile-maggio 1996; pp. 356-373.
- Henri Lasserre, *The communities of Tolstoyans and their significance for the cooperative community movement of today*, Rural Cooperative Community Council and Canadian Fellowship for Cooperative Community, Toronto, 1944.
- Serge Latouche, *Degrowth*, Journal of Cleaner Production, 2010.
- Frédérick Leboyer, *Dalla luce, il bambino*, Bompiani, Milano, 1979.
- Emmanuel Levinas, *Éthique et Infini*, Fayard Poche, 1994.
- Jean-Baptiste Libouban, *Vagabondages d'un faucheur volontaire*, L'Harmattan, Parigi, 2015.
- Walter Lippmann, *The Political Equivalent of War*, in: *Atlantic Monthly*, agosto 1928.
- Konrad Lorenz, *L'aggression*, Champs Flammarion, Parigi, 1969.
- Domenico Losurdo, *La non-violenza: una storia fuori dal mito*, Laterza, Roma-Bari, 2010.
- Henriette Louis, *La non-violence: une autre Histoire!*, Université di Orléans, 1988.
- Bernard Luisin, *Le mythe de l'État de droit*, in: 'Les Mélanges en l'honneur de François Borella', Presses Universitaires de Nancy, 1999.
- *L'État de droit, rétrospectivement*, in: *Civitas Europa*, n. 37, Université de Lorraine, 2016.
- Marie-Claude Lutrand, *L'arche de Lanza del Vasto dans le champ du religieux post-moderne. Processus de rupture sociale et dynamiques d'adhésion*, in: *Sociologie et Société*, vol XXIX, n.1, primavera 1997, pp. 167-174.
- Gianluca Magi, *La filosofia indiana*, in: Virgilio Melchiorre (a cura di), *Filosofie nel mondo*, Bompiani, Milano, 2014.
- Roberto Mancini, *L'amore politico: sulla via della nonviolenza con Gandhi, Capitini e Levinas*, Cittadella Editrice, Assisi, 2005.
- Michael Mann, *The Dark Side of Democracy: Explaining Ethnic Cleansing*, Cambridge University Press, 2005.

- Edmondo Marcucci, *Apologia della Nonviolenza*, in: Giovanni Trapani (a cura di), 'Quaderno di Pensiero e Azione' n. 3, Roma, 1990 [1959].
- Jacques Maritain, *Du régime temporel et de la liberté*, in: Oeuvres complètes, vol. V, ed. Saint-Paul, Parigi, 1982 [1933].
- Luiz Marques, *Capitalismo e Colapso Ambiental*, Unicamp, Campinas, 2016.
- Peter Marshall, *Demanding the impossible: A history of anarchism*, Fontana Press, Londra, 1993.
- Joan Martinez-Alier e Klaus Schlupman, *Ecological Economics: Energy, Environment and Society*, Basil Blackwell, Oxford, 1987.
- Virginio Marzocchi, *Filosofia politica: Storia, concetti, contesti*, Laterza, Bari-Roma, 2011.
- Krishôrlâl G. Mashruwala, *Gandhi and Marx*, Navajivan Press, Ahmedabad, 1951.
- Olivier Maurel, *La fessée, questions sur la violence éducative*, Éd. La Plage, 2001.
- Kozo Mayumi e John M. Gowdy, *Bioeconomics and Sustainability*, Elgar Publishing Limited, 1999.
- Sam Mbah e I.E. Igariwey, *African Anarchism: The History of a Movement*, See Sharp Press, Tucson, 1997.
- Donella Meadows, Jorgen Randers e William Behrens, *The Limits to Growth*, Universe Books, New York, 1972.
- Maurice Mégrét, *La guerre psychologique*, Presses Universitaires de France, Parigi, 1963.
- Christian Mellon e Jacques Sémelin, *La non-violence*, Parigi, PUF, 1994.
- Christoph Menke, *Diritto e violenza*, Castelvecchi, Roma, 2022.
- Walter Mignolo, *Spirit out of bound returns to the East: The closing of the social sciences and the opening of independent thoughts*, Current Sociology Monograph, vol. 62, n. 4, 2014.
- Gianni Milano, *Nonviolenza, contestazione, rivoluzione, anarchia*, in: *Dibattito su 'Nonviolenza e anarchismo'*, Azione Nonviolenta, anno VII, n. 2-3; p. 13.
- Ron Miller, *The Self-Organizing Revolution: Common principles of the educational alternative movement*, Holistic Education Press, Vermont, USA, 2008.
- Edward J. Mishan, *The Cost of Economic Growth*, Praeger, Londra, 1993.
- Bruno Montanari, *La 'violenza' dei non violenti: un tentativo di lettura filosofica*, in: Sergio Cotta (a cura di), *Dimensioni della violenza*, vol. II, Japadre Editore, L'Aquila, 1984.
- Juan Morales e Georges Didier, *Lanza del Vasto habla de politica*, Rivista 'El Ciervo', anno XXIV, n° 253, febbraio 1975.
- Hans Morgenthau, *Politics among Nations. The Struggle for Power and Peace*, Alfred Knopf, New York, 1948.
- Movimento Nonviolento, *Marxismo e Nonviolenza*, Editrice Lanterna, Genova, 1977.



- Claire Moussalli-Martinet, *Il était une fois l'Arche de Lanza: Une enfant raconte*, Karthala, Parigi, 2001.
- Mithi Mukherjee, *Transcending Identity: Gandhi, Nonviolence, and the Pursuit of a "Different" Freedom in Modern India*, *The American Historical Review*, 115 (2), p. 453-473, 2010.
- Jean Marie Muller, *Simone Weil. L'esigenza della nonviolenza*, Ed. Gruppo Abele, Torino, 1994.
- Alexander S. Neill, *Summerhill*, Pelican Books, Harmondsworth, Inghilterra, 1968.
- Martha Nussbaum, *Political Emotions: Why Love Matters for Justice*, Harvard University Press, 2015.
- Mancur Olson, *The Logic of Collective Action*, Harvard University Press, 1965.
- Geoffrey Ostergaard, *Resisting the Nation State: The Pacifist and Anarchist Tradition*, *Studies in Nonviolence* n. 11, Centre International de Recherches sur l'Anarchisme (CIRA), Losanna, 1981.
- Geoffrey Ostergaard e Melville Currell, *The Gentle Anarchists: a study on the leaders of the Sarvodaya movement for non-violent revolution in India*, Clarendon Press, Oxford, 1971.
- Elinor Ostrom, *Governing the Commons: The Evolutions of Institutions for Collective Action*, Cambridge University Press, 1991.
- Josep Otón, *Vulnerabilidad y violencia en el «Prologue» de Simone Weil*, *Rivista Aurora* n. 21, 2020; pp. 104-116.
- Roberto Pagni, *Ultimi dialoghi con Lanza del Vasto*, Edizioni Paoline, Roma, 1981.
- Glenn Paige: *Non uccidere: una nuova scienza politica globale*, EMI, Bologna, 2010.
- Raimon Panikkar, *The Intra-religious Dialogue*, Paulist Press, Mahwah, New Jersey, 1999.
- Simon Panter-Brick, *Gandhi Contre Machiavel*, Denoël, Parigi, 1963.
- Bikhu Parekh, *Gandhi's Political Philosophy*, Macmillan, Londra, 1989.
- Philippe Parijs, *Real Freedom for All: What (if Anything) Can Justify Capitalism?*, Oxford University Press, 1997.
- Luciano Parinetto (a cura di), *Il vangelo dei cani: aforismi dei primi cinici*, Stampa Alternativa, Terni, 1995.
- Pierre Parodi, *Efficacité des moyens pauvres dans l'aide au tiers-monde*, Éditions de l'Arche, 1971.
- Benjamin Pauli, *Pacifism, Nonviolence, and the Reinvention of Anarchist Tactics in the Twentieth Century*, *Journal for the Study of Radicalism*, Vol. 9, No. 1, 2015, pp. 61–94.
- Prayudh Payutto, *Buddhist Economics: a Middle Way for the Market Place*, Buddhadharma Foundation, Bangkok, 1994.
- José Pereira (a cura di), *Hindu Theology: A Reader*, Image Books, New York, 1976.

- Jacques Perget, *À propos de la 'guerre juste', du bon emploi du recours à la force*, in: *Topique*, n. 102, gennaio 2008.
- Anne Philips, *Holistic Education: Learning from Schumacher College*, Green Books, Totnes, 2008.
- Armando Alonso Piñeiro, *Crítica de la razón violenta*, Ed. Depalma, Buenos Aires, 1977.
- Giuliano Pontara, *L'antibarbarie: La concezione etico-politica di Gandhi e il XXI secolo*, Ed. Gruppo Abele, Torino, 2019.
- *Antigone o Creonte: Etica e politica, violenza e non-violenza*, Edizioni dell'Asino, Roma, 2011.
- *La personalità nonviolenta*, Edizioni Gruppo Abele, Torino 1996.
- Paul Poupard (a cura di), *Lanza del Vasto e Compagni dell'Arca*, voci riportate in: *Dizionario delle Religioni*, Mondadori, Milano, 2007: pp. 330 / 999-1001.
- Swami Prabhavananda e Christopher Isherwood, *Aforismi Yoga di Patañjali*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1993.
- Marc Puissant, *Vinôbâ et les mouvements Boudhan et Gramdan*, in: *Inde: non-violence d'hier et d'aujourd'hui*, Alternatives non violentes, n. 13, 1975; pp. 17-23.
- Jo Pyronnet, *Non-violence et ordre public*, Rivista 'Paix et Coexistence', n° 3, gennaio-febbraio 1962.
- Tramor Quémeneur, *L'ACNV (Action Civique Non-violente) et la lutte contre les camps*, *La contemporaine*, 2008/4 n° 92, pp. 57-63.
- Anibal Quijano, *Solidaridad y capitalismo colonial/moderno*, Otra Economía, 2008.
- Maia Ramnath, *Decolonizing Anarchism: An Antiauthoritarian History of India's Liberation Struggle*, AK Press, Oakland, 2011.
- Michel Random, *Les Puissances du dedans: Luc Dietrich, Lanza del Vasto, René Daumal, Gurdjieff*, Denoël, Parigi, 1966.
- Anatol Rapoport, *Colloquio di Polemologia*, Louvain-la-Neuve, Belgio, marzo 1971.
- John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, 1971.
- Eugene Richardson, *Epidemic Illusions: On the Coloniality of Global Public Health*, MIT Press, 2020.
- Frédéric Richaud, *Voir Gandhi: l'extraordinaire périple de Lanza del Vasto*, Editions Grasset & Fasquelle, Parigi, 2018.
- Paul Ricoeur, *Le juste, entre le légal et le bon*, in: *Esprit*, settembre 1991.
- *Histoire et Verité*, Le Seuil, Parigi, 1955.
- Rudolf Rocker, *L'anarcho-sindicalisme des origines à nos jours*, Atelier de création libertaire, Lione, 1995 [1938].
- Carl Rogers, *On Becoming a Person, A Therapist's View of Psychotherapy*, Londra, Constable, 1961.
- Frédéric Rognon, *Lanza del Vasto et la modernité*, in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 83° anno n°3, luglio-settembre 2003; pp. 325-350.

- *Lanza del Vasto, ou l'expérimentation communautaire*, Le Passager Clandestin, Neuvy-en-Champagne, 2013.
- Marshall B. Rosenberg, *Nonviolent Communication: A Language of Compassion*, Puddle Dancer Press, Encinitas CA, USA, 1999.
- Marshall Sahlins, *The Western Illusion of Human Nature*, Prickly Paradigm Press, Chicago, 2008.
- Michael Sandel, *What Money Can't Buy: The Moral Limits of Markets*, Farrar, Strauss and Giroux, New York, 2012.
- Tomas Sedlacek, *Economics of Good and Evil: The Quest for Economic Meaning from Gilgamesh to Wall Street*, Oxford University Press, 2013.
- Amartya Sen, *Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory*, in: *Philosophy and Public Affairs*, 1977; pp. 317-344.
- *The Idea of Justice*, Harvard University Press, Boston, 2009; *Collective Choice and Social Welfare*, Harvard University Press, Boston, 2017.
- Emanuele Severino, *Téchne: Le radici della violenza*, Rizzoli, Milano, 2002.
- Thomas Schelling, *Micromotives and Macrobehavior*, Norton & Co., Londra, 2006.
- James Scott, *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*, Yale University Press, 1976.
- *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*, Yale University Press.
- *Two Cheers for Anarchism: Six Easy Pieces on Autonomy, Dignity and Meaningful Work and Play*, Princeton University Press;
- Gene Sharp, *The Politics of Nonviolent Action*, Porter Sargent, Boston, USA, 1973.
- Mark Shepard, *The Community of the Ark*, Simple Productions, Arcata, California, USA, 1990.
- Ernst F. Schumacher, *All the Small is Beautiful*, Harper & Collins, New York, USA, 1973.
- John Sniegocki, *Creating a New Society: The Catholic Worker and the Community of the Ark*, in: *Contemporary Justice Review*, vol. 8, n. 3, Routledge, settembre 2005; pp. 295-306.
- Gianni Sofri, *Gandhi in Italia*, Il Mulino, Bologna, 1988.
- Śrī Aurobindo, *Lo Yoga del Bhagavad Gita*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1977.
- Shree Chand Rampuria, *The Cult of Ahimsā (A Jain Viewpoint)*, Śrī Jain Śvetāmber Terapanthi Mahāsabha, Calcutta, 1 giugno 1947.
- Paolo Soragna, *Violenza e nonviolenza*, A rivista anarchica, anno 34, n. 299, maggio 2004.
- Piero Sraffa, *Production of Commodities by means Commodities*, Cambridge University Press, Londra, 1960.
- Valeria Taradash, Davide Melodia e Adele Faccio, *La nonviolenza*, L'alternativa, Catania, 1980.

- Aligi Taschera, *La scelta nonviolenta: per una teoria laica della nonviolenza*, L'alternativa n.1, Catania, 1981.
- Henry David Thoreau, *La disobbedienza civile – Apologia per John Brown*, BUR, Milano, 2016 [1849].
- Maria Luisa Tornotti, *La nonviolenza nella cultura indiana dai Veda a Gandhi*, Cittadella Editrice, Assisi, 1994.
- Jean Toulat, *Combattenti della nonviolenza*, E.M.I., Bologna, 1984.
- Giovanni Trapani, *Anarchia é Nonviolenza*, in: Quaderno di Pensiero e Azione n. 3, Roma, 1990.
- Veronica Vaccaro, *Anarchia e nonviolenza*, Azione Nonviolenta, anno XIX, n. 12, dicembre 1982.
- Francois Vaillant (a cura di), *Aux sources de la philosophie: la non-violence*, Alternatives Non-violentes, estate 2003.
- Jean-Michael Varenne, *Lanza del Vasto: le précurseur*, CELT, Parigi, 1976.
- Sidonie Verhaeghe (a cura di), *Anarchisme et sciences sociales*, Atelier de création libertaire, Lione, 2021.
- Frédéric Vermorel, *Lanza del Vasto, précurseur du dialogue inter-religieux*, Seminario di 'Teologia delle religioni non-cristiane', Institut d'Etudes Théologiques di Bruxelles, 1997-1998.
- Llorenç Vidal e Eulogio Díaz del Corral, *Ideario No-violento*, Ponent, Mallorca, 1981.
- Daniel Vigne, *La relation infinie: La philosophie de Lanza del Vasto*, vol. I e II, Les Éditions du Cerf, Parigi, 2008-2010.
- Carmelo Viola, *Nonviolenza e anarchismo*, Azione Nonviolenta, anno VI, n. 11-12, novembre-dicembre 1969.
- *Condizioni e limiti della morale non-autoritaria*, Azione Nonviolenta, anno VIII, n. 12, dicembre 1971; pp. 8-9.
- Catherine Walsh, *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*, Abya Yala, 2017.
- Catherine Walsh e Walter D. Mignolo, *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*, Duke University Press, 2018.
- Max Weber, *La politica come professione*, Einaudi, Torino, 2004 [1919].
- *Economia e società*, vol. I, Ed. Comunità, Milano, 1961.
- Thomas Weber, *Gandhi's Peace Army: The Shanti Sena and Unarmed Peacekeeping*, Syracuse University Press, New York, 1995;
- *The Shanti Sena, Philosophy, History and Action*, Orient Blackswan, Hyderabad, India, 2009.
- Eric Weil, *Philosophie politique*, Vrin, Parigi, 1956.
- Simone Weil, *La rivelazione indiana*, Le Lettere, 2019, Firenze.
- *Écrits historiques*, Gallimard, Parigi, 1960.

- Clara Wichmann, *Textes choisis*, Les Éditions libertaires, Tolosa, Francia, 2016 (1917-1921).
- Michel Wieviorka, *Les vertus paradoxales du conflit*, in: *Sciences Sociales* n. 47, 2005.
- Brian Wren, *Education for Justice*, Orbis Books, NY, 1977.
- Quincy Wright, *A study of war*, The University Chicago Press, 1942.
- Giacomo Zaccaria, *Lanza del Vasto: Note bio-bibliografiche*, Città di San Vito dei Normanni, Settore Affari Generali, Ufficio Relazioni con il Pubblico, 2008.