■ Antonio Vigilante

POLITICA DEL DESIDERIO

Aldo Capitini e Murray Bookchin

DUE VIE

Agiustifica e una lettura parallela e dialogica di Capitini e Bookchin è il tema comune, benché sviluppato in forme diverse, di un potere distribuito, che trascende le forme della democrazia rappresentativa per realizzarsi a livello municipale come controllo e gestione effettivi da parte di tutta la comunità del governo della città. È la convergenza, in alcuni punti realmente singolare, di due pensatori i cui percorsi esistenziali sono diversissimi. Capitini nasce a Perugia, e la bellezza, l'armonia, la quiete del paesaggio umbro fanno da sfondo a tutte le sue riflessioni. La sua prima formazione avviene, dopo una breve fase futuristica, nel segno del classicismo, nello sforzo di conquistare una forma spirituale e culturale, anche grazie allo studio rigoroso delle lingue antiche (compreso l'ebraico). Gli *Elementi di un'esperienza religiosa* del 1937 sono l'esito maturo di uno lavoro titanico: darsi da sé una formazione e conquistare una visione del mondo indipendente dalla tradizione religiosa, dalla propaganda fascista, dallo stesso marxismo. Altro è il percorso di Bookchin – di una generazione più giovane – la cui vita sembra avere come sfondo costante la metropoli con i suoi rumori, gli squilibri, la lotta per l'esistenza, le soffe enze infinite della condizione proletaria. Il primo si forma in un regime fascista di cui scopre progressivamente la vergogna e la miseria umana e politica, per osservare poi, dalla fine degli anni Cinquanta, l'affermarsi della società del benessere e del capitalismo

consumistico, mentre il secondo è immerso fin dall'inizio nel vivo del mondo capitalistico, del lavoro in fabbrica e delle lotte sindacali.
In *Realismo capitalista* Mark Fisher identifica tre "reali" che è possibile evocare per rovesciare l'immagine del mondo presentata dal capitalismo: la catastrofe ambientale, la depressione e la burocrazia (Fisher 2018). Sono tre realtà dissimulate dall'ottimismo dominante: la questione ambientale è apparentemente discussa e anche politicizzata, ma in realtà diventa un tema anch'esso sfruttabile dal marketing, la soffe enza mentale viene privatizzata e medicalizzata, è un problema non del sistema, ma dell'individuo che non riesce ad adattarsi ad esso, mentre la burocrazia cambia aspetto, si decentralizza ma permea in modo anche più capillare la vita quotidiana di tutti, sulla quale incombe con l'ossessione degli obiettivi misurabili, dei target, dei risultati. Non è forse azzardato scorgere nei percorsi esistenziali e filosofic di Capitini e Bookchin due di questi sentieri. Il punto di partenza del pensiero di Capitini, come da lui stesso presentato in *Attraverso due terzi di secolo*, è l'esperienza dello sfinimento fisico e mentale vissuta in seguito ad un periodo di studio intensissimo. Capitini parla di esaurimento e di una "inattività sfinita in mezzo alle persone attive" (Capitini 1992, p. 3), e centrale è proprio questa linea di separazione, questa esclusione dello sfinito in una società attivistica. Il fascismo, con la sua esaltazione della giovinezza, renderà ancora più profondo, e doloroso, questo solco; e inevitabilmente in Capitini la ricerca di una alternativa a questa logica escludente prenderà la forma di una contestazione forte del fascismo. Ma si tratta di una tendenza della contemporaneità che trascende il fascismo. Nell'analisi di Byung-Chul Han, che in diversi punti concorda con quella di Fisher, la nostra è l'epoca delle malattie neuronali (depressione, sindrome da deficit di attenzione, disturbo borderline, burnout), dovute non all'irruzione di una minaccia esterna, come nelle malattie virali, ma a un eccesso di positività del sistema. Il soggetto si ammala perché vive in una *società della prestazione* nella quale è spinto costantemente a disciplinare sé stesso – senza che si renda realmente necessario un intervento dall'esterno – per essere produttivo, adeguandosi alle esigenze del sistema. La depressione, scrive Byung-Chul Han, "esplode nel momento in cui il soggetto di prestazione non è più in grado di *poter-fare*, ed è in primo luogo una *stanchezza del fare e del poter-fare*" (Han 2010). La diagnosi di

Han si riferisce alla società neoliberista del ventunesimo secolo, mentre quella del secolo ventesimo sarebbe stata caratterizzata dal paradigma immunologico, da una alterità forte che minacciava e da cui bisognava difendersi (la Guerra Fredda). Considerando il percorso intellettuale di Capitini, viene da chiedersi se invece non fosse presente già nei primi decenni del secolo scorso, naturalmente in forme diverse, quella che Han chiama *società della stanchezza*. Nella introduzione agli *Elementi* Capitini presenta quello sfinimento come un'esperienza rivelatrice del "limite della mia civiltà attivistica, che dava tutto il valore al fare, alla violenza, al godimento" (Capitini 1994, p. 8). Sono parole che potrebbero riferirsi senza troppe modifiche alla società attuale, nella quale il capitalismo riproduce all'infinito la sua interpretazione rassicurante della realtà, con una proposta ossessiva di volti giovani, sorridenti, vincenti. Quel periodo di *stanchezza del fare* ha messo Capitini a contatto con una tendenza di fondo delle società contemporanee, di cui il fascismo e il neoliberismo sono due espressioni, diverse nell'apparenza più che nella sostanza, ma gli ha mostrato anche una possibilità di resistenza. Il soggetto che *non può fare* diventa un punto di rottura del sistema.

Bookchin parte da un'altra negatività, quella ecologica. Fin dal 1962, molto prima che la crisi ecologica diventasse centrale nella discussione pubblica, si rende conto che la tecnica stava diventando un pericolo per l'essere umano. Quello della tecnica, ossia del dominio sulla natura, diventerà uno dei temi centrali del suo pensiero, ma senza alcun rifiuto romantico, senza nostalgie del rapporto pre-moderno con la natura.

Politicamente, Capitini e Bookchin compiono una operazione simile, anche se con le diffe enze dovute alla diversa formazione e al tempo in cui si sono trovati a vivere. A partire dagli anni bui del fascismo, Capitini elabora una visione di sinistra che si diffe enzia però da quella comunista, ma non vuole essere nemmeno un prudente riformismo socialdemocratico. Una proposta politica radicale, ma non comunista. Negli anni del fascismo la sua proposta è quella del liberalsocialismo, un socialismo che rigetta le componenti autoritarie e gerarchiche del comunismo storico e cerca la conciliazione tra giustizia e libertà; dopo la fine del fascismo sottolinea il carattere rivoluzionario del suo pensiero ma anche la sua alterità dalla sinistra comunista e socialista. Si definisce *indipendente di sinistra* e diventa il punto di riferimento della nascente

corrente nonviolenta, le cui lotte saranno quella di Danilo Dolci per una Sicilia libera dalla povertà e dalla mafia, quella per il disarmo e contro l'atomica, quella per i diritti civili e ambientali e per la comprensione tra i popoli (si pensi ad Alex Langer). Negli Stati Uniti Bookchin è tra i rappresentanti di punta della New Left, quell'amalgama di aspirazioni libertarie, di lotte per i diritti civili, di analisi critica tanto del capitalismo quanto del marxismo, di sperimentazione di forme di democrazia dal basso e di pratiche di convivenza che troverà massima espressione nel Sessantotto, per poi spegnersi con il prevalere della disciplina ideologica e di partito del marxismo nella forma solo apparentemente aggiornata del terzomondismo. Entrambi risalgono alla tradizione del socialismo cosiddetto utopistico o religioso: Capitini all'anarchismo nonviolento di Tolstoj, attraverso la mediazione di Gandhi (nel quale gli aspetti più rivoluzionari del pensiero del grande russo sono mitigati da elementi conservatori della tradizione indiana, principalmente il sistema delle caste, che non ha la forza di rigettare), Bookchin alla tradizione più apertamente utopistica, che nella sua radicalità giunge a ripensare anche le relazioni sessuali (Fourier).

DEMOCRACY OF CONTENT

Nel 1937, anno degli *Elementi* di Capitini, Murray Bookchin ha sedici anni ed incontra per la prima volta l'anarchismo. È nato[1] a New York, da una famiglia di ebrei russi immigrati in America nel 1913, quando la nonna materna Zeitel, rimasta sola con due figli, Rose e Dan, dopo la morte per cancro del marito Moishe, aveva deciso di lasciare la Russia per sfuggire alla polizia zarista. Figura fondamentale per la formazione di Murray, Zeitel aderiva al Partito Socialista Rivoluzionario ed era una fervente ammiratrice di Černyševskij. A New York si era stabilita con i due figli nel Lower East Side, dove viveva in condizioni di grande povertà. La figlia Rose aveva conosciuto in un campo estivo per giovani comunisti Nathan Bookchin, anch'egli un immigrato ebreo russo, e lo aveva sposato. Murray, figlio di Rose e Nathan, nasce nel Bronx, dove la famiglia si è trasferita. Non riceve una educazione ebraica, perché la

1 Per i dati biografici seguo la biografia di Bookchin scritta da anet Biehl (2015).

famiglia segue la tradizione illuministica e progressista della Haskalah. Il matrimonio dei genitori non è felice: quando ha circa cinque anni, il padre abbandona la famiglia ed è restio a pagare gli alimenti. È un periodo di terribili difficolt economiche: quando Nathan cessa del tutto di pagare, Murray e la madre si ritrovano a dormire sotto ad un viadotto insieme ad altri senzatetto.

Ha nove anni ed è in crisi per la morte improvvisa dell'amatissima nonna, quando apre la porta di casa a un ragazzino di poco più grande di lui che gli vende un giornale che si chiama "New Pioneer". È il giornale di una organizzazione giovanile comunista, The Young Pioneers. Murray comincia a frequentarli e trova in essi una famiglia, ma anche una scuola. Nel senso letterale. Più della scuola pubblica, frequenta la Workers School creata a New York dal CPUSA, il Communist Party USA, nella quale riceve una rigorosa formazione ideologica studiando il marxismo-leninismo.

Nel 1937, dunque, Murray è un marxista ortodosso, pur con qualche simpatia per Trotsky. Nel maggio di quell'anno legge sul "Daily Worker", il giornale del CPUSA, che c'è stata a Barcellona una rivolta fascista proletaria. Il giovane Bookchin è confuso. Una rivolta proletaria fascista? Per capirci qualcosa legge il "New York Time", dal quale apprende che c'è stata una rivolta che ha dato agli anarchici il controllo dei sobborghi della città. Leggerà avidamente tutto quello che troverà sulla guerra di Spagna, compreso l'*Omaggio alla Catalogna* di Orwell, e questo sarà il primo passo oltre la sua formazione marxista. L'appoggio ai trotzkysti farà il resto, causandone nel 1939 l'espulsione dal CPUSA per deviazionismo.

Nel 1940 comincia a lavorare come operaio in una fonderia in New Jersey, con lo scopo di diffonde e le idee rivoluzionarie presso i lavoratori, scoprendo ben presto che essi erano interessati a migliorare le proprie condizioni di lavoro, più che a combattere per rovesciare il sistema capitalista. All'inizio degli anni Quaranta risale un incontro che sarà decisivo per la sua formazione politica ed intellettuale e per la transizione dal trotzkismo all'anarchismo: quello con Josef Weber. Di dieci anni più vecchio di lui, autodidatta e ribelle per vocazione, Weber è un trotzkysta fuggito dalla persecuzione nella Germania nazista e finito internato in Francia, da cui era riuscito a fuggire dopo l'invasione nazista raggiungen-

do gli Stati Uniti. Richiamandosi a Rosa Luxemburg fin dal titolo, in un articolo del '44, *Capitalist Barbarism or Socialism* Weber aveva formulato la sua "teoria della retrogressione": l'organismo economico capitalista ha raggiunto la sua maturità storica ed è ora nella fase del declino o, per meglio dire, della putrefazione; i ghetti, i campi di concentramento, la negazione della libertà su larga scala non sono misure transitorie dovute alla guerra, ma rappresentano il passaggio ad una condizione di nuova schiavitù. Questa è la barbarie che attende il mondo in assenza di una rivoluzione socialista che inverta la tendenza (Weber 1944).

In un articolo del 1950 significati amente intitolato *The Great Utopia* Weber si mostra invece ottimista riguardo alle possibilità della tecnica, che rendono oggi possibile, sul piano teorico, una società finalmente libera dalla stretta del bisogno, in cui il necessario e perfino il superfluo sia garantito a tutti dalle macchine. La società borghese, che sta precipitando nella barbarie, attraverso la rivoluzione industriale ha tuttavia costituito le basi tecniche per la realizzazione in terra di quella utopia che l'umanità ha sempre sognato o pensato religiosamente. Ma come passare dalla barbarie capitalistica ad un socialismo che offra a tutti i risultati della tecnica? Per Weber, "since the material bases for the overcoming of the crisis of humanity demonstrably exist, the task is reduced to a mere measure of administration which can be accomplished with existing forces and means and can be enforced by democratic majority decision" (Weber 1950). Questa decisione della maggioranza non sarà mediata, favorita, rappresentata, diretta da un partito. Per Weber i partiti sono strutture ammalate di burocrazia, verticistiche, incapaci di rappresentare realmente interessi che non siano i propri. L'alternativa è quella che chiama Movement for a Democracy of Content, un movimento apartitico, anzi antipartitico che intende andare al centro della democrazia, la discussione. Per evitare quella degenerazione dei sistemi partitici la cui analisi (nel caso specifico del Partito Socialdemocratico tedesco) ha condotto Robert Michels a formulare la *legge ferrea dell'oligarchia*, che nega la possibilità stessa di un sistema nel quale il potere non sia concentrato nelle mani di una élite (Michels 1912), Weber pensa a una struttura orizzontale ed aperta, a carattere assembleare, che richiamandosi alla democrazia ateniese chiama polis: "an assembly of citizens with equal rights who come voluntarily together for common

deliberation, everybody speaks as it is given to him and how he pleases" (Weber 1956).

La morte precoce, nel 1959, ha impedito a Weber di sviluppare queste intuizioni ed il suo movimento, di cui non è rimasta traccia. La sua influenza su Bookchin, che in lui vedeva quasi una figura paterna, è stata tuttavia determinante, e non è probabilmente esagerato scorgere nel pensiero del secondo la continuazione e lo sviluppo della riflessione del primo. La questione è stata oggetto di un confronto tra Marcel Van der Linden e Janet Biehl. Partendo dalla dedica di *Post-Scarcity Anarchism*, nella quale Bookchin riconosce in Weber colui che "formulò più di vent'anni fa le linee fondamentali dell'utopia sviluppata in questo libro"[2], Van der Linden evidenzia i molti punti in comune tra i due pensatori, osservando che c'è una sola significati a diffe enza: mentre Weber ha una percezione pessimistica della conoscenza scientifica nella società borghese, Bookchin attribuisce invece ad una scienza, l'ecologia, un potere liberatorio. Ed è questa "partial deviation" da Weber che ha consentito a Bookchin di passare dal mezzo-trotskismo all'anarchismo e diventare "the original thinker he clearly is" (Van der Linden 2001, p. 139). La replica di Biehl, tesa fin dal titolo a sottolineare l'originalità di Bookchin (che in realtà, come appena visto, Van der Linden non rifiuta affatto), nega l'originalità stessa di alcune idee di Weber, come la considerazione che i lavoratori non costituiscono più una forza rivoluzionaria, sostenendo che si trattava di idee comuni presso gli ex-trotskisti. Nel saggio di Van der Linden non c'è traccia di quella che pure è la tesi più importante del pensiero di Weber, la teoria della retrogressione. Per Biehl le ragioni di questa omissione sono semplici da intuire: si tratta di una teoria che è stata sconfessata dalla storia. L'Europa del dopoguerra non è entrata in un periodo di crisi e nuova barbarie, ma ha vissuto una fase di grande sviluppo economico. Quanto al movimento per la De-

2 "Oltre a questo egli è stato per me il collegamento indispensabile con tutto ciò che c'è di vitale e libertario nella grande tradizione del socialismo tedesco del periodo preleninista" (Bookchin 1979, p. 20). Il libro è dedicato anche a Allan Hoffman, un giovane pacifista vicino al Living Theat e e affascinato dal pensiero orientale con cui Bookchin aveva stretto una amicizia molto forte, e che era morto in quello stesso anno – la prima edizione del libro è del '70 – per un incidente automobilistico, all'età di ventotto anni. Si ha l'impressione che Bookchin voglia ricordare insieme il padre ideale ed il figlio ideale

mocracy of Content, Biehl riconosce che esso ha senz'altro influenzato Bookchin, ma non ha fatto di lui un anarchico, per la semplice ragione che Weber *non* era un anarchico. La stessa Biehl, tuttavia, riporta la risposta di Bookchin ad una sua precisa domanda riguardo l'influenza di Weber sul suo anarchismo: "as a libertarian socialist, he influenced my transition from marxism to anarchism" (Biehl 2008, p. 15). Al di là della polemica, è evidente che queste parole, più che minimizzare il ruolo di Weber, lo rimarcano. Proprio perché non anarchico, ma marxista con tendenze libertarie, Weber ha aiutato Bookchin ad uscire dal marxismo per percorrere una via indubbiamente originale, con conquiste e conclusioni che giungono molto oltre le antiche intuizioni di Weber,

Ai fini del nostro discorso è interessante l'affinit tra il modo in cui Weber pensa la democrazia e la prassi per realizzarla e la riflessione che Capitini sviluppa soprattutto alla fine del regime fascista e che lo conduce alla creazione dei Centri di Orientamento Sociale. Come per Weber, per Capitini si tratta di anticipare subito, qui ed ora, la possibilità di una democrazia aperta, partecipata, fondata sull'assemblea e la partecipazione di tutti.

UN PENSARE COLLETTIVO

Se il valore etico-religioso dell'apertura al tu, base costante e solida di tutto il suo pensiero, è già affermato con chiarezza negli *Elementi di un'esperienza religiosa*, sul piano politico ed economico Capitini cerca in quegli anni una terza via tra capitalismo e comunismo, denunciando l'insufficienz del materialismo e la necessità di una trasformazione sociale derivante da una nuova persuasione spirituale, con un procedere che pare per tentativi ed aggiustamenti successivi. Il piano è ancora confuso, anche se con tratti di grande attualità: nell'epoca dei nazionalismi, Capitini afferma che "si tende a larghe unità plurinazionali" (Capitini 1994, p. 61) e propugna "una federazione di popoli" (ivi, p. 63) che realizzi una economia collettivizzata senza spegnere tuttavia le singole individualità nazionali e personali. Il liberalsocialismo, di cui è con Guido Calogero il principale teorico, è una soluzione naturale sul piano assiologico, poiché libertà individuale e giustizia gli appaiono come due valori

irrinunciabili, che è possibile realizzare solo insieme, ma resta vago, in lui, sul piano della concreta organizzazione. Mentre Calogero nei testi programmatici del movimento si sofferma sulle riforme necessarie dopo la fine del regime, Capitini insiste soprattutto sui principi. Gli è chiaro che nessuna rivoluzione o riforma potrà risultare soddisfacente se trascura i bisogni spirituali. "Bisogna non solo che ciascuno abbia secondo il proprio lavoro, come vuole il socialismo, ma che ciascuno abbia secondo i propri bisogni spirituali. Il che significa mantenere nel mondo sociale quell'organizzazione che ha il compito di facilitare lo svolgimento e l'espressione di tutti", scrive in *Liberalsocialismo*, uno scritto composto agli inizi del movimento e circolato clandestinamente (Capitini 1950, p. 79). Bisognava andare più a fondo nel cambiamento, non limitarsi al piano economico, burocratico, amministrativo. Ma come? L'insistere di Capitini sulla religione e la spiritualità suonava inopportuno e per molti versi perfino incomprensibile in chi, come lo stesso Calogero, dopo il sostegno della Chiesa al regime avvertiva la necessità soprattutto di rivendicare la laicità dello Stato e di liberare la politica del peso della religione. Per Capitini invece nulla era più urgente di una riforma spirituale, proprio a causa della degradazione dovuta al Concordato. Ma la riforma spirituale, tratteggiata a partire dalle pagine ispirate degli *Elementi* e portata avanti nelle opere successive con una linearità che si trova in pochi altri pensatori italiani, è soprattutto una riforma delle relazioni.

La Rivoluzione francese ha affermato i tre principi della libertà, dell'uguaglianza e della fraternità. I primi due valori sono alla base dei conflitti politici del Novecento: la libertà è il valore centrale del liberalismo e dell'Occidente capitalista, la giustizia sociale il fondamento del socialismo sovietico e cinese. Il liberalsocialismo cerca una sintesi tra i due valori, che vuole essere anche una sintesi dei due maggiori progetti di civiltà, la ricerca di una nuova unità dell'umanità. Ma Capitini intuisce che questa sintesi non può essere ricercata sul piano politico-amministrativo. È possibile una sintesi tra giustizia e libertà solo riscoprendo il terzo valore della Rivoluzione: la fraternità. Ed è questo il compito della nonviolenza. Nella società capitalista la libertà degenera in un individualismo atomistico che finisce per distruggere la società stessa come trama di relazioni significati e, facendo del denaro il mediatore universale dei rapporti umani, mentre nei sistemi socialisti l'onnipresenza del sociale

espone il singolo ai mali propri dei sistemi totalitari: la paura della delazione, il sospetto universale, un conformismo asfissiante ed inquieto che spesso nemmeno riesce a mettere al riparo da un potere spesso arbitrario e paranoico. Il capitalismo si affid al mercato ed alla pretesa ragionevolezza delle sue leggi e delle sue dinamiche, il socialismo (nonostante Marx) all'intervento capillare dello Stato. I due sistemi mettono capo a forme tutto sommato simili di alienazione.

Le parole che Capitini scrive sull'apertura infinita al tu, sull'amore rivolto anche all'animale ed alla pianta, hanno il fascino immortale delle parole dei filosofi che riescono ad essere anche grandi direttori di coscienze. Ma l'etica che indicano, e cui esortano, è un'etica supererogatoria: va al di là, e oltre, la vita comune dell'essere umano preso nella sua medietà, per dirla con Heidegger. Capitini intende essere fedele al richiamo di Michelstaedter ad una vita più alta, più *persuasa*. Ma non è necessariamente un insegnamento per pochi? La politica, certo, va fondata sulla morale, ma come fondare una politica su una morale così esigente, così difficile Sia negli *Elementi* che negli scritti per il movimento liberalsocialista Capitini non esita a parlare di una "nuova aristocrazia" che faccia da avanguardia ed educhi il popolo (cfr. Capitini 1950, p. 89). Fortunatamente si tratta di un'idea che cade negli scritti successivi. Resta invece l'esigenza educativa, ed è questa esigenza che indica una via per la praticabilità effetti a di una politica fraterna. Una democrazia rappresentativa funziona con partiti contrapposti, che rappresentano ideologie in conflitto tra loro. Esige l'avversario, ed ha rituali periodici, le elezioni, che prevedono un vincitore e uno sconfitt . Si afferma retoricamente che l'essenza della democrazia è il dialogo, ma di fatto la dialettica politica si risolve con atti di forza, nei quali prevale chi riesce ad ottenere (spesso con strumenti manipolatori) il consenso popolare.

> I partiti esistono per il "potere", per acquistarlo o per sostenerlo. Da ciò la loro ragione d'essere, e tutti i loro limiti, il machiavellismo, la disciplina interna, le gelosie, il settarismo, il patriottismo di partito. La conquista del potere è l'assoluto per il partito. Il partito è il mezzo e il potere è il fine. (Capitini 1950, p. 130)

Una analisi molto vicina a quella cui era giunta Simone Weil in *Note sur la suppression générale des partis politiques*, osservando come l'esisten-

za dei partiti, con le loro ideologie, sia incompatibile con la verità e la giustizia. Chi entra in un partito non può più essere fedele alla sua coscienza, non può vagliare liberamente i problemi collettivi: gli si chiede di essere allineato, vale a dire di rinunciare a pensare. E affinch questo allineamento sia spontaneo i partiti operano per ottenere il controllo sulle coscienze attraverso la propaganda. Ma nella riflessione di Weil c'è un altro tema attualissimo, che viene dalla lettura del *Contratto sociale* di Rousseau: quello delle passioni. Quando utilizzano la ragione, gli esseri umani riescono a convenire, mentre si oppongono in tutto quando seguono le passioni. Nella sua riflessione, un partito è soprattutto "une machine à fabriquer de la passion collective" (Weil 1957, p. 132). Si può dubitare della universalità della ragione e della possibilità di giungere ad un accordo analizzando in modo razionale i problemi comuni, ma è certo che suscitare e manipolare le passioni collettive costituisce uno strumento efficac e pericoloso nelle mani di politici senza scrupoli, così come è evidente che in un paese attraversato da potenti passioni sono a rischio i più elementari principi democratici.

La conclusione di Weil è che "La suppression des partis serai du bien presque pur" (ivi, p. 144). I candidati si presenterebbero allora agli elettori non come membri di partito, ma con la sola forza delle loro idee e delle soluzioni proposte ai problemi comuni. L'ottica della pensatrice francese è ancora, qui, quella della democrazia rappresentativa, salvata dalla deriva partitocratica. Capitini lavora invece per una *libera aggiunta* alla democrazia dei partiti[3]. La via che tenta è quella di strutture dal basso, alternative ai partiti (compreso quel Partito d'Azione nel quale molti compagni di lotta antifascista vedevano la continuazione naturale del loro impegno), nelle quali sia possibile praticare un autentico dialogo. Strutture che hanno un valore etico, educativo e politico ad un tempo. Non si può chiedere all'uomo della strada di amare in modo aperto,

3 Scrive nel '44: "Il fascismo ha parlato, e lui solo per vent'anni; ha governato, e lui solo; ed ora taccia, non governi, non abbia piú denari in mano. Non ha fatto parlare gli altri e ha rovinato tutto, ora gli altri parleranno e costruiranno. Parleranno anche, perché (e sarebbe un residuo di fascismo) non è di buona educazione politica dire che i partiti sono fastidiosi, dannosi, specialmente dopo che si è visto quale disastro ha prodotto questo partito senza libertà che doveva, eliminato il parlamentarismo e i partiti, dare alla patria ordine, giustizia, dignità, prosperità, maturità, grandezza!" (*Prime idee di orientamento*, in Capitini 2016a, p. 121).

senza riserve, l'altro. Gli si può proporre, però, di entrare con l'altro in un rapporto dialogico, di ascolto comune, di discussione sulla cosa pubblica. Gli si può insegnare il valore dell'assemblea come luogo nel quale si pratica la fraternità, si costruisce la comunità, si apre la democrazia al contributo effetti o di tutti.

Un mese dopo la liberazione, Capitini fonda a Perugia i primi Centri di Orientamento Sociale (C.O.S.). Sono libere assemblee cittadine che si tengono due volte a settimana: la prima riunione è per discutere di problemi cittadini, la seconda per approfondire questioni politiche, sociali, culturali. Alla prima riunione sono invitate le autorità locali, e il confronto con l'assemblea ha un valore di controllo del potere, oltre che di proposta. Non esiste alcuna limitazione, se non quelle suggerite dalla necessità di far intervenire tutti; sono tollerati anche gli interventi evidentemente provocatori. Il motto del C.O.S. è "ascoltare e parlare". Ma il loro pieno significato si può cogliere solo considerando anche la seconda riunione, quella per così dire culturale. Capitini è consapevole che non basta riunire il popolo e metterlo a confronto con chi detiene il potere, se al tempo stesso non ci si richiama a qualcosa di più alto: l'informazione attenta, l'approfondimento, la discussione sui valori, lo studio. Una moltitudine vociante scagliata contro i poteri locali non esercita alcun reale controllo democratico, ed è facile manipolarla proprio in nome dell'antipolitica. Contro l'unidirezionalità dei comizi, i C.O.S cercano di promuovere "una ricerca, un pensare collettivo" (Capitini 2016a, p. 224): Capitini avverte che, per usare la terminologia di Danilo Dolci, una democrazia autentica richiede il comunicare – circolare, aperto, reciproco – e non il trasmettere (Dolci 2011). I rischi, e i limiti, sono evidenti. In un contesto caratterizzato da forti passioni, o da loschi interessi, una ordinata assemblea può sempre degenerare nel qualunquismo degli uni e nel populismo degli altri. Il C.O.S., scrive Capitini, "è il rispecchiamento della situazione, una radiografia, una sezione che mostra l'interno" (Capitini 2016a, p. 236), per cui in una situazione fascista o reazionaria non si può impedire che in esso prevalga uno spirito tutt'altro che aperto o democratico. Da una parte però, osserva, è sempre possibile far udire la voce della minoranza, dall'altra si può sempre creare un C.O.S distinto, più autentico (ivi, p. 237). Ma quanto può farsi ascoltare realmente una minoranza democratica in una assemblea

vociante di fascisti? E creare un altro C.O.S, un C.O.S della minoranza, non vuol dire dar vita a un club ristretto di persone che si danno ragione tra di loro, vale a dire rinunciare al dialogo? La difficolt del C.O.S è legata al fatto che esso, come scrive Capitini, "è essere, non dover essere" (ivi, p. 236). Ma mira a un dover essere: all'ideale di un popolo che discute in modo razionale, corretto, democratico, cercando insieme la verità e il bene. Per la sua stessa natura aperta ed antiautoritaria, non può tuttavia non lasciar spazio a chi abbia in disprezzo il dialogo, la ragione e la democrazia stessa. È una struttura che porta in sé tutte le fragilità della democrazia stessa. Ribadire, constatata questa fragilità, la sensatezza della democrazia rappresentativa vuol dire finge e di non vedere che il voto non è che la traduzione di una opinione pubblica che si forma attraverso situazioni sociali incontrollate, nelle quali una notizia falsa vale quanto una vera, e molte notizie false, diffuse ad arte, possono assicurare la vittoria di un partito. Cercare situazioni democratiche alternative ad una opinione pubblica in balìa dell'irrazionale è una necessità oggi più che ieri. Ma prima occorre altro: occorre che le persone abbiano acquisito un habitus di discussione, di ricerca, di rispetto dell'altro, e forse anche la capacità di aff ontare le difficolt della vita senza tradurre le proprie frustrazioni in odio sociale. Questo può farlo solo l'educazione. I C.O.S. sono anche strutture educative (ed anche, dal punto di vista di Capitini, religiose), ma la loro efficaci può essere limitata. Strutture dialogiche di base possono dare un contributo meraviglioso ad una democrazia autentica se esiste una diffusa educazione al dialogo aperto ed alla discussione razionale dei problemi. Non sorprende che gli interessi di Capitini, filosofico-politici si siano ben presto orientati anche verso l'educazione: quella che chiamerà *educazione aperta* (Capitini 1967, 1968).

OLTRE IL MARXISMO

Se negli anni del Regime si presenta come una singolare teoria della resistenza (morale e religiosa, prima che politica; anzi: politica in quanto morale e religiosa) al fascismo, dopo la liberazione il pensiero di Capitini rivendica il suo carattere rivoluzionario. "Noi non abbiamo paura di questa parola, anzi ci diciamo senz'altro rivoluzionari, proprio perché

non possiamo accettare che la società e la realtà restino come sono, con il male, che è anche sociale, ed è l'oppressione, lo sfruttamento, la frode, la violenza, la cattiva amministrazione, le leggi ingiuste", scrive nel 1956 (Capitini 2016a, p. 292). Bookchin, come abbiamo visto, è stato immerso fin dalla nascita in un contesto rivoluzionario, e rivoluzionario è rimasto per tutta la vita. Per entrambi è fondamentale chiarire, sul piano sia teorico che pratico, in che modo il proprio essere rivoluzionari si differenzi dal marxismo. Per Bookchin si tratta di prendere le distanze dalla sua stessa formazione, per Capitini di confrontarsi con il potente Partito Comunista italiano, che si presenta come l'unica alternativa alla via dello sviluppo capitalistico imboccata dal Paese con la guida della Democrazia Cristiana. E se Bookchin si inserisce in una tradizione, quella anarchica, che è da sempre rivoluzionaria, Capitini ha invece l'urgenza di sottolineare e dimostrare il valore rivoluzionario di una teoria e prassi, quella nonviolenta, che rifiutando la violenza pare rinunciare alla possibilità stessa di una trasformazione radicale della società.

Il distacco dal marxismo del pensatore americano è stato, come abbiamo visto, un processo lungo e per molti versi doloroso. Conquistata la prospettiva anarchica, il suo giudizio nei confronti dei marxisti è durissimo. In *Ascolta marxista!*, del 1969, si spinge fino a liquidare come "vecchio ciarpame degli anni 30" e "stronzate" le parole d'ordine del marxismo: la lotta di classe, la formazione dei quadri, la dittatura del proletariato. Una ideologia nata in un'epoca di povertà, anzi di miseria, non può aiutarci ad aff ontare i problemi di una società dell'abbondanza, se non grazie ad un superamento dialettico. Quando Marx prova a pensare il passaggio dalla società classista ad una società liberata, ricorre all'analogia con il passaggio dal feudalesimo al capitalismo; ma in questo caso, osserva Bookchin, si trattava del passaggio da una società classista ad un'altra (Bookchin 1979, p. 120). Il soggetto rivoluzionario per i marxisti è il proletariato, sono gli operai, i lavoratori adeguatamente resi consapevoli della loro identità di classe. Ma cos'è un lavoratore? Come forza lavoro, l'operaio è un ingranaggio del sistema capitalistico; non sarà dunque anche la sua identità un portato del capitalismo? Non è una figura del sistema, non diversamente dall'industriale? E se le cose stanno così, è realmente rivoluzionaria la rivendicazione del proprio ruolo di classe? "Il lavoratore – scrive Bookchin – diviene un rivoluzionario non accentuan-

do le proprie caratteristiche di operaio, ma proprio liberandosene" (ivi, p. 124). E nota con favore la presenza nelle fabbriche di un nuovo tipo di giovane operaio, che non ha più l'etica del lavoro, che sciopera senza preavviso, che ruba perfin .

La critica dell'operaio come soggetto rivoluzionario diventa, da allora, uno dei punti fermi del pensiero di Bookchin e una particolarità della sua critica al marxismo, che si aggiunge all'accusa di autoritarismo e statalismo proprie degli anarchici. E non solo perché è evidente, già sul fini e degli anni Sessanta, che la classe operaia, man mano che conquista fette di benessere borghese, si allontana dai propositi rivoluzionari[4], ma anche perché la complessità delle società postindustriali non può essere ridotta al solo sfruttamento del lavoro, che pure resta una questione centrale. Fin dall'inizio degli anni Sessanta (il suo *Our Synthetic Environment* è del 1962, lo stesso anno del più noto *Silent Spring* di Rachel Carson) anche grazie all'impulso di Weber diviene consapevole, e cerca di rendere consapevoli gli altri, dell'urgenza della crisi ecologica, che travolge gli schemi tradizionali della lotta politica. I problemi ambientali riguardano tutti, al di là delle distinzioni di classe, così come riguardano tutti i problemi della sanità, dell'istruzione eccetera. "Quando lavoravo in fabbrica riuscivo a trovare più punti di contatto con operai e persino con i dirigenti discutendo di temi che riguardavano il loro ambiente vitale – i loro quartieri e città – piuttosto che il loro posto di lavoro" (Bookchin 2018, p. 76). Quello che è accaduto, negli ultimi due decenni, in Paesi come l'Italia è stato proprio l'irrompere nella politica delle questioni legate a quello che Bookchin chiama "ambiente vitale", con in primo piano il problema della sicurezza (uno pseudo-problema, perché i dati oggettivi dimostrano che nel nostro Paese gli omicidi sono andati progressivamente diminuendo dall'inizio degli anni Novanta)[5] e dell'immigrazione.

Nel suo confronto, a dire il vero non particolarmente serrato, con il mar-

4 Nel 1989, anno della crisi mondiale del comunismo, osserva in *Remaking Society*: "La classe operaia di oggi si è completamente industrializzata, e non si è affatto radicalizzata come avevano sperato ardentemente socialisti e anarchici. Essa non ha spirito né tradizioni antagoniste, e nessuna delle attese millenaristiche che aveva un tempo" (Bookchin 2016, p. 149). Nei decenni successivi nei Paesi industrializzati la classe operaia si è progressivamente spostata a destra.

5 Si è passati dai 3,4 omicidi per centomila abitanti del 1991 allo 0,8 per centomila abitanti del 2014 (ISTAT 2017, p. 17). Al tempo stesso, è aumentata la percezione di insicurezza legata all'immigrazione (Osservatorio Europeo sulla Sicurezza 2016).

xismo, Capitini giunge a conclusioni non troppo lontane da quelle di Bookchin. Il marxismo vuole trasformare la realtà, e con questa urgenza, che chiama profetica, non può che concordare. Ma anche per Capitini il marxismo è ancora legato al passato che vuole combattere e superare dialetticamente, dal momento che fa suoi gli antichi mezzi della politica: "Quale garanzia danno i mezzi politici di stabilire un mondo nuovo, dato che essi, principalmente nella forma dello Stato cioè della violenza organizzata repressivamente (così è definito dai marxisti stessi), appartengono proprio al mondo vecchio che si vuol superare?" (*Religione aperta*, in Capitini 1994, p. 580). Va notato che, in piena concordanza con l'analisi anarchica, i mezzi violenti qui non sono quelli rivoluzionari, ma la (ri) costituzione dello Stato. Con questi mezzi, il proletariato non off e alcuna garanzia di poter realizzare un cambiamento profondo. Anche perché, se il proletario subisce una oppressione economica, tutti, nella società capitalistica ma anche nella realtà sociale-naturale tout court, subiscono qualche forma di oppressione:

> Oppresso è un salariato, ma oppresso, in questa realtà di fatti, è anche il condannato alla pena capitale, il nato cieco, il morto. Questo allargamento del fronte della liberazione fa sì che si stabilisca un'unità più ampia di quella della classe economica, ed è un'unità che comprende veramente tutti, perché tutti sono oppressi in questa realtà-società-umanità dello sfruttamento, della violenza, dell'egoismo, della chiusura, della morte. (Ivi, p. 581)

Capitini non è solo mosso dalla convinzione che la liberazione di alcuni *contro* altri non potrà che portare a nuove forme di oppressione, e che la liberazione è di tutti o non è reale liberazione. Non c'è solo, qui, la consapevolezza, tematizzata da Paulo Freire nella sua *Pedagogia degli oppressi*, della necessità di liberare gli oppressi, ma di liberare anche gli oppressori dalla loro stessa oppressione (e di liberare gli oppressi dall'oppressione interiorizzata). In ognuno, per usare il termine di Fischer, c'è un "reale" dolente, una ferita, una insoddisfazione che, se non tacitata, diventa rivoluzionaria. Ma per Capitini è una ferita che va al di là delle condizioni sociali. È una ferita nel nostro stesso essere, che richiede una rivolta sullo stesso piano: una rivolta metafisica. È questo il centro del pensiero di Capitini.

IL DESIDERIO

Negli anni Sessanta Bookchin è alla ricerca di un modello rivoluzionario che trascenda dialetticamente quello marxista. La società dei Paesi industrializzati della seconda metà del Novecento ha poco a che vedere con quella con la quale si è confrontato, filosoficament e politicamente, Karl Marx. La società della seconda metà del Novecento è *post-scarcity*, si è lasciata il bisogno alle spalle. Con un fondo di giudizio moralistico, Capitini parla in quegli anni, osservando le rapide trasformazioni della società italiana in conseguenza del boom economico, di "civiltà pompeiana-americana". Immerso nel vivo della controcultura statunitense, Bookchin coglie la trasformazione delle rivendicazioni rivoluzionarie. Non più il bisogno, ma il desiderio. Se in passato il desiderio – inteso, prima facie, proprio come desiderio sessuale – era faccenda aristocratica, mentre plebeo e popolare era il bisogno, adesso si assiste ad una diffusa rivendicazione del desiderio: detto in termini freudiani, alla rivendicazione del principio di piacere contro il principio di realtà. Di fronte a questa rivendicazione il marxismo ortodosso, come il freudismo ortodosso, resta chiuso in un atteggiamento di incomprensione e di condanna. La rivendicazione della libertà sessuale appare come un portato della borghesia e della sua decadenza al rivoluzionario o aspirante tale che ripropone all'infinito l'immagine sana e rassicurante dell'operaio che lavora e produce controllando la sua sessualità (che nei Paesi comunisti è affa e di Stato). Ma cos'è il desiderio? Bookchin, che ha presente Reich e Marcuse, va oltre la sessualità. Parlando della Comune di Parigi, che sarà un punto di riferimento storico costante, introduce nel '67 il concetto di "libido sociale": chi moriva sulle barricate rivendicava bisogno e desiderio, il pane e qualcosa di nuovo, di difficil anche da dire. "Poiché mancavano loro le caratteristiche borghesi dei loro capi, i comunardi di Belleville trasformarono la propria rivolta in una festa gioiosa, giocosa e contraddistinta da un senso di umana solidarietà", scrive (1979, p. 180). Era un'umanità che finalmente si liberava dai lacci della repressione – psicologica prima ancora che economica – e rivendicava, sperimentava una nuova possibilità di vita. *E proprio il possibile è per Bookchin l'essenza del desiderio.* Nella società borghese emerge un soggettivismo grossolano,

un intimismo sterile e compiaciuto che mira alla purezza contemplativa (in nota precisa a chi si riferisce: "esso non ci viene proposto solo da una eterogenea marmaglia di Cagliostro indù, ma anche da pensatori seri come Norman O. Brown") (ivi, p. 186, nota 3), contro il quale occorre ricordare che non c'è individualità reale senza in confronto e lo scontro con il mondo reale. Il filosofo non nega valore all'introspezione, ma indica un percorso che da essa procede verso l'azione:

> Se è vero che l'unica forma valida di introspezione deve trovare il suo punto culminante nell'azione, in una trasformazione dell'individualità attraverso l'esperienza del mondo reale, questa trasformazione viene ad avere un senso solo se procede dall'esistente verso il possibile, da "ciò che è", verso "ciò che potrebbe essere". (Ivi, p. 182)

L'introspezione deve aprirsi all'azione sociale, ma anche quest'ultima non può stare, non può (più) essere realmente rivoluzionaria senza considerare le istanze di una soggettività che non rientra nelle categorie tradizionali dell'economia politica. "La dimensione soggettiva è entrata a far parte del processo rivoluzionario, e vi ha apportato rivendicazioni del tutto nuove, di esperienza, di reintegrazione, di appagamento, del *merveilleux*" (ivi, p. 185).

Sul tema della soggettività Bookchin torna nel saggio che apre il volume *Post-scarcity anarchism*. Il testo è stato concluso tra il '67 e il '68, ma i passi di cui ci occuperemo risalgono al '66. Pensare la rivoluzione concretamente, afferma Bookchin, significa lasciar perdere soggetti astratti come la storia o la società ed occuparsi della vita quotidiana delle persone. In una società dei consumi, lo stesso io diventa un bene di consumo, oggetto di acquisto e di vendita. La rivoluzione deve occuparsi della trasformazione del quotidiano e della costituzione di una nuova individualità. Il rivoluzionario "non può fare a meno di cambiare se stesso, in modo tale che gli è necessario riprendere possesso della propria natura" (ivi, p. 31), e solo nella misura in cui compie questa trasformazione è rivoluzionario. Il problema della rivoluzione è il problema dell'emergere di un "io liberato, capace di trasformare in vita il tempo, in comunità lo spazio, in cosa mirabile i rapporti umani" (ivi, p. 30). La struttura che articola io e comunità è l'assemblea. "L'assemblea e la comunità devo-

no nascere e svilupparsi all'interno del processo rivoluzionario; anzi, il processo rivoluzionario deve consistere nella formazione dell'assemblea e della comunità, oltre che nella distruzione del potere, della proprietà, della gerarchia e dello sfruttamento" (ivi, p. 32).

Non credo di compiere una forzatura ermeneutica se individuo in questo testo di Bookchin i temi fondamentali sui quali Capitini ha lavorato a partire dagli *Elementi*: la trasformazione del soggetto (la *persuasione religiosa*, nei termini di Capitini), la trasformazione delle relazioni (l'*apertura*, che giunge anche al non umano) e l'assemblea, realizzata nei C.O.S. E al fondo c'è, come in Bookchin, il desiderio. Ma Capitini compie una radicalizzazione del desiderio. Cosa possiamo desiderare? "Che cosa posso sperare?", si chiedeva Kant (1989, vol. 2, p. 612). La domanda limita già la risposta. Possiamo sperare ciò che rientra nella sfera del possibile. Possiamo sperare che l'umanità riesca a liberarsi dall'egoismo e dalla violenza, che vi siano libertà e giustizia. Questa speranza, pur così difficile non chiede l'impossibile. Ma non possiamo sperare che i morti non muoiano più, o che non esista più la malattia. Non possiamo sperare che la natura non sia più il campo del reciproco distruggersi degli esseri. O meglio, non possiamo sperarlo restando nel campo della laicità e della ragione. Possiamo sperarlo se crediamo in Dio e nell'apocatastasi. L'operazione difficil che Capitini tenta, e che lo condanna alla incomprensione e ad una solitudine quasi totale, è quella di inserire l'apertura assoluta al possibile, propria della religione, in una visione del mondo laica; o, detto altrimenti, di superare dialetticamente sia l'immanenza che la trascendenza in una metafisica pratica. La filosofi della compresenza, la formulazione più matura del pensiero di Capitini, è una filosofi della *possibilità pura*, del *desiderio assoluto*; del *merveilleux,* per riprendere il termine di Bookchin.

ORIGINI

L'insistere di Capitini sul legame tra i vivi e i morti sconcerta nel senso etimologico: fa saltare i piani. Rimette in discussione la distinzione tra il piano dell'essere e quello del non essere, tra il vivente come semplice-presenza, per dirla con Heidegger, e il non più vivente; e al tempo stes-

so rifiuta tutti i modi correnti di pensare la morte: quello tradizionale cristiano e cattolico, quello laico (l'immortalità che appartiene non al singolo, ma all'umanità) e, da ultimo, quello paranormale e spiritistico, che ha avuto una notevole diffusione nella prima metà del Novecento (e vicino alle tematiche parapsicologiche è un altro pensatore umbro, Pietro Ubaldi).

Il morto, il non più essente, è la pietra angolare del pensiero di Capitini. Accettare la morte, non contestarne il fatto, significa accettare che il reale stesso funzioni secondo una logica di esclusione, che inevitabilmente penetra poi anche nella società: quella logica che dà origine al potere come lo conosciamo. Ne *Lo scambio simbolico e la morte* (1976) Baudrillard scrive: "Spezzare l'unione dei morti e dei vivi, infrangere lo scambio della vita e della morte, districare la vita dalla morte, e colpire d'interdetto la morte e i morti, ecco il primissimo punto d'emergenza del controllo sociale. Il potere è possibile solo se la morte non è più in libertà, se i morti sono posti sotto sorveglianza, in attesa della futura reclusione della vita intera" (Baudrillard 2009, p. 142). È esattamente qui che si colloca il nuovo inizio cercato da Capitini. Nei poemi omerici e nella filosofi presocratica, scrive ne *La compresenza dei morti e dei viventi* (1966), "si è presentata la concezione dell'assoluta separazione tra i morti e i viventi, separazione di spazio e di attività" (Capitini 1994, p. 350). Questo distacco è uno dei punti fermi della nostra visione del mondo, un vero e proprio tabù. Possiamo, se siamo religiosi, figura ci i morti in un'altra dimensione e pensare che un giorno li ritroveremo, ma non siamo in grado di pensare un essere-insieme con i morti, qui ed ora. L'"inizio diverso" (*ibidem*) dovrà partire proprio da qui: pensare la *compresenza* dei vivi e dei morti, non un Uno-Tutto, ma un Uno-Tutti, un legame nel valore di tutti gli esseri che sono nati. Se questa compresenza fosse una realtà, un fatto, Capitini avrebbe sostituito una nuova concezione di Dio a quella tradizionale del monoteismo ebraico-cristiano. L'originalità, complessità e difficolt della sua posizione consiste nel ripensare la categoria stessa di realtà. La compresenza non è la realtà naturale, oggetto della conoscenza scientifica, né la realtà di Dio, oggetto della conoscenza teologica. *È la realtà del desiderio, che si fa desiderio di realtà.* La sua realtà è qui ed ora, nella prassi: nell'amore per il tu, nel rifiutarsi di passare oltre l'altro, nel fermarsi in lui, vivendone il valore assoluto. Non è la realtà che fonda

e giustifica (e limita) la prassi, ma la prassi (la prassi etica) che apre la realtà. Il rifiuto della trascendenza, da parte di Capitini, intende liberare l'aspetto per lui più vero e vivo della religione, quello profetico, dal peso della tradizione sacerdotale. Il Dio trascendente è un potere nei cieli, premessa e fondamento dei poteri terreni; nonostante l'enfasi evangelica sugli ultimi, l'Occidente cristiano ha legato il divino al potere ed alla regalità, strutturando la realtà metafisica (Dio, gli angeli, l'uomo, la donna, l'animale) e sociale in modo rigorosamente gerarchico. La compresenza è un Dio che non può essere venerato, cui non si può rendere alcun culto. È un Dio che si rivolve in due cose: prassi (la prassi etica di apertura infinita al tu) e desideri .

C'è dunque una violenza originaria, quella della natura (o della natura-vitalità, nella terminologia di Capitini). Questa violenza viene in un certo momento accettata e diventa un fatto culturale. L'Occidente greco e poi cristiano pensa il morto separato dal vivo, e struttura la società in base a questa distinzione, dando vita a pratiche e dispositivi di esclusione, di gerarchizzazione, di riduzione dell'umano a strumento o cosa.

Anche Bookchin cerca l'origine del dominio. Nella sua analisi, tuttavia, il processo è inverso. Non c'è una originaria violenza della natura, ma al contrario una violenza dell'uomo sull'uomo che diventa, poi, violenza dell'uomo sulla natura. L'evento decisivo è avvenuto con la crisi delle società di caccia e raccolta del Neolitico, con la loro struttura non gerarchica, la condivisione di beni e risorse, una percezione del mondo orizzontale e una visione del divino in cui prevale il femminile (la Dea madre). La tecnologia ha un ruolo fondamentale: è grazie alle tecniche agricole (principalmente l'aratro) che si raggiunge una prima condizione di surplus, una abbondanza che, secondo la visione del mondo delle società di caccia e raccolta, sarebbe stata equamente distribuita, ma che invece ora crea le prime separazioni sociali. Il surplus dà vita alla prima economia di mercato, i villaggi si ingrandiscono e diventano città, la terra comune diventa proprietà privata, nascono le religioni e le caste sacerdotali e, gradualmente, si forma lo Stato come lo conosciamo. Parallelamente alle trasformazioni tecnologiche, economiche ed organizzative si sviluppano quelle che Bookchin chiama *epistemologie del dominio*, visioni ideologiche che giustificano la disuguaglianza, il potere degli uni sugli altri, il patriarcato, nelle quali un ruolo di primo piano è giocato dalla corpora-

zione sacerdotale. Due linee risultano decisive per l'Occidente. La prima è il razionalismo greco – principalmente Platone ed Aristotele – che crea una *Weltanshauung* che esorcizza il caos, l'illimitato, dando al reale una forma gerarchica, giustificando la schiavitù ed istituendo "una tradizione epistemologica repressiva che si è dipanata lungo intere epoche del pensiero occidentale" (Bookchin 2010, p. 185). L'altra, anche più importante, è quella dell'ebraismo. Il Dio biblico differisce da qualsiasi altra divinità per l'assoluta trascendenza che fa sì che non abbia nulla in comune con la natura. È un Dio come volontà pura, astratta, che ha con l'essere umano un rapporto di sovranità, che è il rapporto che a sua volta egli avrà con il mondo naturale. "Il potere biblico – scrive Bookchin – è il *mana* che tutti i padroni usano contro i loro schiavi: i governanti contro i governati, gli uomini contro le donne, gli anziani contro i giovani" (ivi, p. 176). Una constatazione storicamente esatta, poiché la Bibbia ha avuto una funzione ideologica di giustificazione del potere dell'uomo sulla donna (la colpevolizzazione della donna per il peccato originale è stato il principale argomento del patriarcato occidentale), del padrone sullo schiavo, del bianco sul nero (si pensi all'uso della storia di Noè deriso dai figli), mentre è oggetto di discussione nella bioetica e nell'etica ambientale il peso della desacralizzazione ebraico-cristiana sulla genesi di una visione tecnocratica del mondo.

Una lettura che riduca l'Occidente alla violenza delle sue categorie metafisiche sarebbe evidentemente riduttiva e unilaterale. Né Capitini né Bookchin ignorano che c'è anche altro. Mentre denuncia l'insufficienz dell'umanesimo, il filosofo italiano ribadisce tuttavia l'importanza dei valori greco-europei, che non vanno negati, ma messi in tensione con altro. Quanto a Bookchin, individua nella storia europea un *retaggio della libertà* che scorre parallelo alle epistemologie del dominio, una linea di pensiero resistente e ribelle che mette capo, naturalmente, all'anarchia – passando per Campanella, Rabelais, Fourier – ma il cui primo manifestarsi è proprio in ambito religioso. Sulla scorta delle ricerche di Hans Jonas (Jonas 1991) Bookchin legge lo gnosticismo[6] di Marcione come

6 L'appartenenza di Marcione allo gnosticismo è oggetto di discussione tra gli studiosi. In lui mancano le speculazioni mitologiche e cosmologiche e il sincretismo propri dello gnosticismo, così come nega la possibilità di liberarsi grazie ad una forma particolare di conoscenza (la gnosi, appunto). L'appartenenza allo gnosticismo è negata da Adolf von

una manifestazione più estetica che strettamente religiosa. Fedele non al Demiurgo, il Dio-origine, ma al Dio buono che si è manifestato nel Vangelo, lo gnostico sta nel mondo con la libertà di chi avverte che tutto ciò che esiste, provenendo da un principio delegittimato, non ha alcuna autorevolezza; di chi risponde a un *altro* mondo.

> Lo gnostico, affermando risolutamente i diritti del desidero su tutto l'universo dell'esperienza, non limita il suo credo di "illuminazione" a un ambito limitato della vita personale. Il suo appello alla disobbedienza come "obbligo" è un programma per la vita quotidiana. L'esperienza gnostica, se così possiamo chiamarla, non è imprigionata in cerimonie rituali ed episodiche: è un appello continuo e instancabile. La *gnosis* deve trasfigura e ogni dettaglio dell'incontro dell'io con la realtà, per creare una realtà oltremondana di bontà che si approssima a una comunione con Dio. Per usare il linguaggio surrealista, la *gnosis* mette un'"aureola" sulle cose e sugli eventi ordinari che normalmente scorrono inavvertiti. La spontaneità che alimenta nell'io è coerente con un permanente stato di desiderio anziché di semplice bisogno, di appassionata percezione del mondo anziché di una percezione smorzata dalle abitudini, dalle routine, dalla prevedibilità. (Bookchin 2010, pp. 292-293)

Non è possibile qui discutere questa interpretazione del pensiero di Marcione. Quello che interessa nel nostro discorso è che in questa interpretazione di Bookchin siamo in piena atmosfera spirituale capitiniana, per così dire. Una delle sue parole chiave è noncollaborazione. È una strategia di lotta nonviolenta, ma è più in generale l'atteggiamento da tenere nei confronti della realtà: non collaborare con il mondo in cui il pesce grande mangia il pesce piccolo. Non dare alla realtà il proprio assenso interiore ed esigere un'altra realtà. Questa "fondazione di una prospettiva superiore a quella che si osserva nel mondo e che è secondo potenza" (*Religione aperta*, in Capitini 1994, p. 468) ha l'effetto di suscitare qui ed ora proprio una "appassionata percezione del mondo", che non è altro da ciò che Capitini, continuando Michelstaedter, chiama *persuasione*. La diffe enza è che la noncollaborazione con il mondo cerca al tempo stesso la via di una prassi politica. Il problema è quello di esercitare un potere che non sia la continuazione della potenza oscura e violenta che s'agita al fondo delle cose.

Harnack, mentre Jonas considera Marcione uno gnostico anomalo.

IL POTERE

Benché l'omnicrazia, il potere di tutti, sia una delle acquisizioni centrali del pensiero di Capitini, manca in lui una compiuta analisi fenomenologica del potere. Cos'è esattamente il potere? Come nasce? Quali forme ha? Le risposte di Capitini sono lontane non solo dalle raffinatissim analisi di un Michel Foucault, ma anche dalla importante distinzione tra dominio e potere che si trova in un altro maestro italiano della nonviolenza, Danilo Dolci. Bisogna tuttavia considerare quello che nella sua analisi è implicito. Nelle formulazioni degli ultimi anni, apparentemente così scarne ed essenziali, così poco teoriche, matura la riflessione avviata fin dagli anni Trenta. Quando parla di *potere di tutti*, quel *tutti* ha una profondità che occorre sondare. La persuasione religiosa di Capitini consiste nel farsi infinitamente vicino all'altro, al tu, e conquistare una prospettiva nella quale non esistono né l'individuo atomistico, borghese, né entità sovraindividuali e totalizzanti, la Natura, lo Spirito o l'Umanità. La compresenza è la realtà nella quale il mondo si mostra come una infinità di volti (volti umani, ma anche animali) che ci sono prossimi e verso i quali siamo responsabili. L'espressione *il potere di tutti* va intesa dunque come *il modo particolare di esercitare il potere che si ha quando si è conquistata la prospettiva di tutti (o dell'Uno-Tutti)*. Una parola che ricorre spesso, quando Capitini parla di potere, è garanzia. La diffe enza tra il potere comunemente inteso, il potere-su (quello che Dolci chiama dominio) ed il potere positivo è nel fatto che in questo secondo caso c'è una garanzia: quella della nonviolenza. Chi ha conquistato la prospettiva di tutti rinuncia alla violenza come strumento da far valere nelle relazioni umane (e con il non umano). Questa rinuncia, che è interiore ma può diventare anche programmatica, fa da discrimine tra l'uno e l'altro potere, tra l'una e l'altra politica. L'omnicrazia non si riduce dunque alla organizzazione del potere dal basso. Lo è anche, ed in modo essenziale, nella misura in cui la democrazia rappresentativa e la politica dello Stato non si mostrano in grado di esercitare il potere partendo da quella garanzia, ma l'orientamento dal basso di per sé non è sufficiente Il demos si organizza per esercitare un potere essenzialmente diverso, che rinuncia alla violenza e si fonda sulla forza della semplice ragione. È una riformu-

lazione del principio gandhiano della forza della verità (*satyagraha*). Ma se Gandhi affid la potenza della verità e l'efficaci della nonviolenza ad una concezione particolarissima, e per molti versi discutibile, del Dio-Verità e dei suoi rapporti con il mondo, in Capitini la forza e l'efficaci dell'azione nonviolenta scaturiscono dalla stessa unità etica dei soggetti politici. Vero è che Capitini parla di un intervento della compresenza, ma è un intervento che per la particolarità della metafisica pratica di cui s'è detto non può essere ricondotto al modo tradizionale in cui si pensa l'azione di Dio nella storia. "L'individuo che quanto a natura rimane talvolta privo di ogni potenza, e non ha la comune vitalità, né ricchezza o cultura, non è semplicemente un essere meritevole di 'assistenza', ma è un essere che ha un potere, per cui egli conta o conterà, in quanto la compresenza gli è assolutamente vicina" (Capitini 2016b, p. 53). Questa vicinanza della compresenza che dà potere non è diversa dalla vicinanza dell'altro cui sento di essere legato da un vincolo di fratellanza, e il potere altro, il potere nonviolento, è espressione politica di questo vincolo.
Su un piano più pratico, e programmatico, Capitini elabora la teoria (ma è meglio chiamarla tesi) delle *due fasi del potere*. La prima fase è quella del "potere senza governo", nella quale più persone si costituiscono come "centri" (un tema presente fin dagli *Elementi*) operando con i metodi nonviolenti della solidarietà dal basso e del sacrificio di sé (il principio di fondo della nonviolenza: essere disposti a subire il male pur di non farlo). La seconda fase, "eventuale", è

> di allargamento delle aperture, di addestramento alle tecniche della nonviolenza (che non può essere usata a caso, specialmente se è attività di gruppo), di miglioramento della zona in cui si vive (perché da una periferia onesta, pulita, nonviolenta avverrà la resurrezione del mondo), di lavoro educativo, di impostazione di continue solidarietà con altri nella rivoluzione permanente per la democrazia diretta, connessa intimamente con la nonviolenza. (Capitini 2016b, p. 78)

Il movimento non mira alla soppressione delle istituzioni della democrazia rappresentativa, ma alla loro integrazione con strutture dal basso, con centri sociali ed assemblee nelle quali si esercita il controllo del potere e si pratica una cittadinanza piena, vigile. E poiché il potere non è solo nel

centro, ma ovunque, quello che possiamo chiamare *contropotere nonviolento* dovrà esercitarsi anche nelle scuole o nelle fabbriche, ovunque vi sia qualcuno che prende decisioni che hanno ricadute su altri.
Nelle intenzioni di Capitini, questo lavoro rivoluzionario nonviolento per la costituzione di un capillare contropotere dal basso era parte centrale dell'agenda nonviolenta. Nell'editoriale del primo numero di *Azione nonviolenta*, organo del Movimento Nonviolento da lui fondato, si legge:

> "Azione nonviolenta" sostiene la formazione di assemblee popolari periodiche per la trattazione di tutti i problemi nel controllo "dal basso"; afferma l'importanza delle piccole città e delle comunità decentrate, che un rinnovamento sociale, industriale, agricolo, tecnico e un diffuso moto dell'animo ed una sensibilità poetica debbono valutare e rinnovare; tende a promuovere nella scuola un'operosa solidarietà collettiva tra gli studenti, in modo che al dualismo e all'autoritarismo si sostituisca una grande cooperazione per la migliore efficiza dello studio e della ricerca. (Capitini 2016a, p. 352).

In questo passo sono concentrati quasi tutti i temi fondamentali del programma politico di Bookchin: la piccola città, il decentramento, il rinnovamento anche tecnologico. Se Capitini, che si colloca consapevolmente in continuità con quell'esperienza del comune medioevale italiano che è fonte di ispirazione anche per Bookchin, pensa soprattutto al controllo del potere locale, nel filosofo americano la tematica dell'opposizione tra micro e macro, locale e globale trova una espressione più consapevole. Lo Stato, la metropoli, la grande industria sono tre espressioni interrelate del dominio, i luoghi nei quali si consuma la duplice oppressione dell'uomo sull'uomo e dell'uomo sulla natura. Il municipalismo libertario propone come alternativa allo Stato un sistema di comuni federati, come alternativa alla metropoli la piccola comunità locale, come alternativa alla grande industria un sistema di piccole industrie, a carattere cooperativo, che pratichino imprese economiche ecosostenibili. Ma centrale resta il comune: "Un'attenta disamina della storia mostra che la fabbrica, prodotto della razionalizzazione borghese, non è mai stata il luogo della rivoluzione" (Bookchin 1993, p. 39). È nell'assemblea cittadina che è possibile che si ritrovi un *popolo*, una unità

che trascende i conflitti di classe secondo lo schema marxista ed è attivata invece dai problemi comuni dell'ecologia, dei diritti delle donne e degli omosessuali, della opposizione alla guerra, con in primo piano le esigenze e le urgenze dei soggetti emarginati, "spiazzati" (ivi, p. 44) dello sviluppo industriale e tecnologico. Dietro il municipalismo libertario si scorgono tre ideali. Il primo è quello dell'accordo tra umanità e natura, grazie al superamento del capitalismo e del suo aggressivo sfruttamento delle risorse naturali. Il secondo è l'ideale di una ricostruzione e ricostituzione della comunità. Fin dai tempi di Ferdinand Tönnies la sociologia ha analizzato il tramonto della comunità, sostituita da società sempre più anonime, nelle quali le relazioni umane sono per lo più mediate dal denaro e dall'utile. Questo processo appare spesso irreversibile, e si propone piuttosto di mitigarne gli effetti disumanizzanti attraverso politiche di Welfare. La nostalgia della comunità è denunciata come fenomeno regressivo, proprio di una sinistra estrema che non è in grado di fare i conti con la modernità (e del resto non è stato il fascismo a promuovere i piccoli borghi rurali?). È una evidenza, tuttavia, che la frammentazione della vita sociale, la solitudine, l'anomia sono tra le principali cause del malessere contemporaneo. Se l'essere umano è un essere sociale, come vuole il pensiero politico occidentale da Aristotele in poi, una socialità mediata dal denaro non può soddisfare. Una considerazione che conduce al terzo ideale: quello di una vita umana piena. La riduzione della partecipazione politica in un sistema pur formalmente democratico, nel quale il cittadino diventa cliente e si limita ad usufruire dei servizi offe ti dalla politica, con la sola possibilità di scelta del gestore di tali servizi, in un'ottica di economia di mercato, comporta una riduzione delle possibilità di crescita anche morale. Un'autentica cittadinanza, scrive Bookchin, "si fonda su una *cultura* politica vissuta, vale a dire su una formazione del carattere, un'etica e una razionalità che possono essere conseguite soltanto grazie ad una interazione profonda tra individuo e comunità, e su una concezione della politica come veicolo per acquisire saggezza grazie alla discussione della cosa pubblica" (ivi, pp. 13-14; corsivo nel testo). Non diversamente da Capitini, la gestione comunitaria del potere ha in Bookchin una valenza morale, come espressione di un ethos comune ed al tempo stesso strumento per la formazione di un'etica individuale. Ma sembra che entrambi abbiano in mente più una civile ed ordinata

discussione di intellettuali, un confronto tra filosofi tesi insieme al bene comune (che è già di per sé un ideale che solo raramente si realizza), che la reale dialettica di un popolo che nel confronto spesso fa prevalere gli interessi individuali – o le individuali fobie – sulla considerazione del bene collettivo. Questa idealizzazione del dialogo comunitario sembra essere il limite principale tanto della omnicrazia di Capitini quanto del municipalismo libertario di Bookchin. Entrambi sono consapevoli della necessità di lavorare per l'assemblea fuori dall'assemblea, con un'azione controculturale che va dall'alto al basso, dalla riflessione filosofic agli incontri, alle marce, alle manifestazioni di piazza, alla sensibilizzazione attraverso la stampa (negli ultimi anni Capitini fondò il mensile "Il potere" è di tutti come sostegno e preparazione dei C.O.S.), cui in Capitini si aggiunge anche il lavoro per trasformare dall'interno la scuola pubblica, rendendola meno autoritaria. "Quello che dobbiamo cercare di creare è una nuova cultura, non un altro movimento che si proponga di curare i sintomi della crisi senza rimuoverne le cause. Dobbiamo cercare anche di estirpare l'orientamento gerarchico della nostra psiche, oltre che di eliminare le istituzioni che incarnano il dominio sociale", scrive Bookchin in *The Ecology of Freedom* (2010, p. 518). Ma costruire una nuova cultura, o contrastare efficacement la cultura dominante, è un'impresa difficile Capitini ha costruito i C.O.S. nel clima successivo alla liberazione, un'epoca di fervore, come sempre nei mutamenti di regime; Bookchin è stato uno dei protagonisti del grande movimento controculturale sospinto, negli anni Sessanta, dalla protesta contro la guerra nel Vietnam. Non sorprende che l'esperimento più importante di municipalismo libertario sia oggi nel Rojava curdo, grazie alla mediazione di Abdullah Öcalan, il leader del Partito dei Lavoratori del Kurdistan (PKK) che ha incontrato il pensiero di Bookchin attraverso le letture nel carcere turco nel quale sta scontando una condanna all'ergastolo. Nei Paesi occidentali, nei quali l'alternativa al disinteresse per la politica sono il neo-fascismo ed il populismo, la ricerca di una democrazia assembleare, antiautoritaria e fondata su un'etica del riconoscimento dell'altro, ha oggi il valore di una pratica di resistenza.

CONCLUSIONE

Al centro del pensiero-prassi di Capitini c'è l'etica dell'incontro con il tu. Non si può parlare di una medesima centralità in Bookchin, ma il filosofo americano è ben consapevole che la sua proposta di una organizzazione della società su base municipale resta meramente procedurale, ed esposta alle chiusure del localismo identitario, se non affiancat e completata da un'etica. I principi del municipalismo libertario, scrive, costituiscono "non solo una nuova politica ma una nuova etica; e invero, l'una senza l'altra sono insignificant " (Bookchin 1993, p. 19). Ma *quale* etica? Per Bookchin è necessaria un'etica ecologica che ridefinisca i nostri rapporti con la natura (Bookchin 2016, p. 235). Capitini fin dagli *Elementi* fa rientrare nella sfera animale anche il non umano: per lui l'etica ecologica è un'etica dell'incontro, del *tu* rivolto anche all'animale. Seguendo Kropotkin, che è uno dei suoi autori, Bookchin pensa invece ad un'etica che riconduca l'azione umana al rispetto della natura, evitando i due estremi di una tecnica indiffe ente alla natura e di un misticismo panteistico che condanni ogni azione umana come un pericolo per l'equilibrio naturale. Il problema, per Capitini, è che non esiste solo la nostra violenza *sulla* natura; esiste anche la violenza *della* natura. La natura è il campo d'azione in cui l'animale più grande mangia quello più piccolo. Accettare come naturale, appunto, questo distruggersi universale significa rinunciare all'ideale (la nonviolenza) in nome del reale. L'etica del tu da un lato spezza questa catena di violenza, con l'atto di rifiutarsi di mangiare un essere animale (il vegetarianesimo), e dall'altro apre una diversa interpretazione della realtà, si fa metafisica pratica.

Se fonda la politica, l'etica in Capitini al tempo stesso apre quella dimensione che, facendo riferimento al pensiero ebraico – la corrente del pensiero europeo cui appare spontaneamente vicino, nonostante il frequente riferimento ai valori greco-cristiani – possiamo chiamare *messianica*. Capitini ha pensato, non diversamente da Lévinas, il primato dell'etica sull'ontologia ed ha preso congedo dalle categorie occidentali – la Totalità per il filosofo lituano, il Tutto in Capitini – in nome dell'irriducibile alterità dell'altro. La sua interpretazione *aperta* della natura, che può essere eticamente trasformata dall'azione della compresenza, ri-

chiama la critica di Walter Benjamin alla concezione "volgarmarxistica" del lavoro come dominio tecnico sulla natura, contro la quale rivendica il valore delle "fantasticherie" del socialismo utopistico di Fourier, il suo sogno di un lavoro ben organizzato che "ben lontano dallo sfruttare la natura, è in grado di sgravarla delle creazioni che, in quanto possibili, sono sopite nel suo grembo" (Benjamin 2006, p. 489). Ma in Capitini non è solo il lavoro che agisce sulla natura. È il rifiuto di accettare le leggi della natura, la protesta metafisica in nome dell'etica, che apre una diversa interpretazione della natura, la pone teoricamente in tensione con il valore. L'accoglienza dell'altro, anche dell'animale, trasforma realmente la natura? Capitini non lo dice. Se lo affermasse, la compresenza e il suo agire rientrerebbero nel mondo dei fatti accertabili. Ma cambia intanto la nostra prassi, il nostro stare nella natura.

Nella sua riflessione su natura e tecnica Bookchin si avvicina in qualche caso a questa prospettiva. Di fronte alla crisi ecologica è forte la tentazione – di cui è espressione l'ecologia profonda di Arne Naess e George Sessions – di condannare come violenta qualsiasi azione umana sulla natura, considerata con toni spesso apertamente mistici e panteistici come la Grande Madre nel cui seno occorre tornare. Bookchin polemizza apertamente con questa posizione (in particolare con Sessions) nella quale vede non solo il rischio di irrazionalismo, ma anche l'abbandono di ogni forma di impegno politico e sociale. La via che tenta è quella di un ripensamento del rapporto tra essere umano e natura. Nella introduzione di *The Ecology of Freedom* presenta l'idea "poco ortodossa" (Bookchin 2010, p. 38) di una natura attraversata dalla stessa razionalità che si trova nell'essere umano, da un logos che funziona come principio immanente di organizzazione, e che nell'essere umano si manifesta in modo consapevole. L'azione umana, fin quando è mossa da questo logos, è pienamente inserita nella natura, ed è anzi un suo strumento. Diventa un pericolo per la natura quando questa razionalità è messa in crisi dal prevalere del dominio, che come abbiamo visto è un processo lungo che è cominciato con la presenza di un surplus alimentare reso possibile dall'evoluzione tecnologica. L'essere umano, dunque, diventa un nemico per la natura nel momento stesso in cui diventa un nemico per sé stesso (Bookchin 2016, pp. 35-36). L'interpretazione tradizionale della natura rivela la stessa ideologia del dominio che giustifica le disugua-

glianze: gli esseri non umani sono organizzati gerarchicamente, in una scala che ha alla sua sommità, naturalmente, l'essere umano, e all'interno delle diverse specie si cerca l'ape *regina* o il maschio *dominante*, mentre uno sguardo diverso scopre nelle specie non umane la decisività della collaborazione, il *mutuo appoggio* di Kropotkin che Bookchin preferisce riformulare come *mutualismo simbiotico* (Bookchin 2010, p. 19). Spinta da una visione religiosa prima (il mandato divino di dominare il mondo) e filosofico-scientifi poi (il meccanicismo cartesiano), la tecnica si è sviluppata come la prassi umana che fa della natura, e degli esseri naturali, un semplice strumento al servizio del bisogno umano. Se la natura ha un logos immanente, e se la ragione umana ne è parte integrante, è possibile immaginare un'altra tecnica, senza denunciare come innaturale qualsiasi forma di azione umana sulla natura. Bookchin usa un'immagine suggestiva: "L'avorio *ha* le sue venature, la sua struttura e forma interne; un buon artigiano deve sapere *dove* intagliare e *dove* dare forma per portare la materia al massimo della sua perfezione estetica" (Bookchin 2010, p. 369). L'azione tecnica, rettamente intesa, agisce sulla natura portando alla luce ciò che in essa è latente, consentendo alle sue forme di manifestarsi. Nell'atto di liberarsi dal dominio sociale, l'essere umano libera la natura stessa. Ermanno Castanò, che ha evidenziato l'affinit del suo pensiero sulla natura con la filosofi di Merleau-Ponty, scrive che per Bookchin occorre abbandonare l'ontologia classica "per una nuova ontologia (l'alba di una nuova episteme?) che tenga conto del rapporto essenziale che la *possibilità* intrattiene con l'essere" (Castanò 2011, p. 193). In *Remaking Society* (1989) Bookchin parla senz'altro di "una 'natura libera' radicalmente nuova, dove un'umanità emancipata sarà la voce, l'espressione, di una evoluzione naturale diventata cosciente di sé" (Bookchin 2006, p. 235). E ancora: "*La realtà è sempre formativa*, e non è un semplice 'qui e ora' che non va al di là di quanto siamo in grado di percepire con i nostri occhi o il nostro naso. Concepita come formativa, la realtà è sempre un processo di attualizzazione di potenzialità. Ciò che *può* essere è altrettanto 'reale' e 'oggettivo' di ciò che è in un momento dato" (ivi, p. 236; corsivo nel testo). Queste parole rappresentano il momento di massima prossimità di Bookchin a Capitini sul piano ontologico, così come il momento di massima prossimità di Capitini a Bookchin è in quel passo de *La compresenza dei morti e dei viventi* in cui il filosofo italiano scrive che la

scienza "non è esente dal percepire quei preaccenni (della realtà liberata) provenienti da altro che la vitalità-natura" (Capitini 1994, p. 370). Ma restano diffe enze importanti. La natura non è solo il campo del necessario, ma anche l'alveo del possibile. Ma fin dove si spinge questo possibile? La ricerca del possibile è desiderio. È il desiderio che spinge Bookchin a parlare di una *umanità emancipata* conciliata con una *natura libera*, così come è Capitini a parlare di una *realtà liberata* che trascende la stessa distinzione/opposizione tra essere umano e natura, perché nella compresenza il non umano sta accanto all'umano. La diffe enza è non solo nella diversa considerazione della scienza (che per Capitini resta conoscenza di dati di fatto, mentre occorre partire dai valori), ma nella radicalità del desiderio. Una prassi che cerca il possibile nella natura non può non tener conto dei limiti stessi della natura. L'avorio ha le sue venature e la sua stutttura. L'artigiano lavora per trarre il bello da quei limiti, ma non può mutare la struttura. Capitini spinge il desiderio oltre i limiti posti dalla ragione, dalla conoscenza del dato, da una tradizione di pensiero che separa la realtà dei fatti dalla speranza religiosa. *Il suo è un desiderio radicale*, che fonda, politicamente, la ricerca di una politica radicalmente altra, ossia di una politica liberata da ogni logica di potenza.

È fortemente suggestiva la distinzione, operata da Rancière, tra *polizia* e *politica*. La polizia ha a che fare con la distribuzione dei corpi all'interno della comunità e con l'attribuzione di ruoli, compiti, spazi. E le appartiene, per essenza, l'esclusione: è membro della comunità solo chi ha il *logos*, la parola, che è "l'iscrizione simbolica nella città" (Rancière 2007, p. 43). La polizia ha a che fare solo marginalmente con ciò che comunemente si intende con polizia, l'uso della forza per controllare l'ordine pubblico, né si riduce all'azione dello Stato, poiché la distribuzione dei corpi è anche l'esisto di uno spontaneo processo sociale. Se questa è la polizia, cos'è la politica? Null'altro che la contestazione di questo ordine. L'azione con la quale i "senza-parte" richiedono la loro parte.

> L'attività politica è quell'attività che sposta un corpo dal luogo che gli è stato assegnato, o che cambia la destinazione di un luogo; fa vedere ciò che non aveva modo di essere visto, fa sentire un discorso laddove ne risuonava solo l'eco, fa sentire come discorso ciò che era inteso soltanto come rumore. (Ivi, pp. 48-49)

Le lotte operaie dell'Ottocento e l'attività dei manifestanti che si appropriano delle vie come spazio pubblico sono per Rancière esempi della politica così intesa. Il lavoro politico di Capitini e quello di Bookchin, pur in forme così diverse – con una ispirazione liberamente religiosa o apertamente controculturale – rientrano senz'altro nella politica come irruzione dei senza-parte. Ma c'è in Capitini una radicalità della contestazione dell'ordine della polizia che va oltre lo stesso Rancière. Il senza-parte, il senza-voce è per lui il malato, il debole, ma soprattutto il morto. Come abbiamo visto, la civiltà occidentale per lui si fonda su questa prima distinzione, su questa primordiale divisione del mondo: di qui i vivi, di là i morti. Seguono tutte le altre divisioni che costituiscono l'ordine poliziesco, a cominciare da quella tra umani e non umani. Va cercata qui la ragione dell'insistere sulla compresenza tra i viventi e i morti. L'irruzione del non-più-vivente, del senza-più-parte sulla scena politica è la *libera aggiunta* che fonda una contestazione radicale dell'ordine, non solo della polis, ma anche della natura.

Cambiare il potere (la polizia, il dominio) richiede effetti amente, come voleva Bookchin, una ristrutturazione dell'orientamento gerarchico della nostra psiche. Ma il potere non ha a che fare solo con la gerarchia, non è espresso solo dalla figura della piramide; esso è anche un dispositivo di esclusione (di strutturazione escludente): ha a che fare con la circonferenza. Per esprimerlo visivamente si può far ricorso all'immagine di un mandala. Chiuso da un cerchio, ha linee interiori che separano dimensioni della realtà e che esprimono piani diversi. La politica, nel senso di Rancière, ne apre la circonferenza, ne confonde i piani; tentacoli, rizomi, radici ne escono e procedono verso ciò che è escluso, in un continuo espandersi di nessi. L'atto anarchico di Capitini consiste nel far saltare l'ultima linea di confine, dopo quelle che separano il ricco dal povero, l'uomo dalla donna, l'umano dal non umano: la linea netta, dolorosa che separa il vivo dal morto. L'ipotesi di Capitini è che l'attraversamento di questo ultimo confine sia l'atto che libera il possibile e lo fa scorrere, come linfa vitale, nella quotidianità della nostra lotta per afferma e qualcosa che non sia violenza, che non sia potenza.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Baudrillard J. (2009), *Lo scambio simbolico e la morte*, tr. it., Feltrinelli, Milano.
Benjamin W. (2006), *Opere complete*, vol. VII: *Scritti 1938-1940*, tr. it., Einaudi, Torino.
Biehl J. (2008), *Bookchin's Originality. A Reply to Marcel Van der Linden*, in "Communalism. International Journal for a Rational Society", n. 14, April.
Biehl J. (2015), *Ecology or Catastrophe. The Life of Murray Bookchin*, Oxford University Press, Oxford.
Bookchin M. [con lo pseudonimo Lewis Herber] (1962), *Our Synthetic Environment*, Knopf, New York.
Bookchin M. (1975), *I limiti della città*, tr. it., Feltrinelli, Milano.
Bookchin M. (1979), *Post-Scarcity Anarchism*, tr. it., La Salamandra, Milano.
Bookchin M. (1993), *Democrazia diretta*, tr. it., elèuthera, Milano
Bookchin M. (2010), *L'ecologia della libertà. Emergenza e dissoluzione della gerarchia*, tr. it., elèuthera, Milano.
Bookchin M. (2016), *Per una società ecologica. Tesi sul municipalismo libertario e la rivoluzione sociale*, tr. it., elèuthera, Milano.
Bookchin M. (2018), *La prossima rivoluzione. Dalle assemblee popolari alla democrazia diretta*, Biblioteca Franco Serantini, Pisa.
Capitini A. (1950), *Nuova socialità e riforma religiosa*, Einaudi, Torino.
Capitini A. (1967,1968), *Educazione Aperta*, voll. I e II, La Nuova Italia, Firenze.
Capitini A. (1992), *Scritti sulla nonviolenza*, a cura di Luisa Schippa, Protagon, Perugia.
Capitini A. (1994), *Scritti filosofic e religiosi*, a cura di Mario Martini, Protagon, Perugia.
Capitini A. (2016a), *Un'alta passione, un'alta visione. Scritti politici 1935-1968*, a cura di Lanfranco Binni e Marcello Rossi, Il Ponte, Firenze.
Capitini A. (2016b), *Attraverso due terzi del secolo. Omnicrazia: il potere di tutti*, a cura di Lanfranco Binni e Marcello Rossi, Il Ponte, Firenze.

Castanò E. (2011), *Ecologia e potere. Un saggio su Murray Bookchin*, Mimesis, Milano-Udine.
Catarci M. (2007), *Il pensiero disarmato: la pedagogia della nonviolenza di Aldo Capitini*, EGA, Torino.
Dolci D. (2011), *Dal trasmettere al comunicare*, Sonda, Milano.
Gentile G. (1987), *Teoria generale dello Spirito come atto puro*, Le Lettere, Firenze.
Han B.-C. (2010), *La società della stanchezza*, tr. it., nottetempo, Roma.
Fischer M. (2018), *Realismo capitalista*, tr. it., Nero, Roma.
Hyams A. D. (2011), *Fifty Years on the Fringe: Murray Bookchin and the American Revolutionary Tradition, 1921-1971*, University of Montana, Graduate Student Theses, Dissertations, & Professional Papers, 446. https://scholarworks.umt.edu/etd/446
ISTAT (2017), *Delitti, imputati e vittime dei reati. Una lettura integrata delle fonti su criminalità e giustizia*, Roma.
Jonas H. (1991), *Lo gnosticismo*, tr. it., SEI, Torino.
Kant I. (1989), *Critica della ragion pura*, tr. it., Laterza, Roma-Bari, 2 voll.
Michels R. (1912), *La sociologia del partito politico nella democrazia moderna. Studi sulle tendenze oligarchiche degli aggregati politici*, tr. it., UTET, Torino.
Osservatorio Europeo sulla Sicurezza (2016), *La ricerca della "gioventù perduta". Un futuro, oltre la paura*, IX Rapporto sulla sicurezza e l'insicurezza sociale in Italia e in Europa, Fondazione Unipolis, Demos & Pi, Osservatorio di Pavia, Bologna.
Rancière J. (2007), *Il disaccordo*, tr. it., Meltemi, Roma.
Romano L. (2018), *Aldo Capitini e la riforma della scuola pubblica nell'Italia degli anni Sessanta*, in "Espacio, Tiempo y Educación", 5 (1), pp. 201-217.
Van der Linder M. (2001), *The Prehistory of* Post-Scarcity Anarchism*: Josef Weber and the Movement for a Democracy of Content (1947-1964)*, in "Anarchist Studies", vol. 9, no. 2 (Cambridge) pp. 127-145.
Weber J. [Committee Abroad of the IKD] (1944), *Capitalist Barbarism or Socialism*, in "The New International", Vol. X No. 9, September, pp. 275-284.
Weber J. (1950), *The Great Utopia*, in "Contemporary Issues", n. 5, Winter, pp. 3-22.

Weber J. [con lo pseudonimo Enrst Zander], *The Campaign Against Re-militarization in Germany*, in "Contemporary Issues", Vol. 7, No. 23, pp. 209-210.
Weil S. (1957), *Écrits de Londres et dernières lettres*, Éditions Gallimard, Paris.