

libertaria

il piacere dell'utopia

**Oltre la crisi
con un'altra moneta?**
di Massimo Amato



**Quando Buñuel
incontrò
un cane andaluso**
di Pino Bertelli



**In questa società
l'eccesso
è diventato regola**
di Giorgio Triani



**Essere anarchica
e femminista oggi**
di Irène Pereira



**Ma «neo» e «post»
vanno al di là
dell'anarchismo «classico»?**
di Stefano d'Errico



Poste Italiane Spa - Spedizione in abbonamento postale - D.L. 353/2003 (conv. in L.27/02/2004 n.46) art. 1, comma 1, DCB Roma. Taxe perçue - taxa riscossa - ordinario. Roma, Italy

Anno 12 - numero 3-4
luglio/dicembre 2010

Editrice A cooperativa arl
sezione Libertaria
registrazione al tribunale
di Milano n. 292 del 23/4/1999

Amministrazione
Libertaria
via Vettor Fausto, 3- 00154 Roma
telefono 338/4160678
Libertaria
casella postale 9017 -00167 Roma
e-mail: amministrazione@libertaria.it

Versamenti
ccp 53537007 intestato
a Editrice A sezione Libertaria
casella postale 9017 / 00167 Roma
rimesse bancarie
Banca Etica Filiale di Roma
IBAN: IT80 A050 1803200000000114485
intestato a Editrice A Libertaria

Abbonamento
a quattro numeri
Italia euro **25,00**
estero euro **30,00**
sostenitore euro **50,00**

Redazione
Libertaria
via Rovetta, 27 - 20127 Milano
telefono 335/1406493
fax 02/28040340

Corrispondenza
Libertaria
casella postale 10667
20110 Milano
e-mail
redazione@libertaria.it

Distribuzione nelle librerie
Diest
Via Cavalcanti, 11 - 10132 Torino
telefono e fax 011/8981164

Stampa
Franco Ricci Arti Grafiche
Via Bolgheri, 22/26 - 00148 Roma

ISSN 1128-9686

Internet
www.libertaria.it

Collettivo redazionale
Massimo Amato
Francesco Berti
Giampietro Nico Berti
Franco Buncuga
Marco Caponera
Giorgio Ciarallo
Francesco Codello
Giulio D'Errico
Carlo Ghirardato
Aldo Giannuli
Martino Iniziatore
Luciano Lanza
Stefania Maroni
Pietro Masiello
Claudio Neri
Lorenzo Pezzica
Ferro Piludu
Salvo Vaccaro
Claudio Venza

progetto grafico
Maria Luisa Celotti

direttore responsabile
Luciano Lanza

Collaboratori: Miguel Abensour / Pietro Adamo / Fernando Aínsa / Vito Altobello / Pietro Barcellona / Pino Cacucci / José Maria Carvalho Ferreira / Antoni Castells / Noam Chomsky / Fabio Ciaramelli / John Clark / Eduardo Colombo / Ronald Creagh / Robert D'Attilio / Marianne Enckell / Fabrizio Eva / Luca Fantacci / Goffredo Fofi / Mimmo Franzinelli / Jean-Jacques Gandini / Pierandrea Gebbia / Giulio Giorello / José Ángel González Sainz / Franco La Cecla / Jean-Jacques Lebel / Mauro Macario / Francisco Madrid Santos / Sebastiano Maffettone / Todd May / Serena Marcenò / Franco Melandri / Sergio Onesti / Mario Rui Pinto / Rodrigo Andrea Rivas / Massimo Annibale Rossi / Andrea Staid / Paulo Torres / Giorgio Triani / Tullio Zampedri

libertaria 3-4 / 2010 ●

in questo numero

- **lavori in corso** **2** **Sentieri in utopia**
- **piano sequenza** **4** **Un'altra moneta è possibile** di Massimo Amato
- **rifrazioni** **8** **La società del troppo** di Giorgio Triani
- **laboratorio** **14** **Ripensare la rivoluzione** di Jeffrey Shantz
- **conversazioni** **24** **Neo-scarcity anarchism** di Stefano d'Errico
- **incontri** **48** **Una storia ribelle in Argentina** intervista ad Alberto Prunetti di Andrea Staid
- **grande schermo** **25** **Educare a essere** di Giulio Spiazzi
- **senza confini** **60** **Quando Luis Buñuel incontrò un cane andaluso** di Pino Bertelli
- **anteprima** **67** **Essere anarchiche e femministe oggi** di Irène Pereira
- **archivio** **76** **Il potere e la norma** di Michel Foucault
- **libreria** **82** **Il potere nelle società primitive** di Pierre Clastres
- **lettere** **87** **Quei magnifici sette** di Lorenzo Pezzica
- **lettere** **95** **Per un'economia partecipativa** di Marco Gastoni

NEO-SCARCITY ANARCHISM

di Stefano d'Errico



Riprendendo il titolo del famoso saggio di Murray Bookchin, Post-scarcity anarchism, Stefano d'Errico esamina i due filoni dell'anarchismo che questa rivista sta da tempo dibattendo (neo e post anarchismo) e che è stato il tema di un seminario di studi all'Ateneo degli imperfetti di Marghera (Venezia) nel luglio 2009. Docente, impegnato nel sindacalismo di base, d'Errico è segretario generale dell'Unicobas. Ha scritto Anarchismo e politica (2007). Un testo di proposta e riflessione critica sull'anarchismo del ventesimo secolo che, a fronte di un'ampia sezione antologica, riattualizza e rilancia il pensiero di Camillo Berneri

«Neo» e «post» anarchismo indicano davvero percorsi per un consistente aggiornamento del pensiero (e dell'agire) anarchico nella società cosiddetta postmoderna? Vale a dire: questi due filoni teorici propongono effettivamente un'utile critica costruttivo-distruttiva della «tradizione anarchica»?

Le recenti pubblicazioni dei saggi di Eduardo Colombo sul numero scorso di *Libertaria* (*L'anarchismo e la disputa sulla postmodernità*) e quello di Salvo Vaccaro sul *Bollettino dell'Archivio G. Pinelli* del dicembre 2009 (*Attenzione, spia accesa*) offrono lo spunto per ricomprendere le due «tendenze» in una critica unitaria, ma anche per riflettere sull'anarchismo classico.

La spia accesa

In *Attenzione, spia accesa*, [1] Vaccaro scrive: «(...) detto grossolanamente, è in crisi, sempre nel nostro spicchio di civiltà rispetto al globo terracqueo delle culture, l'idea politica dell'anarchismo o l'idea teorica dell'anarchismo? (...) ritengo che la spia accesa dal dibattito sul post e sul neo anarchismo sia teorico-politica insieme (...) se una (auto)critica va avanzata, essa concerne inevitabilmente sia la teoria che la prassi politica».

Ed è sulla questione della politica che verte il dibattito se si ragiona di «neo» e «post» anarchismo. Prosegue Vaccaro: «(...) l'anarchia non è pensabile in senso universale e meno che mai alla luce della politica, ossia a ragione, per un verso, della contingenza del suo darsi o della sua potenzialità che aspetta ora le condizioni idonee, ora la rottura propedeutica, ora il forcipe giusto, ma sempre a muovere da e in un contesto particolare (pur essendo la vocazione alla libertà postulabile in senso universale); e per l'altro, del diniego a leggersi nella sua politicità perché denegante appunto la partizione tipica della mossa fondativa della politica. (...) Ma da tale critica radicale della politica non si sono ancora tratte le dovute conseguenze, soprattutto nel campo dell'agire, sia pure nettamente extraistituzionale. Innestare tali prospettive post-moderne nel cuore del pensiero anarchico non ha solo valenza dal punto di vista di accreditamento accademico, di gruppalità gergale o di savoir-faire intellettuali; proprio una tale visione consente di acquisire chiavi di lettura che diano conto di un senso

narrativo in modo convincente (che non è beninteso sinonimo di accettabile) in rapporto ad alcuni slittamenti imprevisi e apparentemente contraddittori che caratterizzano i tempi odierni» [2].

Politica zero

Una così drastica critica della politica (considerata per definizione estranea alla pratica libertaria) è comune all'anarchismo tradizionalista («irriducibile» e «purista») come al neo-anarchismo (ma, come vedremo, non necessariamente alla tradizione anarchica). Il neo-anarchismo non segna quindi alcuna discontinuità teorica di base con un «immaginario etico» integralista. Perciò non risolve (semmai accentua) una delle questioni alla base della crisi del movimento libertario, che è anche crisi politica.

Nel corso della storia, la forza dirompente del pensiero anarchico, l'alterità che lo distingue, rischia continuamente (in modo endemico) di venire delimitata in una presunta «neutralità strategica» rispetto alla politica. La cosa è comprensibile, perché la matrice umanistica difficilmente si concilia con il ragionamento tattico. Non di meno, l'adozione di un abito morale suscettibile di alienarsi rispetto alla storia e all'etica del fare è inaccettabile anche sotto il profilo etico. A essere indotte nell'immaginario dei militanti sono forme (sedimentate anche con le sconfitte) e contorni di un'identità «altra», super-fattuale, che per resistere dovrebbe venire gelosamente sottratte alla dialettica della storia. È ciò a segnare un rifiuto «integralista» della politica. Rischia però di venire a mancare il nesso con una «attualità» che «sfugge» proprio perché non può sottrarsi all'influsso della politica.

Le esagerazioni vengono di conseguenza. Ciò che (forse) contraddistingue il neo-anarchismo è la creazione davvero originale (e altrettanto inverosimile) di una sorta di legame automatico fra qualsiasi elemento determini riconoscibilità di parte e le categorie del politico, nella contraddizione fra pretesa estraneità e «plasmabilità» delle stesse. Ne sono un esempio le

1. Salvo Vaccaro, *Attenzione, spia accesa*, in *Bollettino dell'Archivio Giuseppe Pinelli*, Milano, dicembre 2009, pp. 3-9.
2. *Ibid.*



prime critiche al neo-anarchismo che proprio Vaccaro esprime nel passaggio successivo: «(...) tramonto della coerenza identitaria che consente al neo-anarchismo, ad esempio, di declinare simultaneamente politiche esterne e interne al campo della politica istituzionale, indebolendo così lo stretto nesso (ideologico) tra mezzi e fini, o di non legarsi ideologicamente ai punti cardinali dell'anarchismo per come questo si è venuto configurando nei decenni dello scorso secolo, autocertificandosi anarchico in quanto tale, senza riconoscimento altrui e quindi senza necessità di ricercare una condivisione più allargata rispetto alle proprie proposte, alle proprie tattiche di priorità, al proprio milieu sociale di riferimento e di gestazione» [3].

L'irrompere del soggettivismo

Il «tramonto della coerenza identitaria» conduce necessariamente un movimento che nega la politica verso la parcellizzazione della sua stes-

sa rappresentanza e al mero soggettivismo: un «padrone» esclusivo, molto geloso e severo. A sua volta, il soggettivismo è uno dei problemi indotti (non da oggi) dal mito romantico di una possibile (auto)costruzione di senso fuori e contro la storia. Ma può essere il soggettivismo alieno dalla politica? Le sue forme d'espressione non continuano a venire prese in prestito dalla politica? Non è una mimesi, un meccanismo contraddittorio, intriso di congetture pur sempre politiche? E com'è possibile che un movimento con più di centocinquant'anni di storia possa rischiare oggi di «dissolversi» in una presenza sempre meno definita? Infine, è plausibile che tutto ciò emerga proprio alla fine del «secolo breve» e venga inteso come una specie di assoluta novità? O non è forse una «sensazione», il prodotto di un tipo di utopismo (non necessariamente libertario) che si nega al confronto della prova dei fatti? Un utopismo, per definizione «estremista», che sfugge

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*, già citato: «(...) una condivisione più allargata rispetto alle proprie proposte, alle proprie tattiche di priorità».

da sempre qualsiasi gradualismo, pur se imposto dalla forma più alta della politica (anche se questa estraneazione è solo teorica, attesa la «pervasività» della politica stessa).

Il Novecento è stato inquinato da totalitarismi con forti matrici identitarie, il consumarsi dei quali ha messo in discussione ogni certezza ideologica. Identificato (a torto) anche l'anarchismo come una variante giacobina, messo sullo stesso piano delle ideologie del Novecento, il «neo-anarchismo» pare subire i diktat dell'infingimento o della negazione identitaria (e di senso), in nome di una presunta «autonomia» multiforme e immanente impegnata appunto a costruire il proprio sé in una presenza estemporanea senza passato (identità), né futuro (progetto). Credendo di averla «superata», sfugge il confronto con la storia e, paradossalmente, avendo fatto dell'estemporaneità un'ideologia, nega risposte alle forme del presente. Ma tutto ciò ha davvero a che fare con l'anarchismo? C'è una così esile linea di confine fra utopia autoritaria e utopia libertaria?

Fuori dalla storia?

Riprendiamo la lettura: «Giusto per dare un esempio, la dimensione secolar-teologica e messianica del concetto di rivoluzione tipico dell'era moderna implicava una logica progettuale che fungeva da motivazione inarrestabile e da pulsione sacrificale che garantiva una granitica certezza del futuro a fronte di duri colpi da sopportare. Lo sfaldamento della modernità è in un certo senso già preparata dall'anarchismo dalla dislocazione anticipatrice del momento rivoluzionario che diviene progetto anche di vita nel presente singolare e collettivo delle organizzazioni mondane, in cui la conflittualità quotidiana si saldava fermamente con l'orizzonte di un'utopia che, nei limiti del possibile, si cercava di rendere viva passo dopo passo, istante dopo istante, anche grazie alla solidarietà consentita dallo stare insieme organizzati. Il post-moderno ha ormai consumato questa compresenza di rinvio progettuale e presentismo immediato, assoluto, scaricando il tempo dell'attesa (in tal senso, il gradualismo malatestiano ne è la variante laica, attivamente militante e non certo rassegnata) a vantaggio del tempo del consumo (...)» [4].

Il «tempo del consumo» è il regno delle contraddizioni palesi. Ma il «neo-anarchismo» non è un prodotto a-storico. Occorre chiedersi se non sia stato suscitato proprio dalla visione chiusa (sradicata dal confronto con la politica) paradossalmente sostenuta da buona parte dell'intelligenza libertaria «ortodossa» dal secondo dopoguerra a oggi.



Il gradualismo è cosa diversa dal «riformismo» poiché non propugna l'accettazione dell'esistente e micro-modificazioni tutte interne alla struttura data, bensì si pone il problema di un cambiamento radicale a partire dalla «metodica» dell'azione di rottura possibile in un equilibrio variabile che si cerca d'approssimare all'obiettivo. Dalla negazione del tutto ideologica di questo passaggio deriva, in campo libertario, la ripulsa della politica. Se non si assume questo elemento «a monte», si corre il rischio di dare credibilità (e patente di novità) a un percorso già ben «datato» *ab origine* e davvero astruso. Il mito del post (post-moderno, post-ideologico, post-politico, ...post-anarchismo) viene dato per *invictus*, non unicamente rispetto alla tradizione del movimento socialista e operaio in senso lato (la cui crisi è effettivamente emblematica), ma anche a dispetto dell'autorappresentazione storica del politico e del sociale laddove s'è incarnata (come nella prima fase della rivoluzione spagnola) fuori e contro le rappresentanze autoritarie e giacobine che ne hanno poi determinato l'enorme, attuale, crisi di rappresentanza.

L'ex-post legittima l'abbattimento immanente di ogni modello, quasi che il «nuovo» (ma non trovato) sia «vergine» e apolitico per definizione, extra-territoriale ed extra-storico, mentre invece (troppo spesso) non rappresenta che un passaggio (e una mutazione) proprio dell'influenza elitaria dell'iperpoliticismo.

Vaccaro riconosce anche al neo-anarchismo delle «tattiche di priorità» [5]. Un tatticismo con inopinate pretese di «apoliticità», diviene para-

dossalmente più arrogante e politicista (risultando fatalmente sganciato da ogni vincolo etico) proprio se sfugge al controllo della politica.

In sostanza, la crisi e la sconfitta storica del modello verticale del comando (priorità della politica), di matrice marxista, che ha dato origine al dominio tecnoburocratico nel socialismo «surreale» e quindi alla revanche del capitalismo nella variante globalizzata, viene percepito da alcuni intellettuali anarchici come crisi irreversibile del modello dell'autorappresentazione politica, che quindi non sarebbe «più» proponibile.

Del resto (fuori dalla discussione relativa al saggio in esame) l'autorappresentazione politica del corpo sociale (tipico di quel periodo iniziale d'ogni processo rivoluzionario ove gli anarchici hanno sempre potuto giocare le proprie carte), con gli inevitabili limiti insiti in ogni processo umano e sperimentale, non ha mai soddisfatto né i cultori della perfezione (inesistente non solo in ambito politico, ma anche in natura) né i romantici (che fossero uomini d'azione o meri «sognatori»). Non sarebbe quindi necessario denunciare che siamo alla riproposizione di una categoria metafisica?

Tutto e subito?

Esiste oggi la tendenza ad accettare l'anarchismo solo come il grande veicolo del «tutto e subito» e non per quello che storicamente è: spinta verso il massimo della realizzazione pratica, tesa sì a forzare i limiti, ma nei limiti del possibile. D'altronde, nell'analisi post-moderna l'anarchismo non può che essere considerato inattuale e sorpassato, invalsa con il pensiero di Michel Foucault l'idea dell'impossibilità di eliminare radicalmente le dinamiche del potere. Anche perché da ciò non pare se ne ricavi una volontà esplicita di imbrigliare eventualmente tali dinamiche in un progetto che esprima una sinergia fra la pratica della massima radicalità politica possibile (qui e ora) e la consapevolezza dell'impossibilità della perfezione assoluta. Viceversa si nega la politica.

Si tratta di una «tendenza statica», ferma alla prima fase malatestiana (quella del mero volontarismo), e quanti ci si arrovellano non possono che considerare tutto ciò che ha tradotto l'anarchismo in politica (tra l'altro, nel 1936 in Spagna se n'è incaricata la storia) come una mera «seccatura» accidentale difficile da «catalogare». Stessa sorte viene riservata a quanti hanno cercato di teorizzare per l'anarchismo una via d'uscita politica, cosa che vale soprattutto per Camillo Berneri. La «scuola» dell'utopismo categorico, per sopravvivere, evita il confronto con la realtà, credendo così di preservarsi «pura». Ecco come si disattende il richiamo primario della tensione al cambiamento radicale proprio quando tenta di farsi pratica dell'utopia, eludendo il problema di sperimentare innanzitutto una prassi che tenti di subordinare la politica all'etica.

In tal modo l'utopia stessa, da stimolo propositivo e necessario, viene relegata invece nel recinto dell'assoluta impossibilità attuativa. Ciò succede quando le si preclude qualsiasi «attualismo» (nell'accezione berneriana), accettando il gradualismo (che fu però già dell'ultimo Errico Malatesta) al massimo quale elemento di mera (e limitata) concessione al «tatticismo» adottato dalla «minoranza agente» (versione «anarchica» dei «rivoluzionari di professione»). S'eludono così, senza risolverli, i problemi relativi al programma contingente (e non solo al progetto «finale»), alla questione delle alleanze e alle fasi di transizione (tutte problematiche alle quali Berneri non a caso cercò di dare risposte). Non sapendo distinguere fra gradualismo e riformismo, si colloca l'anarchismo sul versante idealista e lo si riduce a (inutile) gemello del marxismo [6]. Come la storia ha più volte dimostrato, la radicalità non è la cartina al tornasole del libertarismo. Né la «rivoluzione» si fa con la demagogia del «più uno»: «Per la smania di essere più a sinistra di tutti non dobbiamo assecondare il Partito Comunista nei suoi errori estremisti, oltre che per il nostro

6. Che, nel ben diverso «progettiamo» (molto «serrato» e mai sperimentale) degli «architetti della rivoluzione» e sulla presunzione determinista del proprio valore «scientifico», ha maturato la (inevitabile) sconfitta storica dell'utopia autoritaria improntata all'idea (politicista e non necessariamente politica) che il fine giustifica i mezzi. Con l'aggravante che l'anarchismo, in quanto movimento politico (pur negandone la definizione), se privo di progetto contingente, continua a venir costretto (come in passato) a rispondere agli avvenimenti (che lo colgono alla sprovvista) inserendosi «in coda», mutuando gli errori delle forze politiche massimaliste che è portato a seguire o comunque snaturando se stesso.

7. Camillo Berneri, *Città e campagne nella rivoluzione italiana*, in *Lotta umana*, Parigi, 8 e 22 marzo 1928. Oggi in Stefano d'Errico, *Anarchismo e politica. Nel problemismo e nella critica all'anarchismo del Ventesimo Secolo, il «programma minimo» dei libertari del Terzo Millennio. Rilettura antologica e biografica di Camillo Berneri*, Mimesis Edizioni, Milano, 2007.

8. C. Berneri, *Come vedo il movimento giellista*, in *L'Adunata dei Refrattari*, New York, 4 aprile 1936. Oggi in S. d'Errico, *Anarchismo e politica*, cit.

9. S. Vaccaro, *Attenzione, spia accesa*, cit.

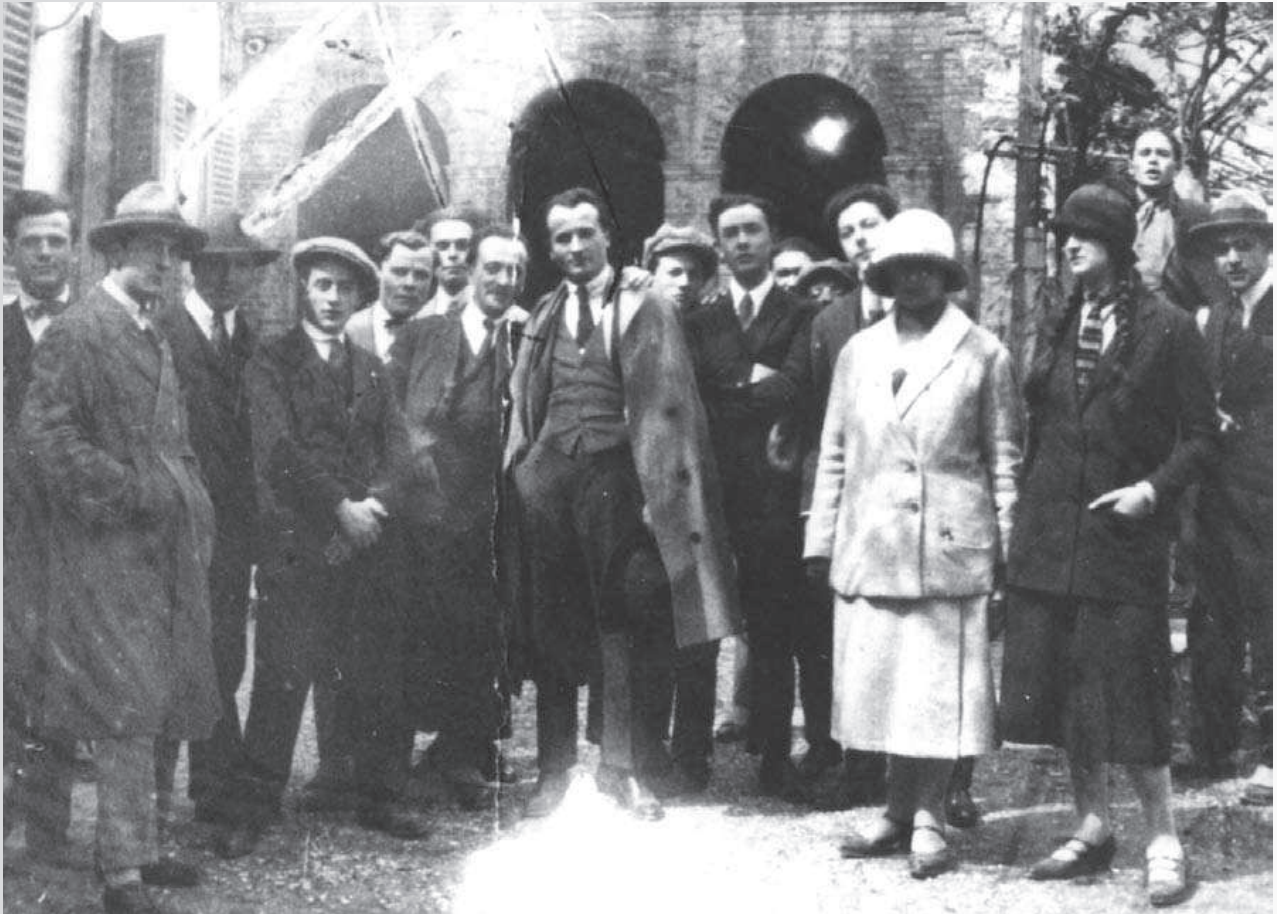


Foto di gruppo con Berneri «Vi è un possibilismo ingenuo come vi è un estremismo ingenuo. Tutto sta non nell'essere possibilisti o estremisti bensì nell'essere rivoluzionari intelligenti», scrive nel 1936 Camillo Berneri

principio di non volere imporre il comunismo, anche perché mentre il Partito Comunista farebbe macchina indietro sul terreno economico, si gioverebbe della nostra collaborazione insurrezionale ed espropriatrice per costruire e rinsaldare la propria dittatura» [7]. D'altro canto, Berneri additò compiutamente la differenza, non solo tattica, fra gradualismo intransigente e riformismo concertativo: «Vi è un possibilismo ingenuo come vi è un estremismo ingenuo. Tutto sta non nell'essere possibilisti o estremisti bensì nell'essere rivoluzionari intelligenti» [8].

Risultano quindi del tutto scontati gli approdi odierni, nell'impropria divaricazione fra la giusta rivendicazione del «qui e ora» e l'oggettivo sacrificio (considerato categoria del passato) che implica la lotta per un domani migliore. Ciò equivale anche alla rinuncia dello studio sul progetto per far posto di nuovo all'immanicabile soggettivismo, in tal caso privo persino della capacità di decodificare se stesso. Elementi tipici del «neo» anarchismo, rilevati anche da Vaccaro: «In altri termini, la consunzione moderna dà rilievo, sì, alla unicità singolare non più completamente integrata e diluita nel-

la totalità di un corso storico inarrestabile e dall'orizzonte radioso, in cui al limite il singolo gioca un ruolo da comparsa in un copione eteronamente pre-scritto, ma tale singolarità diviene autoreferenziale nella misura in cui accetta la trasformazione qualitativa di sé, grazie all'apporto di differenti veicoli culturali (l'immaginario post-moderno si nutre di musica, teatro, letteratura, poesia, sessualità, affettività varie, in misura molto più densa e intensa rispetto al passato: il crinale ineludibile del 1968) in maniera sconnessa, atomistica, privandosi così di legare la propria singolarità individuale a una singolarità collettiva e plurale difficile da incarnare in via autoreferenziale, e soprattutto perseguibile anche attraverso un salutare distacco dal proprio sé (dépris de soi-même, secondo Foucault), di cui riconoscere i condizionamenti, le mode, le influenze, le determinazioni, le forme di costituzione eteronoma veicolate dal contesto in cui ci si trova a vivere» [9].





Il mito dell'antipolitica

In sostanza, dalla fotografia dell'impoliticità odierna il neo-anarchismo non è in grado di passare alla critica della stessa (ma il '68 non ebbe questo limite). Esprime invece contraddittoria e «messianica» accettazione dell'impoliticità medesima. Un corto circuito intellettuale (di certo più indotto che consapevole), che segna in sé l'assenza di senso e speranza in qualsiasi possibilità di cambiamento radicale: «Frustrata dalla vischiosità di un tempo del presente non solo senza memoria (...), ma soprattutto privo di una cifra unica e specifica perché irretito nella ripetizione irrilevante e insoddisfacente ai fini di una trasformazione del sé collettivo» [10].

Il post-anarchismo è coerente con le medesime premesse. In più l'affisso contiene la morte del-

la parola che «qualifica». Né pare sia più «attrezzato», come sembra ritenere Vaccaro: «A differenza del post-anarchismo o (...) di un anarchismo post-moderno che offra cassette di attrezzi per una lettura radicale del tempo e dello spazio in atto, il neo-anarchismo corre il rischio di risultare troppo simmetrico e troppo conforme al nuovo ordine globale, non tanto perché figlio delle politiche neo-liberali all'attacco, quanto perché acritico rispetto alle forme difformi che esso adotta, nell'ansia condivisibile di riformare le vetuste forme con le quali l'anarchismo si è presentato senza successo nel "mercato" dei competitori politici protesi al cambiamento qualitativo della vita» [11].

Un'altra questione è quella del pieno assorbimento mediatico nel teatrino della politica, che pur nel mondo «globalizzato» conserva tutti gli

10. *Ibid.*

11. *Ibid.*

12. *Ibid.*

13. Pierre-Joseph Proudhon, *La capacità politica delle classi operaie*, Editrice Il Solco, Città di Castello, 1921.

14. S. Vaccaro, *Attenzione, spia accesa*, cit.

15. *Ibid.*

adusi canoni «tradizionali». Ciò andrebbe rilevato a partire dal gioco (vecchio come il mondo) di dare all'antipolitica un posto (già assegnato) fra le comparse folcloristiche dei succedanei della politica stessa. Pare invece una forzatura far risalire i nuovi archetipi dell'omologazione alla (del tutto presunta) troppa «politicità» degli interventi e delle forme paradossalmente utilizzate da quanti hanno sposato l'antipolitica: «Diventa così un gioco da ragazzi, quindi, macinare il tutto nel mondo dei media, ad esempio, il black bloc e l'A cerchiata simboli up to date, un logo commerciabile, una tattica compatibile con la società dello spettacolo, il segno di un libertarismo culturale alla portata di tutti e di chiunque, quindi ormai incapace di scalfire la corazza del sistema, per così dire; infine una non novità banale e banalizzabile da consumare nell'arco di una "breve stagione" (...)» [12].

Due segnalazioni. *In primis* a me non parrebbe degno di scandalo «un libertarismo culturale alla portata di tutti e di chiunque»: non possiamo rivendicare all'anarchismo un «portale» decisamente d'élite. Secondariamente, bisogna fare attenzione al mito del «nuovismo», anche quando, per confermarsi «di pregio», esprime «alterità» assoluta espellendo tutto ciò che non colpisce (o stupisce) più, perché «banale e banalizzabile». Pur essendo incontrovertibile, nel caso di black bloc *et similia*, trattarsi di espressioni effimere, naturalmente segnate da compatibilità quasi assolute con il sistema (che appunto assegna loro il posto dovuto) e destinate a un rapido consumo. Solo che, onde evitare la smania dell'estremismo, una critica anarchica della realtà, qualsiasi essa sia, non può esimersi dalla consapevolezza di una qualche appartenenza alla realtà stessa e richiederebbe quindi proprio un lavoro sugli strumenti di quella capacità politica delle classi operaie [13] che (pur nella necessità di comprendere la mutazione della figura del produttore) altrimenti si cerca in tutti i modi di escludere e denegare a priori.

L'insolvenza della «transizione»

È invalsa oggi l'idea che l'agire politico sarebbe sempre e comunque compromissorio: meglio destinarsi all'inerzia, in una sorta di voto di astinenza. Così (giocoforza, anche a causa della staticità della situazione contingente) qualsiasi percorso di cambiamento effettivo diverrebbe non plausibile, come quello di «un'improbabile rivoluzione a venire» [14]. Cosa resterebbe dunque? Vaccaro ci parla di: «(...) un percorso di pratiche di liberazione e di pratiche di libertà che coincidono in uno spazio-tempo limitato (globale? locale? globale?), che per convenzione

definiamo transizione» [15]. Pure la questione della transizione non è forse uno degli annosi e irrisolti interrogativi posti proprio da quella politica che s'intende sfuggire? Il ragionamento politico non è necessariamente «autoritario»: pensarlo così produce l'estraneazione dagli (altrettanto inevitabili) meccanismi propri dell'intervento sociale. Diviene inutile poi lamentarsi delle «fughe in avanti».

Si ribadisce il mito iper-politicista della transizione: una sorta di non-luogo «antiutopico» ove si ripresenta il problema dell'incontro con la storia. Proprio questo territorio senza tempo sarebbe invece d'uopo cercare di oltrepassarlo costantemente nello sforzo, insieme tattico e strategico (unità fra mezzi e fini), di costruire uno spazio politico libertario (quindi collettivo e mai unicamente soggettivo) teso sempre all'approssimazione la più radicale possibile all'obiettivo, pur nella coscienza consapevole e dichiarata di non poterlo mai raggiungere (né superare) a pieno. Solo così si potrebbe (forse) rimuovere la sedimentazione di quel (paradosale) abito mentale che trasforma davvero (e non nell'accezione berneriana) «l'anarchia» in religione. Evitando ugualmente i miraggi della vecchia (e strabattuta) religione della scienza. Ma occorrerebbe quella determinazione politica (collettiva e «oggettuale») invece assunta a «male assoluto», comodo totem sul quale scaricare ogni responsabilità (sul cui altare si sacrificano il giudizio critico e quella, oserei dire assoluta, libertà d'indagine e sperimentazione che dovrebbe invece caratterizzare proprio lo specifico dell'anarchismo).

«L'anarchia è religione, l'anarchismo è politica», sosteneva Berneri. E aggiungeva che l'anarchismo politico non dovrebbe certo essere razionalista (ovvero, come per il marxismo, contemplazione di una «scienza» presunta).

L'antistato etico

A me pare che a causa (del mito) dell'assoluto libertario, l'anarchismo storico e immanente venga portato, in definitiva, a negare se stesso anche quale utopia positiva. Vaccaro lo conferma: «Così interpretata, essa evoca l'idea della totale implausibilità di una società data che, tramite l'apposizione di un aggettivo (nella fattispecie: anarchica), raggiunga infine lo stadio supremo di una civiltà di libertà e di liberazio-



ne possibili in senso assoluto» [16].

Il problema è che (paradossalmente nel mondo anarchico) si è abituati a non prendere in considerazione la naturale fallibilità di ogni «progetto assoluto», o il tasso d'imperfettibilità contenuto nella realtà fattuale. Eppure, negandosi al pericolo della fallibilità connaturata a ogni agire (non solo politico in senso stretto), precludendosi alla libera sperimentazione per il rischio d'incorrere nel «peccato», l'anarchismo viene portato a tradire la propria natura (e la naturalità delle cose in senso lato): semplicemente non è più un movimento politico che deve costantemente (e pericolosamente) misurarsi con il primato dell'etica.

Diviene invece speculare alla controparte: una sorta di «antistato etico» cristallizzato (e impotente) di fronte alla «volgarizzazione» immorale della politica, negando ancora il principale richiamo etico: quello che gli impone, dalle sue origini di movimento sociale e ideale, d'intervenire nella realtà per modificare fattivamente (per forza di cose nei limiti del possibile) l'ingiustizia e l'oscurità dominante.

Quanto conviene all'anarchismo infatuarsi delle sirene post-moderne? Vaccaro registra che: «Decade l'orizzonte ultimo sul quale misurare (tatticamente) l'approssimazione interamente politica al suo conseguimento (strategico); meglio, si retroietta tale orizzonte nel presente quotidiano, acquisendo auspicabilmente la consapevolezza di dover individuare, nelle molteplici trame che lo tessono, quelle concatenazioni di legami societari il cui verso segni un allargamento delle pratiche di libertà e di liberazione tramite cui designiamo in un certo senso l'anarchismo in azione, ossia l'anarchia come condizione puntuale, precaria, contingente, conflittuale, entro una cornice di ostilità istituita che si tratta di trasformare in una cornice di amicizia che diviene istituyente, senza tuttavia cristallizzarsi in via definitiva» [17].

Nulla quaestio sull'integrità del concetto. Solo che «l'orizzonte ultimo», definito dall'utopia positiva dell'anarchismo, non può decadere, né solo retroiettarsi nella pratica: deve sì incarnarsi in un «progetto presente», ma questo, per essere riconoscibile, dovrebbe far trasparire anche il «progetto futuro». Ed è il programma a

dover essere flessibile nella pratica ma «austero» nei mezzi e soprattutto nel fine, acquisendo contemporaneamente la consapevolezza laica di un'impossibile, totale e definitiva sedimentazione in un qualsiasi futuro.

Dove la visione si divarica è quindi sul fatto che non si può accreditare la negazione dell'identità politica dell'anarchismo, né la rinuncia ai mezzi utili ad agire nella storia, come invece auspica il neo-anarchismo: «Quale sia il luogo di questo "lavorio transitorio" costituisce uno snodo non da poco, giacché la sottrazione dallo spazio biopolitico non può esaurirsi esclusivamente nell'esodo dalla sfera della politica istituzionale; i suoi ritmi, le sue forme, vanno altresì abbandonate, pena ripristinare la partizione prioritaria della politica nello spazio sociale che contrassegna, usualmente, l'opzione dell'agire anarchico e libertario» [18].

Non solo pare improduttivo, bensì risulta impossibile sottrarsi a qualsiasi forma, anche surrettizia (e involontaria), della politica! Non è così che si può: «...internalizzare l'azione entro il diagramma di vita che preme per debordare dalla sua forma istituita, valorizzando al massimo la cifra tipica dell'anarchismo, ossia la spinta alla libertà come pressione libertaria, ovunque essa possa manifestarsi, secondo una prossimità di contesti tutti interni alla dimensione sociale delle nostre esistenze, a differenza di un intervento tutto esterno tipico dell'azione politica» [19]. La «spinta alla libertà come pressione libertaria» o è un'inutile tautologia o segna una condizione necessaria ma non sufficiente. C'è da chiedersi: libertà per chi e di fare che cosa? Non si tratta quindi «automaticamente» della «cifra tipica dell'anarchismo». Ma soprattutto non possiamo credere ancora alla favola dell'esistenza di una sfera d'azione «stagna» verso qualsiasi significato e valore politico, indotto o «sovrapposto» che sia (dall'interno o dall'esterno dell'immaginario individuale o collettivo). A meno che, dopo la psicoanalisi, non si voglia persistere nell'accreditare l'esistenza di un «mondo interiore e utopico incontaminato» (alveo, per così dire «non politico», dell'antipolitica) assolutamente refrattario all'«intervento tutto esterno tipico dell'azione politica».

16. S. Vaccaro, *Attenzione, spia accesa*, cit.

17. *Ibid.*

18. *Ibid.*

19. *Ibid.*

20. S. Vaccaro, *Attenzione, spia accesa*, cit.

21. Eduardo Colombo, *L'anarchismo e la disputa sulla postmodernità*, in *Libertaria*, n. 1-2/2010, e in *Réfractons*, n. 20/2008: *L'Anarchisme et la querelle de la postmodernité*.



L'autoreferenzialità

A ben vedere, nonostante la fascinazione dei termini («neo» e «post»), siamo all'interno di una discussione già ben nota (e annosa). L'assenza di una critica politica produce l'autoreferenzialità e il vecchio vizio di un affidamento cieco a estemporaneità e spontaneismo. Ne deriva la rinuncia a un'analisi profonda sull'alterità della società civile e delle sue istituzioni rispetto allo Stato, l'incomprensione e la negazione di principio degli spazi tattici che questa comporta, nonché l'abbandono di quegli interrogativi strategici che non possono maturare nella religiosa assenza di qualsiasi programma politico.

Vaccaro, di contro, esorta a cogliere l'occasione per dare spazio nella nostra «cassetta per gli attrezzi» all'impianto critico indotto dal post-moderno (e anche questo ha una rilevanza politica).

Non ne sono per nulla convinto. Il rischio non sta nell'utilizzare «nuove» categorie interpretative in via sperimentale bensì, come possiamo leggere, nell'accoglimento dell'intero modello critico del neo-anarchismo: «È alla radice del pensiero occidentale che la scommessa teorica

post-anarchica muove la sua sfida, così come è al tratto essenziale delle società del dominio che la scommessa neo-anarchica muove la sua sfida, erede di una lunga e dignitosissima tradizione che ha lanciato, lancia e conta di rilanciare la sua mossa spiazzante: l'assenza di potere come stilizzazione di una convivenza possibile e felice nell'egual differenza di ciascuno/a e di tutti/e» [20].

La post-modernità e il neo-anarchismo

Come si vede, post e neo anarchismo identificano nella «radice del pensiero occidentale» una formula ormai fuorviante, ritenuta responsabile dell'impasse del movimento umano d'emancipazione. In realtà (lo chiarisce Eduardo Colombo nell'altro saggio qui considerato [21]), si tratta di una digressione che risale al «plagio» operato dalla «French theory». Egli scrive: «Le diverse trasformazioni ed evoluzioni socio-politiche e tecnologiche che si sono prodotte dopo la guerra e all'uscita dal totalitarismo hanno





consentito il sorgere, nell'ultimo terzo del secolo scorso, di una nuova episteme [22] favorevole all'influenza culturale del neoliberalismo nel capitalismo tardivo, episteme che ha contribuito a insediare e di cui profittano le tendenze dette postmoderne in filosofia. Su questo humus rinascono gli attacchi controrivoluzionari degli antilluministi [23]. (...) La visione postmoderna (o piuttosto, la visione che induce la French theory), ha la tendenza a colonizzare l'immaginario collettivo prendendo appoggio sulle condizioni di privatizzazione degli individui, di apatia o di isolamento politico e di diluizione crescente del legame sociale nella società post-industriale. Deleuze ha ragione nel dire che gli enunciati di un discorso "non diventano leggibili o pronunciabili se non in rapporto alle condizioni che li rendono tali". (...) La questione centrale della critica postmoderna si riassume nella denuncia dell'Illuminismo, considerato come ideologia legittimante la modernità. In questa impresa si toglie alla modernità tutto il suo potenziale di libero esame, di critica, d'insoddisfazione, di denuncia, e si mettono dalla parte "post" tutti i progressi della modernità critica e rivoluzionaria del di-

ciannovesimo secolo e della prima metà del ventesimo. Per coloro che si considerano anarchici, l'operazione inizia per la necessità di mostrare quanto sarebbe stata "erronea la tesi anarchica della possibilità di eliminare radicalmente il potere"» [24]. È esattamente questo il rischio della critica post-moderna! Eppure non dovrebbe coinvolgere l'anarchismo: prima che essa apparisse, l'anarchismo era già andato oltre. Aveva abbandonato a tempo debito il positivismo. Sarà semmai il marxismo a esserne oggettivamente spiazzato. L'anarchismo è vaccinato, ma a condizione che si evitino pericolosi «autogol». Quanti fra gli intellettuali anarchici amano essere «onnivori» ricomprendano pure la critica post-moderna a elemento di rinforzo nella denuncia del limite maggiore del positivismo: la pretesa di un assoluto a portata di mano grazie alla «perfezione» della scienza. Non credano però di aver trovato la nuova «pietra filosofale».

D'altra parte, anche l'anarchismo deve rendersi cosciente del fatto che è giunta l'ora di farla finita con il mito della «palingenesi sociale» e della «perfezione» dell'«Idea». Sappiamo da tempo che l'assoluto non esiste nel recinto del-

la *ratio*. Perciò l'enunciato relativo alla «possibilità di eliminare radicalmente il potere» («mistica anarchica» utile a mantenere la rotta sul fine ultimo) [25], nella prassi andrebbe «semplificato» senza infingimenti, in un programma «aperto» (proprio perché perfettibile e non determinista) che ricerchi la massima approssimazione possibile al medesimo obiettivo: ecco perché la (critica) politica è un «moderatore» necessario. Colombo che, in altra parte del testo, scrive «...l'utopia non è destinata a realizzarsi: essa è fondamentalmente negazione di ciò che è» [26], sa bene tutto questo. Qualsiasi impianto politico-filosofico, e a maggior ragione quello libertario è e sarà sempre perfettibile: mai perfetto.

Continua Colombo: «L'importanza che danno i "neo-anarchici" alla teoria del potere di Foucault penso dipenda in gran parte dal decentramento che effettua del soggetto. Il soggetto assoggettato [27] è attraversato dai rapporti delle forze in lotta che lo costruiscono e lo determinano. Così il soggetto cartesiano è tolto dal suo piedistallo. A partire da qui, la tendenza sarà di raggiungere la critica, già iniziata in seno alla modernità, di ogni entità considerata come trascendente, assoluta, essenzialistica, fissistica, di cui l'ideologia dell'Illuminismo sarebbe responsabile. "Ma non sono altro che castelli di carte che noi distruggiamo, e liberiamo i fondamenti del linguaggio sui quali si erigono", scrive Ludwig Wittgenstein nella prima metà del ventesimo secolo. Questa critica senza scrupoli è buona cosa in sé, a condizione di fare attenzione a non gettare la semente buona con la cattiva» [28].

Andrebbe però aggiunto che la «semente buona» che si rischia di gettare è l'approdo empiriocriticista (mai ben «registrato» in campo anarchico), ovvero lo sperimentalismo «senza dei idealistici o metafisici». Nonché, come cer-

co di dimostrare, una politica a guida etica, preclusa proprio da quella concezione idealistica o neo-positivista che, peraltro, il neo-anarchismo intenderebbe confusamente «eliminare». Come dire che il ritorno sotto mentite spoglie a una critica «arcaica» del potere (di nuovo inteso come *deus ex machina* pervasivo e «irremovibile»), volgarizzazione del post-moderno, non può essere ancora combattuto con le armi del positivismo. Proprio l'approccio psicoanalitico chiarisce del resto come il «soggetto assoggettato» si senta disarmato, alienato dal sé e dalle proprie competenze sociali. Ed è perciò, per reazione, che nega in toto la politica, che *ob torto collo* la «attraversa», contro la quale si sente completamente disarmato. Di fatto, negli appunti a carico della French theory, Colombo traccia una ben delineata fotografia di un soggettivismo spacciato per unica (e falsa) alternativa a ciò che reifica l'individuo. Ma proprio quel «politicismo» responsabile della reificazione, a fronte del quale ci si arrende, è ritenuto imbattibile perché lo si equipara alla politica tout court.

Il rischio indotto dalla French theory è quello di accettare il potere come costante ineliminabile: «La teoria del potere di Foucault, definendo il potere come risultato di un rapporto di forze in lotta, "d'uno scontro bellicoso di forze", e considerandolo come "onnipresente perché si produce a ogni istante e viene da dappertutto", confonde nella parola "potere" il suo doppio valore semantico: il potere come capacità di fare (*potentia*) e il potere come dominazione (*potestas*) e questo è inaccettabile a livello socio-politico. Mescola in un concetto che ingloba le "differenti capacità dei soggetti



22. Segnala Colombo: «Il termine episteme (Foucault) è usato per riferirsi all'insieme delle pratiche discorsive, delle relazioni di senso e di conoscenza che caratterizzano un'epoca o un periodo della storia».

23. Si vedano in proposito anche le riflessioni di Nadia Urbinati: lei lancia l'allarme sull'attacco che, in tutta Europa, viene portato all'illuminismo e alla sua idea che i diritti sono di tutti, in qualità di esseri umani, e non dei pochi o dei molti, in quanto possessori di un luogo, di una religione, di una cultura, di un welfare consolidato, in *Una Città*, n. 175/2010).

24. E. Colombo, *L'anarchismo e la disputa sulla postmodernità*, cit.

25. «...tutti noi, militanti, siamo, invece, certi del ruolo autonomo e di primo piano dell'anarchismo nella rivoluzione italiana. Le linee di questo ruolo sono state tracciate e se non hanno assunto il carattere di un programma politico presentabile come sintesi delle nostre aspirazioni sociali e delle nostre concezioni rivoluzionarie è anzitutto perché la funzione storica dell'anarchismo è inconciliabile da molti lati con la necessità di un *attuale* successo politico. Insufficienza contingente la nostra che non è specifica, essendo comune a tutti i movimenti essenzialmente umanistici, basati su categorie morali e *permeati da una mistica*» (i corsivi sono miei), in C. Berneri, *Gli anarchici e G. L.*, in *Giustizia e Libertà*, Parigi, 6 dicembre 1935. Oggi in S. d'Errico, *Anarchismo e politica*, cit.

26. E. Colombo, *L'anarchismo e la disputa sulla postmodernità*, cit.

27. *Ibid.*

28. *Ibid.*

sociali in una determinata situazione”, il potere situazionale o influenza reciproca (anche se possono includere una valenza gerarchica) e le forme istituzionali del potere politico» [29]. Ma il discorso è talmente categorico da porre in discussione la stessa multiforme relazione sociale, perché produrrebbe comunque sempre e solo «potere».

Colombo traccia una sintesi brillante del pensiero del filosofo francese: «Per Foucault, “il” potere, per quello che ha di permanente, di stabile, di fissato, non è che l’effetto d’insieme di tutti questi rapporti di potere, in modo tale che si potrebbe dire che potere “è il nome che si dà a una situazione strategica complessa in una società data”. Così il potere politico non è più l’esercizio del potere da parte di un’élite, di un gruppo dominante o classe, ma una forma antropologica del sociale, anonima, generalizzata e anche biologica (vedere *Microfisica del potere*). Di fronte a un potere anonimo e generalizzato senza un attore responsabile, in seno a una società conformata da relazioni di potere che fanno di chiunque un soggetto sottomesso, sia di colui che comanda come di colui che obbedisce, la ribellione diventa inutile» [30].

Va da sé che così l’anarchismo viene trasferito in quel «mondo altro» (vaticinato dal neo-anarchismo) ove, pur non essendoci ugualmente riparo dal potere, contraddittoriamente si nega ogni compartecipazione alla «politica». Ma ciò succede (anche) perché, pur fruendo degli strumenti che gli dà la critica radicale dello Stato e conoscendo lo iato che divide statualità e società civile, l’anarchismo dottrinario (negandosi troppo spesso come movimento politico) rifiuta di indagare e riconoscere la differenza (e l’alternatività) fra l’apparato statale e le istituzioni di cui ha bisogno la società civile nel tentativo di darsi forme di autogoverno (sin dai tempi della polis greca). I luoghi ove l’«attore responsabile» è definito e riconoscibile (non più «anonimo»). Per questo l’anarchismo ha

un’estrema necessità del federalismo e del comunalismo.

Scrivendo Berneri: «Qualunque società non può soddisfare interamente i bisogni di libertà dei singoli. La volontà delle maggioranze non è sempre conciliabile con quella delle minoranze. Qualunque forma politica presuppone la subordinazione delle minoranze. Quindi autorità. Sfuggire l’autorità vale fuggire la società. Nella botte di Diogene può stare il singolo, un popolo ha bisogno della città» [31]. La frase fa naturalmente riferimento anche alla dicotomia fra autorità e autorevolezza. E cosa può «mediare» fra i due elementi, costruendo l’egemonia di un progetto libertario sostenuto con autorevolezza (e non autoritarismo), se non la politica? La chiarezza del concetto bernieriano è lampante: «L’anarchia mi pare risulti dall’approssimarsi, identificarsi mai, ché sarebbe la stasi, della libertà e dell’autorità. Come principi. Come fatti, libertà e autorità stanno tra loro come verità ed errore; come enti che differenziano e si identificano, nel divenire storico» [32]. Si tratta di quella pedagogia sociale che risulta indispensabile nel cambiamento sociale (e rivoluzionario): «L’autorità è libertà quando l’autorità sia mezzo di liberazione, ma lo sforzo anti-autoritario è necessario come processo di autonomia. Autorità e libertà sono termini di un rapporto antitetico che si risolve in sintesi, tanto più la antitesi è sentita e voluta» [33]. È l’autorevolezza che sta nelle cose, presente in natura, per esempio, nelle regole non scritte che soprassedono allo scambio di esperienze fra esseri umani e ai meccanismi dell’apprendimento, o al rapporto con i figli: «Ed è, d’altra parte, l’eteronomia dell’autorità, quando non mi ha soffocato od offuscato lo spirito, che ha permesso la mia autonomia, cioè la mia libertà» [34].

Del resto, come sostiene anche Colombo, «È un errore credere che il pensiero anarchico abbia un’idea semplicistica del potere quando postu-

29. *Ibid.*

30. *Ibid.*

31. *Ibid.*

32. C. Berneri, *La concezione anarchica dello Stato*, inedito del 1926, conservato all’Archivio Famiglia Berneri-Aurelio Chessa, Reggio Emilia. Oggi in S. d’Errico, *Anarchismo e politica*, cit.

C. Berneri, *Libertà ed autorità*, in *Fede!*, Roma, 22 giugno 1924. Oggi in S. d’Errico, *Anarchismo e politica*, cit.

33. *Ibid.*

34. *Ibid.*

35. E. Colombo, *L’anarchismo e la disputa sulla postmodernità*, cit.

36. *Ibid.* (da Michail Bakunin, *Dio e lo Stato*).

37. Il corsivo è mio (*nda*).

38. C. Berneri, *Anarchismo e federalismo. Il pensiero di Camillo Berneri*, in *Pagine libertarie*, Milano, 20 novembre 1922. Oggi in S. d’Errico, *Anarchismo e politica*, cit.

39. E. Colombo, *L’anarchismo e la disputa sulla postmodernità*, cit.



la “l’abolizione dello stato” o la ricerca di una “società senza comandi politici”. (...) Chi è quell’anarchico così limitato da aver potuto pensare una società senza l’azione reciproca degli uni sugli altri? E immaginare che queste azioni reciproche non sarebbero che un misto di mutua assistenza e coercizione, di amore e odio, d’*auctoritas* (far crescere) e di dominazione?» [35]. Fu già Bakunin, richiamato dallo stesso Colombo, a chiarire: «Quanto all’influenza naturale che gli uomini esercitano gli uni sugli altri, è ancora una di quelle condizioni della vita sociale contro le quali la rivolta sarebbe tanto inutile quanto impossibile. Questa influenza è la base stessa, materiale, intellettuale e morale della solidarietà umana» [36].

Sì, l’anarchismo ha nel federalismo, nel comunismo e in una quanto mai pragmatica antitesi Stato-società, la sua «costituzione materiale» creativa ed empirica. Però è proprio qui che, senza un progetto politico operativo, la questione si complica. Berneri scrisse: «Federalismo! È una parola. È una formula senza contenuto positivo. Che cosa ci danno i maestri? Il presupposto del federalismo: la concezione antistatale, *concezione politica e non impostazione tecnica* [37], paura dell’accentramento e non progetti di decentramento. Ecco, invece, un tema di studio: lo Stato nel suo funzionamento amministrativo. Ecco un tema di propaganda: la critica sistematica allo Stato come organo

amministrativo accentrato, quindi incompetente e irresponsabile. (...) Una sistematica campagna di questo genere potrebbe attirare su di noi l’attenzione di molti che non si scomporrebbero affatto leggendo *Dio e lo Stato* (di Bakunin)» [38].

A proposito di politica, soffermiamoci sulla questione (già contenuta in una citazione di Berneri) della decisionalità. Scrive Colombo: «L’anarchismo cerca di costruire una società senza un luogo di potere politico (dominazione) istituzionalizzato, cioè abolire ogni *arkhê politikê* che sarebbe la capacità di una minoranza d’imporre alla società nel suo insieme la politica di sua scelta» [39].

È vero che l’anarchismo accarezza, in prospettiva, la realizzazione di una società ove si punti persino a decisioni unanimi in quanto condivise, però non è certo la filosofia politica dell’unanimità! Al tempo stesso, il primo problema che si pone il movimento libertario storicamente dato, in quanto movimento d’emancipazione, è proprio quello di ribaltare uno stato di cose nel quale è una minoranza a sovradeterminare la maggioranza (e non il contrario).

Infine, questa condizione risulta certamente meno plausibile e più odiosa del suo opposto. Non è quindi sufficiente affermare che l'anarchismo è «...la sola dottrina politica (democratica, naturalmente) a negare il primato della legge di maggioranza nell'organizzazione della polis» [40]. Occorre chiedersi come si possano mediare volontà legittime in conflitto. Se «l'idea anarchica (...) trova le proprie radici, naturalmente, nella democrazia diretta ateniese» [41], se si pone «l'individuo libero all'origine del contratto sociale» [42], non si può negare che questo poi esiga «l'alienazione di una parte della propria libertà» [43]. Ecco di nuovo la necessità di una politica: l'anarchismo deve assumere su di sé il principio (corrente) di maggioranza quando non risulti possibile la conciliazione assoluta ma, al tempo stesso, far prevalere il principio etico che esalta il diritto (insopprimibile) delle minoranze non solo di esprimersi, ma anche di veder tutelati i propri postulati se la «ragione» non sta con la maggioranza. Come s'incarna quindi l'etica della «ragione», se non in un insieme di norme civiche (che, ricorrendo al liberalismo, potremmo definire «costituzionali») atte a stabilire i limiti entro i quali esercitare la decisionalità stessa, nonché a impedire derive plebiscitarie?

La questione dei valori e dell'identità

L'ambito dell'anarchismo è prevalentemente valoriale (più che fondamentalistico e «di principio»). Colombo scrive: «Noi pensiamo che non esista una determinazione naturale dei valori, né una trascendenza. Nell'astratto, l'indeterminatezza o la relatività dei valori è radicale. Ma il processo sociostorico di istituzionalizzazione simbolico-immaginaria delle società esistenti ha costruito, nella lotta, dei valori quali la libertà e l'uguaglianza, che devono essere postulati necessariamente come universali. Postulare non vuol dire che essi esistono universalmente e necessariamente, ma precisamente che sono dei valori per orientare la nostra azio-



ne. Non posso dire: «La libertà va bene per me, ma tu, se vuoi vivere nell'oppressione, è affar tuo». Qualunque localismo o particolarismo assoluto è irrazionale» [44]. La questione è complessa, e occorrerebbe molto più spazio per una disamina. Ciò nonostante, pare contraddittorio un primato valoriale ai limiti del relativismo etico (congruo peraltro al post-moderno). L'astrazione assoluta è di derivazione idealista. Ma altrettanto inaffidabile è il relativismo etico: qualcosa che (come l'impostazione machiavellica della politica, criticata a parole, ma molto ben accetta nei fatti dai gesuiti) dovrebbe preoccupare molto più gli anarchici che il Vaticano. Così come il «culto» del «razionale» («valore» assoluto del positivismo).

Colombo denuncia il relativismo espresso dal soggettivismo: «Se vogliamo parlare nel mondo di oggi di una nuova soggettività antagonista,

40. *Ibid.*

41. *Ibid.*

42. *Ibid.*

43. *Ibid.*

44. *Ibid.*

45. *Ibid.*

46. *Ibid.*

47. C. Berneri, *Irrazionalismo e anarchismo*, interno a un dibattito, ma non pubblicato da *L'Adunata dei Refrattari*, uscito postumo e incompleto su *Volontà*, Napoli, nel 1952. Testo custodito all'Archivio Famiglia Berneri-Aurelio Chessa, Reggio Emilia. Oggi in S. d'Errico, *Anarchismo e politica...*, cit.

48. C. Berneri, *Nietzsche e l'anarchismo*, in *Pensiero e Volontà*, Roma 1-15 gennaio 1924, poi in *Quaderni liberi-Camillo Berneri-Interpretazione di contemporanei*, Edizioni RL, Pistoia, 1972, oggi in S. d'Errico, *Anarchismo e politica*, cit.

49. E. Colombo, *L'anarchismo e la disputa sulla postmodernità*, cit.



di un nuovo *ethos* sovversivo, bisogna credere che se un tale spirito esiste non può rifugiarsi nella soggettività degli individui privatizzati, isolati, comunicanti virtualmente, scettici, senza passioni e senza carne» [45]. Lo scetticismo che permea il mondo odierno è l'ultimo approdo del superuomismo e del romanticismo. Scrisse Berneri: «La tolleranza, del resto, non implica scettica valutazione della vita; dubbio sui fini e sui metodi. E non giustifica il ritrarsi egoistico dall'opera comune. Né implica tolstojana rinuncia alla violenza» [46]. Berneri escluse dall'anarchismo lo scetticismo e l'indifferentismo: «Credere di possedere la verità o considerarla come inaccessibile è un bivio che non può esistere per l'anarchico irrazionalista. (...) Lo scettico non è che la caricatura o il cadavere vivente dell'irrazionalista. (...) Ogni volta che lo scettico vuole illustrare lo scetticismo diventa un razionalista sentenzioso, sillogistico, aprioristico. Invece dei castori ti mostra i contemporanei di Alcibiade; e ne parla come se ne fosse concittadino» [47].

Il nichilismo non è da meno: «Una vita di quotidiani sforzi di volontà e di quotidiane esperienze di dolore e di amore vale certo più dei sogni infingardi dei Super-uomini, che si credono tali solo perché non sanno, non vogliono essere "uomini"» [48].

Per coerenza occorrerebbe oggi operare uno screening (empirico, «aperto», mai chiuso e definitivo) dei valori «primari» (strategici), identificati non solo razionalmente, bensì soprattutto

come elementi di un nuovo umanesimo. Però con l'ausilio delle competenze della politica, onde identificarne il (mobile) corollario tattico. L'alternativa è esattamente la situazione nella quale stiamo: «La soggettività degli individui è un rifugio d'anacoreti o di dandy: o al di fuori del mondo, o negli interstizi della società permissiva» [49].

Segnalo a Colombo che i tentativi di acquisire (o recuperare) neo e post-anarchismo avvengono troppo spesso nel solco del «fondamentalismo» anarchico e di una strenua difesa (non richiesta) della presunta «purezza» (messianica) di una (malintesa) ideologia. Ideologia, peraltro, sempre negata in quanto tale. L'anarchismo ha invece bisogno di una chiara ed elementare riconoscibilità, e al tempo stesso di uscire dagli stereotipi dell'ortodossia. Ed è precisamente quel fondamentalismo che sfugge il «qui e ora» (credendo però di poter agire sempre «senza se e senza ma») ad aver fatto da levatrice al soggettivismo del neo-anarchismo. Non facendo quest'operazione di chiarimento rischiamo di fare la figura del bue che dice «cornuto» all'asino.

L'anarchismo chiede agibilità e agilità, altrimenti lo si condanna definitivamente al marginalismo e all'estemporaneità. L'identità dell'anarchismo è valoriale e sperimentale al tempo stesso. La crisi d'identità del neo-anarchismo sorge a causa del connubio fra un senso d'appartenenza quasi religioso (fideista, ma contraddittoriamente relativista) e un soggettivismo esasperato (effetto anche di un volontarismo estremista). In termini sia personali che politici, un'identità negata si sottrae alla sperimentazione: non si mette in gioco su rischi e responsabilità richieste (e non intende la necessità di un metodo). In campo libertario occorre riformulare *La politica dell'esperienza* (con buona pace di Ronald Laing). Il rifiuto o la confusione sull'identità espressi dal post-anarchismo sono causati dall'esaltazione dell'antipolitica. Da qui l'insorgenza di un qualcosa che «uccide» le proprie origini (esaltare le quali sarebbe ritenuto «politicista»). A ben vedere, è ciò che denuncia anche Colombo: «Se si fa riferimento all'identità, perché bisogna essere sospettati di reclusione identitaria? Perché persistere nel criticare l'idea di un'identità individuale fissa e omogenea, una identità invariante, un essenzialismo identitario, come se l'identità non permettesse altre varianti? (...) L'i-





dentità “*ipse*” rinvia al “se stesso” di tutto quello che cambia, si evolve, si modifica, come tutto ciò che è vivente, come l’anarchia. (...) In opposizione all’uomo moderno che si ribella contro la tirannia, contro Dio, contro la sacra fede dei suoi padri, noi abbiamo l’uomo postmoderno: un soggetto sottomesso, dipendente da una “macchina di potere che lo fruga, lo disarticola e lo ricompensa” (Foucault), “istituito nella sottomissione”, “costituito nella subordinazione”, abitato da “una primaria passione per la dipendenza” (Judith Butler), senza un progetto rivoluzionario perché sarebbe totalitario, senza identità perché non esiste, con i suoi valori per sé, isolato in un mondo virtuale, che cerca di approfondire la sua soggettività radicale (ma impotente), circondato da un mondo reale in cui regnano il profitto, la forza politica, gli eserciti, lo sfruttamento via via più sfrenato» [50]. Tutto ciò esprime primariamente la dipendenza dal malinteso di un «assoluto individuale» (non solo soggettivo ma soggettivista) che nega ogni ambito collettivo che non sia caotico e casuale. I valori oggi sono «privati», instabili (opportunistic), posseduti «in proprio» all’interno di un mondo virtuale, anche nell’ambito di un radicalismo impotente (quindi falsamente ra-

dicale), del tutto circoscritto e inglobato in un ruolo marginale assegnatogli dalla società escludente. In verità il neo-anarchismo conserva solo l’immagine della rivoluzione, negandola al contempo poiché nel profondo crede impossibile un progetto collettivo e rifugge ogni metodo: da qui le fortune dell’antipolitica. Essa confonde politica e politicismo come fossero un inscindibile *unicum*. Di più, secondo il post-moderno qualsiasi senso d’appartenenza sarebbe «totalitario», stessa cosa per ogni processo identitario. In effetti, l’uomo dipendente non ha identità. Quando poi la «reazione» è teleguidata, in direzione di una falsa indipendenza all’interno di luoghi già assegnati (anfratti di micro-élite marginali e/o «alla moda»), il risultato è scontato.

Scriva Colombo: «Noi comprendiamo quindi perché i nostri contemporanei postmoderni hanno abbandonato le illusioni rivoluzionarie, questa fede nella possibilità umana di cambiare il mondo. Illusoria forse, ma se diventa passione collettiva, sarà una formidabile forza che nessun governo potrà arginare» [51]. Potrebbe essere vero invece il contrario: la «fede» diviene illusoria quando è circoscritta al mero volontarismo, perché soggetta a una possibile, duplice (ma non dicotomica) trasformazione. Solo che per l’anarchismo è molto improbabile l’ipotesi che traccia Colombo: «Ciò che non si deve accettare è la pseudomorfosi dell’anarchismo, a immagine di quella di una setta di miseri divenuti potente papato o quella di un socialismo rivoluzionario divenuto socialdemocrazia, lac-

50. *Ibid.*51. *Ibid.*52. *Ibid.*53. *Ibid.*54. *Ibid.*

chè della borghesia regnante» [52]. Come abbiamo visto, è molto più avanzata la seconda possibilità: quella di un post-anarchismo «recuperato» in tutt'altro modo. In una «bolla» ove il mondo reale è considerato insostanziale e ci si accontenta di virtualità senza identità. Proprio nel momento del ritorno al massimo sfruttamento e dell'incarnazione assoluta della massificazione, nella globalizzazione del dominio (anch'esso supposto «impersonale»), il post-moderno propugna soprattutto l'inesistenza dell'identità.

Critica postmoderna e «autonomia del politico»

Nelle sue infinite contraddizioni, la critica postmoderna può essere ben interpretata anche come l'irrazionale che si getta a capofitto contro la politica, se s'intende per politica ciò che dà origine alla modernità. Lo chiarisce bene Colombo: «In filosofia politica la modernità comincia con Niccolò Machiavelli (1469-1527) e Thomas Hobbes (1588-1679), che si differenziano dall'Antichità per le importanti concezioni di uomo e società, fatto che darà luogo, a posteriori, alla "disputa di antichi e moderni", quando l'acquisizione dell'autonomia della sfera politica postulerà la radicale uguaglianza degli uomini e un legame convenzionale, non naturale, organizzerà da allora lo spazio pubblico. Ma i cambiamenti socio-culturali non seguono un'evoluzione lineare, e una prima crisi dello spirito moderno, secondo l'analisi di Leo Strass, si manifesterà con il pensiero di Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). Rousseau ha potuto invocare l'Antichità per rivendicare la rivolta della passione, passione che restava presso Hobbes ancora sotto la tutela della ragione. Il suo attacco "contro la modernità nel nome di quello che era al contempo l'Antichità classica e una Modernità più avanzata" sarà reiterato dopo poco più di un secolo da Friedrich Nietzsche (1844-1900), "che inaugura la seconda crisi moderna, quella della nostra epoca"» [53].

È vero che l'autonomia della politica apre convenzionalmente «lo spazio degli eguali». Lo farà però solo virtualmente, dal momento che l'autonomia della politica, con il machiavellico (e poi marxiano) «fine» che «giustifica i mezzi», diviene subito l'elemento «giustificazionista» per definizione che accorda allo spazio politico (e a colui che fa politica, impegnandosi nell'«arte del possibile») la libertà di muoversi indipendentemente da qualsiasi richiamo etico.

La riflessione è quindi ben formulata, però non è completa.

È particolarmente utile per imbastire una giusta critica alla pervasività della French theory che,

in campo anarchico, come scrive ancora Colombo, stempera e devia sul versante liberale la critica rivoluzionaria: «Le due tendenze citate, "liberale" e "post-moderna", vanno a mio avviso, nella direzione delle esigenze del neoliberalismo dominante nelle società sviluppate, e determinano non solo delle modifiche importanti nel corpus teorico dell'anarchismo, ma anche delle pratiche che isolano, privatizzano e racchiudono le lotte sociali nel cerchio della ripetizione del gesto di rivolta senza sistemazione della struttura olistica del sociale istituito. In più, soggettivizzando la contestazione, fanno dell'anarchismo una filosofia a uso dei privilegiati» [54].

Colombo traccia le coordinate di un soggettivismo appagato del proprio ghetto autoreferenziale, vissuto astrattamente come «universale naturale». Il resto diviene irrilevante, ininfluenza il contatto con il mondo, astratta e impalpabile la sfera dei bisogni materiali immediati che necessitano risposte puntuali. Fatalmente, l'esistenza piegata allo sfruttamento (alla quale non è concesso il tempo per l'esaltazione dell'io) rimane fuori dall'orizzonte di quel nuovo soggettivismo che s'autodefinisce «rivoluzionario». Ma ciò avviene proprio perché, paradossalmente, la «ribellione» viene configurata sul sé, diviene quindi meramente soggettiva, capziosa (se non «capricciosa»), e totalmente estemporanea, privata di qualsiasi richiamo a un progetto fattuale che consideri e implichi la collettività umana. La ricerca di strategie atte a coinvolgere il «mondo» non ha cittadinanza in un cerchio così «primariamente» autoreferenziale.

Siamo d'accordo: per questo il neo-anarchismo diviene mero pretesto per «una filosofia a uso dei privilegiati». Sul piano generale però il ragionamento non funziona se non lo si porta alle estreme conseguenze: a) (come anticipato) occorre uscire dalla sfera della «autonomia» del politico; b) criticare la revanche antilluminista è giusto e necessario, ma non esaustivo, e sarebbe anzi fuorviante un mero ritorno al positivismo; c) non è sufficiente il costante richiamo al volontarismo (malatestiano); d) (ergo) occorre trovare un preciso spazio per l'anarchismo: un'identità che pur non prescindendo dall'etica venga egualmente impegnata nella politica.

Necessità dell'empirio-criticismo

Colombo scrive: «L'anarchismo (...) non è tributario di alcun sistema filosofico, di alcuna

metafisica od ontologia. Errico Malatesta pensava che l'anarchia "è un'aspirazione umana, non fondata su alcun vero o supposto bisogno naturale, e che potrà realizzarsi o non realizzarsi a seconda della volontà umana" [55]. "Per cambiare il mondo sono necessari il desiderio umano e la volontà politica. Non c'è alcun legame necessario fra l'anarchia e una particolare percezione del mondo o una particolare teoria della conoscenza" [56]» [57].

Malatesta imposta intorno a quegli anni un percorso dichiaratamente «autocritico» per emanciparsi dall'impronta positivista. Come scrive Pietro Adamo, Malatesta: «...ammette di esser stato in gioventù "sotto l'influenza dell'allora prevalente filosofia positivista" e di esser caduto, per questo motivo, "nella contraddizione in cui si dibattono tutti i cosiddetti deterministi", accettando in particolare una visione organicistica del corpo sociale e la fede in una "legge sociale" analoga, per sua natura, alle leggi naturali. Sottrattosi poi al nefasto ascendente "dei sociologi organicisti e dei pregiudizi scientificisti", Malatesta giunge a una posizione che, di fatto, è assimilabile non tanto -e non solo- alla posizione idealista, quanto piuttosto alle versioni critiche del valore della scienza a suo tempo proposte da un matematico-scienziato come Jules-Henri Poincaré, e poi riprese e sviluppate nell'ambito del cosiddetto Circolo di Vienna, per non dire delle considerazioni sulla natura fallibile della scienza articolate nel corso degli anni Trenta da Karl Popper in confronto critico, se non in aperto scontro, con gli stessi positivisti logici e con l'impostazione convenzionalistica» [58].

Ma il passo non è ancora completo. Andrà più avanti Berneri: «È il radicamento delle elabora-

zioni politiche nella sfera dell'epistemologia a costituire uno degli elementi dell'originalità berneriana, con una riflessione che (...) muove direttamente dai problemi posti dalla nuova fisica e dalla nuova filosofia della scienza. (...) Prendere atto dell'impossibilità di giungere a "verità" definite conduce ovviamente alla valorizzazione della tolleranza, della controversia e del dibattito, come vie per evitare le cadute nel dogmatismo e nell'assolutezza dottrinarie e per progredire lungo la strada della conoscenza. Ed è proprio a partire da questa prospettiva che Berneri tenterà di concettualizzare la sua "rivisitazione" dell'anarchismo, caratterizzandolo come la filosofia politica più adeguata a esprimere le ragioni e le suggestioni che emergevano dalla scienza (...)» [59].

Sua convinzione basilare è non avere principii «fiscalmente» inamovibili: «Lo confermo: a me il richiamo ai principii non fa né caldo né freddo, perché so che sotto quel nome vanno delle opinioni. (...) Io ho dei principii e tra questi vi è quello di non mai lasciarmi impressionare dal richiamo ai principii. (...) L'uomo che "parte da principii" adotta il ragionamento deduttivo, il più infecundo e il più pericoloso. L'uomo che parte dall'esame dei fatti per giungere alla formulazione di principii adotta il ragionamento induttivo: che è l'unico veramente razionale» [60]. Berneri contrasta con vigore: «(...) la gretta e pigra mentalità di molti compagni che trovano più comodo ruminare il verbo dei maestri che affrontare i problemi vasti e complessi della questione sociale quale si presenta oggi» [61].

L'anarchismo necessita di una concezione etica del pensiero. La coerenza con la propria coscienza è un tutt'uno con il dovere di sperimentare in pratica la giustezza e l'applicabilità dei

55. Segnala Colombo: Commento all'articolo *Scienza e anarchia*, in *Pensiero e Volontà*, 1 luglio 1925. *Scritti*, Edizioni il Risveglio, Ginevra, 1936, volume III, p. 176.

56. Segnala Colombo: «E. Colombo, *L'anarchisme et la philosophie. À propos du Petit lexique philosophique de l'anarchisme de Daniel Colson*, in *Réfractations*, n. 8/2002, p. 130. Credo che Colson commetta un errore assimilando la volontà malatestiana alla "volontà di potenza" di Nietzsche, due concetti molto diversi», si veda l'articolo di Colson in *Réfractations*, n. 20/2008.

57. E. Colombo, *L'anarchismo e la disputa sulla postmodernità*, cit.

58. Pietro Adamo, *Per una fondazione epistemologica dell'anarchismo: Camillo Berneri e l'empiriocriticismo*, in *Camillo Berneri singolare/plurale. Atti della giornata di studi. Reggio Emilia, 28 maggio 2005*, Biblioteca Panizzi, Archivio Famiglia Berneri-Aurelio Chessa, Reggio Emilia, 2007, p. 106.

59. *Ibid.*, pp. 112-113.

60. C. Berneri, *I principii*, in *L'Adunata dei Refrattari*, New York, 13 giugno 1936. Oggi in S. d'Errico, *Anarchismo e politica*, cit.

61. C. Berneri, *Anarchismo e federalismo - Il pensiero di Camillo Berneri*, cit.

62. C. Berneri, Lettera a G. Pierotti, Camerino 8 giugno 1925. Archivio centrale dello Stato, Divisione polizia politica. Citata da Carlo De Maria, *Camillo Berneri tra anarchismo e liberalismo*, Franco Angeli Editore, Milano, 2004, p. 121.

63. C. Berneri, *L'ateismo di propaganda*, in *L'Adunata dei Refrattari*, New York, 1.2.1936. Oggi in S. d'Errico, *Anarchismo e politica*, cit.

64. C. Berneri, *Irrazionalismo e anarchismo*, cit.

65. *Ibid.*

66. E. Colombo, *L'anarchismo e la disputa sulla postmodernità*, cit.



postulati di principio: «Per me è un problema morale ogni attività intellettuale» [62]. Conta l'attitudine all'onestà intellettuale (oltre che all'indipendenza e alla libertà): «Non è dunque la cosa che si pensa che costituisce la libertà, ma il modo con il quale la si pensa» [63]. Ovvero, occorre evitare ogni confusione fra giudizi di fatto e giudizi di valore.

Tutti gli integralismi sono un pericolo, e anche le «religioni» della ratio e della scienza lo sono. Perciò Berneri si scopre «irrazionalista» e afferma: «Essere irrazionalista (...) non vuol dire essere un sostenitore dell'irrazionale bensì essere un diffidente nei riguardi delle verità di ragione» [64]. La valenza politica del saggio, già dal titolo, non lascia alcun dubbio, *Irrazionalismo e anarchismo*: «Il razionalismo conduce all'utopismo autoritario, al giacobinismo, alla mistica industrialista. Chi parla di verità proprie e di pregiudizi altrui è incline a sopprimere con la forza le "ragioni" divergenti. (...) La pretesa di possedere la verità conduce a tutti gli eccessi autoritari. (...) La Città del sole dei filantropi autoritari è una specie di enorme gabbia dorata nella quale questi maniaci vorrebbero far entrare l'intera umanità» [65]. Viene posta in discussione qualsiasi presunzione dottrinarica basata *sic et simpliciter* sul raziocinio positivista, sullo scientismo manicheo e materialista che s'era fatto ideologia e aveva arruolato anche gli anarchici, per analoghi e altri versi già vittime di un altrettanto pericoloso «semplicismo».

Non è quindi vero che non ci sia «alcun legame

necessario fra l'anarchia e una particolare percezione del mondo o una particolare teoria della conoscenza» [66]. L'anarchismo non può fare a meno di un'epistemologia empiriocriticista.

Etica e senso di responsabilità

Analogamente, se *in primis* la politica deve venire subordinata all'etica, è un richiamo etico pur quello relativo alla responsabilità che chi fa politica deve prendere immancabilmente su di sé. Una responsabilità rispetto alle conseguenze del suo agire sugli altri e sul mondo e non solo rispetto alla propria coscienza. Ergo, il parametro etico di riferimento dovrà essere collettivo. Non sono quindi sufficienti soltanto il coraggio o la determinazione del singolo, ma occorre un soggetto organizzativo plurale, un sistema complesso che tenga conto delle relazioni e soprattutto della prospettiva generale. Perciò, se l'anarchismo è uno strumento di emancipazione, per dimostrare di essere valido non può arroccarsi nei suoi valori in una sorta di autocompiacimento nullista e narcisista. Tutt'altro: non solo deve dimostrare di aver ragione in modo concreto *hic et nunc*, ma essere anche capace di lavorare per creare le condizioni di una vittoria nello scontro sociale. Riasumendo: la politica è l'arte del possibile e se

per un libertario il fine non giustifica i mezzi, ciononostante egli ha il dovere di sapersi destreggiare in politica: «Essere col popolo è facile se si tratta di gridare: Viva! Abbasso! Avanti! Viva la rivoluzione!, o se si tratta semplicemente di battersi. Ma arriva il momento in cui tutti domandano: Cosa facciamo? Bisogna avere una risposta. Non per far da capi, ma perché la folla non se li crei» [67].

Il volontarismo malatestiano, se da una parte rappresenta una (più che) parziale accettazione della politica (il che spiega come il movimento libertario italiano sia rimasto un fenomeno capace di interessare masse rilevanti solo fino alla scomparsa del «grande vecchio»), dall'altra non è sufficiente a contrastare la «autonomia del politico», né a delineare una «scuola politica libertaria» capace di affermarsi tramite la preminenza dell'etica.

Che l'anarchismo classico (e malatestiano), in quanto movimento, avesse una finalità politica, lo afferma anche Colombo, che scrive: «Una volta costituitasi come movimento, l'identità dell'anarchismo si afferma con gli strumenti concettuali elaborati in seno all'Internazionale e si definisce così un nocciolo coerente di idee e di proposte a partire dal quale ogni anarchico si riconosce come tale: la libertà fondata sull'eguaglianza [e l'eguaglianza fondata sulla libertà], il rifiuto dell'obbedienza e del comando, l'abolizione dello stato e della proprietà privata [anche se l'alternativa fra collettivismo e comunismo, dentro l'anarchismo è solo questione "di parte" e in assoluto non dirimente], l'antiparlamentarismo [ma l'astensionismo è stato criticato da Berneri, quale "dogma" partorito da un giudizio di fatto (di livello tattico, e quindi eminentemente politico) assurdo impropriamente al rango strategico di giudizio di valore], l'azione diretta, la non collaborazione di classe. E, poiché la "questione sociale" è al centro di tutti



i sistemi gerarchici, il cambiamento rivoluzionario della società diviene la finalità esplicita e politica dell'anarchismo». Ma quando si parla di «finalità» politica, occorre essere coscienti del fatto che se questa non è immediatamente conseguibile non ci si può esimere dall'aprirle la strada con un progetto, la qual cosa non solo implica necessariamente una strategia, bensì anche una tattica. La politica non può essere accettata solo come volontarismo: o ci si fa carico delle implicazioni della storia o le si rigetta. La «levatrice» volontarista agisce per incidere nella storia: assume quindi un parametro politico e non può contestualmente negarlo. Ora che abbiamo visto i punti a) e b), andiamo a

67. C. Berneri, *In margine alla Piattaforma*, da *Lotta umana*, nella serie *Discussioni anarchiche*, 3 dicembre 1927. Oggi in S. d'Errico, *Anarchismo e politica*, cit.

68. Giampietro Berti, *Il «revisionismo» di Berneri nella storia dell'anarchismo italiano*, in *Camillo Berneri singolare/plurale. Atti della giornata di studi. Reggio Emilia, 28 maggio 2005*, Biblioteca Panizzi, Archivio Famiglia Berneri-Aurelio Chessa, Reggio Emilia 2007, p. 22. Berti riporta una frase tratta da C. Berneri, *Della tolleranza*, da *Fede!*, Roma, 20 aprile 1924. Oggi in S. d'Errico, *Anarchismo e politica*, cit.

69. E. Colombo, *L'anarchismo e la disputa sulla postmodernità*, cit.

70. C. De Maria, *Camillo Berneri tra anarchismo e liberalismo*, cit.

71. Segnala De Maria: «Il "mondo dell'associazione involontaria" ricorda, decisamente, la "radice" di cui scrisse Simone Weil (nel 1942-43): la "partecipazione naturale" - "cioè imposta automaticamente dal luogo, dalla nascita, dalla professione, dall'ambiente" - alla vita di una collettività (cfr. S. Weil, *La prima radice. Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*, SE, Milano 1990, p. 49)».

72. Segnala De Maria: «Cfr. Alain Finkielkraut, *L'humanité perdue*, Seuil, Paris 1998 (prima edizione 1996), pp. 80-81. Dedicare attenzione a questo testo Mariuccia Salvati, *Il Novecento. Interpretazioni e bilanci*, Laterza, Roma-Bari 2001 (cfr. p. 101). Una precisa definizione di *volontarismo politico* la ricaviamo dalle pagine sul Novecento di François Furet: la tendenza a immaginare il sociale come un puro prodotto della volontà politica (cfr. F. Furet, *op. cit.*, pp. 93, 187)».

c) e d), che tratteremo congiuntamente. Indipendentemente dall'accezione malatestiana, vediamo quali sono i rischi collegati in generale al volontarismo.

Il mito dell'uomo (e del gruppo) d'azione

Il «culto» dell'azione e «dello sforzo volontaristico» soffrono di un'indubbia collateralità e non sfuggono a connotazioni mitologiche -avventuriste e «titaniche»- e al tempo stesso a controindicazioni autoritarie. Il volontarismo diviene iper-politicista, laddove legittima la liceità, quasi assoluta, dell'azione d'avanguardia. Questa rischia di assurgere a «valore in sé», perché, paradossalmente, tenendo in poco conto la politica, finisce con il disinteressarsi delle reazioni del corpo sociale. Si tratta di uno «sganciamento» solo formale (ed elitario) dalla politica, auto-dichiarato e autoreferenziale. Come abbiamo visto nel caso del «neo» e del «post» anarchismo, l'«antipoliticismo» sfocia spesso nell'altra faccia del (bifronte) giacobinismo: specularmente al «partito guida» con il progetto di creare le condizioni per il colpo di Stato «rivoluzionario» e il potere assoluto (comune ai totalitarismi), esiste anche il caso dell'azione di individui o gruppi d'individui che vorrebbero cambiare il presente indipendentemente dallo stato delle cose e senza alcun interesse ai risultati e al livello di comprensione degli altri, diventando così degli «alieni». Un novello corpo separato, in realtà abbastanza simile a quel «partito di quadri» che è apparentemente (e individualisticamente) aborrito. Questa è la «volgarizzazione» del volontarismo. Ma il volontarismo propriamente detto, che altro è in campo anarchico, se non la teorizzazione della «minoranza agente»?

Tale contraddizione di fondo -Berneri l'aveva ben capito- si risolve solo con la politica, che in questo caso è regolatrice «democratica», perché costringe a operare una «caratura» degli interventi necessariamente in linea con le capacità di comprensione della società. Vettore pratico che non solo riporta alla realtà, ma letteralmente brucia l'idealismo dei «direttorii» e la loro smania di affermazione «azionista» e «deterministico-progettista». Berneri allora ritiene si debba dare più spazio al lavoro con la gente, curarsi di cosa pensi, fornire soluzioni, avanzare anche lentamente, per progredire. La strada è sicuramente meno immediata e quindi apparentemente più dura, perché richiama ai propri limiti (realmente umani), ma più sicura. Soprattutto fornisce più garanzie per un domani migliore: ciò che s'è costruito in tal guisa resterà e se si tratta dell'affermazione di un meccanismo autogestionario, la società avrà maggiori possibilità di imparare ad amministrarsi davvero senza élite.

Contrattualismo e volontarismo

Abbiamo parlato della necessità di regole e valori incarnati nel pensiero berneriano. Come dice Giampietro Berti, per Berneri: «All'idea di un assetto ideale sotteso da una tensione utopica, è preferibile pensare l'anarchia in termini "liberali", cioè non come: "la società dell'armonia assoluta, ma solo come la società della tolleranza"» [68].

Il progetto che si basa sull'indeterminata «volontà», anche se non scritto (o forse a maggior ragione per questo), diviene in tal caso legittimazione del controllo, e il tutto (paradossalmente) si aggrava se alla base viene posta una totale fiducia nella spontaneità delle «masse». La cosa non cambia qualora vi si sostituisca la fede nella capacità, presupposta come «innata» (conculcata sino alla rivoluzione, ma pronta a «riemergere»), di esprimere rispetto reciproco e civile coesistenza da parte degli «individui». Qualora invece si prospetti una rivolta delle istituzioni contro lo Stato, mirante a sopprimere l'identità del dominio, ma non a sovradeterminare il corpo sociale, la situazione è molto diversa. Cambiano sia il concetto di «rivolta», sia quelli relativi a «massa» e individuo. D'altra parte, non sono semplicemente «le teorie del contratto che mettono nelle mani dell'uomo l'istituzione della politica» [69].

Carlo De Maria [70] conduce riflessioni interessanti in proposito: «(...) notiamo come l'importanza del gruppo familiare -vale a dire dell'ammaestramento dei genitori, della fedeltà a certe persone, della ricchezza di una tradizione ereditata, della continuità tra le generazioni- fosse parte in Berneri della centralità del "mondo dell'associazione involontaria" (...). Potremmo dire che esse costituiscono il dato sul quale si fonda (si radica) l'individuo, divenendo persona (con i suoi legami sociali, culturali ed economici) [71]. (...) La sensibilità per le modalità della finitudine richiama (e sostanzia) l'opposizione ai regimi totalitari e al volontarismo politico - inteso come onnipotenza verso il dato - che li caratterizza [72]. (...) Diviene, allora, possibile individuare con estrema chiarezza i temi della critica sociale di Berneri. Al totalitarismo, egli oppone, da una parte le associazioni involontarie e, dall'altra, l'autonomismo e il federalismo (...). La riflessione di Berneri ebbe al suo centro l'individuo immerso (come produttore e cittadino) nella società e nei suoi corpi intermedi, territoriali e non territoriali (famiglia, Comune, sindacato



ecc.). Individuo radicato [73] in antagonismo con la società, piuttosto che individuo assoluto – “eroe liberale” (e anarchico) – “preso” e contrapposto allo Stato. La riflessione sull’individuo radicato in società conduce a una dimensione giuridica (di «diritti e responsabilità»). “Ubi societas, ibi ius”, scrisse Berneri [74], avendo in mente “la società, con tutte le sue istituzioni: familiari, economiche, religiose, politiche, ecc.” [75] e “intendendo le leggi come le norme morali e civili che sono più universalmente accettate come base di un’ordinata convivenza, e come quelle necessarie costrizioni della libertà individuale che sono la condizione necessaria della sicurezza e libertà individuali e collettive” [76]. (...) Proprio la coscienza dell’importanza del diritto si configura come antidoto alla presa esercitata dalle ideologie [77]. (...) “L’errore contrattualista -aveva scritto Berneri- consiste nel confondere l’associazione con la società. Il contratto sociale non fu la base di alcuna società, di alcuno Stato; né lo può essere. Il contratto sociale è lo stabilirsi di una forma politica basata sulla libera volontà dei consociati. È la società che si uniforma nel volere, la società che da natura e storia si fa filosofia. È società utopica che si fa associazione ideale” [78]. (...) La società, secondo le parole di Berneri, è “una cosa che si trova”. Essa comprende un insieme di unioni involontarie: “la società sono i genitori, il paese di nascita”... In questo, “non si può cambiare” [79]. (E le unioni involontarie, è bene ripeterlo, richiamano un sistema di valori comuni)» [80]. Berneri si sforza di portare la politica a «influire sulla fatalità». Meglio: inaugura la strada per un tentativo di risocializzazione della società -dalla quale non è dato prescindere- atto a far «scorrere» la «fatalità», sapendo che non può sovraderminarla volontaristicamente. E tali, probabilmente, sono anche le basi del suo «irrazionalismo». Ma tutto questo non è, come qualcuno ta-

citamente immagina (l’ortodossia libertaria), o apertamente tenta di dimostrare (qualche liberalsocialista), un allontanamento di Berneri dall’anarchismo, bensì una precisazione dello stesso: una «teoria politica» per il movimento autogestionario. Teoria politica con preminenza etica, ma pur sempre teoria politica. Sono le apparenti contraddizioni di Berneri: non crede nel volontarismo, eppure è un uomo d’azione; vuole costruire un progetto, ma pretende che «l’anarchia» (il progetto stesso) sia nelle cose: nella società più che nell’associazione.

Per Berneri l’anarchismo è realtà politica (ché l’«utopia perfetta» e totalizzante è giudicata non solo irraggiungibile, ma anche pericolosa), e si costruisce nella storia e con la storia.

Da Malatesta la partita con la politica viene affrontata in modo molto diverso (o non viene giocata affatto, dandola per «persa» sin dall’inizio): se ne tiene conto solo se non se ne può «fare a meno». Da qui anche il relativo interesse (se non meramente contingente e «strumentale») per le alleanze. Lo stesso dicasi per l’anarcosindacalismo (giudicato «spurio»), per l’associazionismo autonomo, per l’ambito normativo, per le battaglie d’opinione e, in ultima analisi, anche per un progetto definito di federalismo sociale. Un’attenzione diminuita quindi, non tanto per il federalismo in sé, quanto per l’accettazione dello stesso quale strumento, quale canale di connessione atto alla crescita graduale dell’anarchismo «possibile».

In Malatesta, il federalismo è prima di tutto un fine. È vero che viene da lui visto anche come un metodo organizzativo: è intrinseco però all’organizzazione specifica, polo intorno al quale ruota tutta l’azione degli anarchici. Per Berneri è uno strumento che ha sia valenza strategica sia tattica, un mezzo da utilizzarsi per estendere il protagonismo dei soggetti sociali che hanno cittadinanza al di fuori del movimento specifico, per

73. Segnala De Maria: «Usiamo questa formula poiché Berneri non usò il termine “persona”».

74. Segnala De Maria: «C. Berneri, *Sul comunismo*, manoscritto acefalo, in Afb, cit., c. 5».

75. Segnala De Maria: «C. Berneri, *La concezione anarchica dello Stato*, cc. 2 + cc. 4 con numerazione separata, in Afb, cit., cc. 2”.

76. C. Berneri, *La concezione anarchica dello Stato*, cit. Citato in questo caso da De Maria. Oggi in S. d’Errico, *Anarchismo e politica*, cit.

77. Segnala De Maria: «Cfr. Mariuccia Salvati, *Hannah Arendt e la storia del Novecento*, in Marcello Flores (a cura di), *Nazismo, fascismo, comunismo. Totalitarismi a confronto*, Mondadori, Milano, 1998, pp. 219-257 (p. 249); M. Salvati, *Leio Basso protagonista e interprete della Costituzione*, cit., p. 33».

78. Segnala De Maria: «C. Berneri, *La concezione anarchica dello Stato* (...)».

79. Segnala De Maria: «Nell’intento di delineare una netta contrapposizione tra società e associazione, Berneri scrisse: “La società è per propria natura giuridica. L’associazione è essenzialmente contrattuale. (...) L’associazione è l’amante, la moglie, il partito: una cosa che si sceglie. La società sono i genitori, il paese di nascita: una cosa che si trova, che non si può cambiare» (ivi, c. 4 di cc. 4)”. Il riferimento è sempre a *La concezione anarchica dello Stato*, cit.

80. C. De Maria, *Camillo Berneri tra anarchismo e liberalismo*, cit.

81. C. Berneri, *Il Carlyle*. Oggi in *Interpretazione di contemporanei*, RL, Pistoia, 1972.



sollevare, da subito, le contraddizioni fra società civile e Stato, per far crescere la prima a detrimento del secondo. Poi è naturalmente un punto d'arrivo, ma il raggiungimento della tappa finale dipende dal percorso.

Questa è l'applicazione berneriana del gradualismo malatestiano, in uno sforzo programmatico, se possibile, molto più compiuto, che cerca ovunque adesioni e conferme quotidiane, che al tempo stesso è utilizzato per mettere in pratica e verificare costantemente un progetto politico preciso e riconoscibile, organizzato per fasi successive.

Il compito dichiarato della struttura specifica è quello di elaborare una prassi evolutiva (ed esserne garante), rivoluzionaria e non riformista, ma di lungo periodo. Non necessariamente da subito funzionale alla rottura rivoluzionaria, che semina invece il germe del divenire per essere modificazione qui e ora, non solo per preparare lo scontro decisivo: una modificazione dell'oggi che è già parte dello scontro decisivo di domani, senza la necessità impellente di essere immediatamente strumentale allo stesso.

L'impegno volontaristico, eliminata ogni tentazione autoreferenziale, viene trasferito soprattutto nella militanza, sia nel profondo rispetto degli uomini d'azione (per i quali il riconoscimento di una valenza trainante non viene certo meno in

Bernerì), sia nella capacità di garantire un'auto-disciplina capace di assicurare la costruttività dell'azione e l'elaborazione costante di una linea d'intervento, nella quale anche le battaglie d'opinione hanno una grande rilevanza.

Il «romanticismo» di ritorno

Il neo-anarchismo (nuova «avanguardia»?), pare raccogliere soprattutto la volgarizzazione del volontarismo, ripudiandone però la forte carica identitaria (trasferita in un impianto fondamentalmente soggettivista). Non ama il «passato», ma accarezza comunque la tentazione di qualche mito «neo-romantico», filtrato dalla modernità.

Il romanticismo ben si sposa con pretese elitarie. Di contro, il neo-anarchismo è rannicchiato ormai negli interstizi lasciati per definizione ai «fuori-linea» post-moderni, che pur non accontentandosi dei sub-valori (e dell'ipocrisia) tutelati dal potere dominante, ritengono ormai definitivamente compromessa la prospettiva tradizionale delle lotte per il cambiamento (che sia «estemporaneo» o radicale) senza però indicare strategie alternative. Essi sono anzi convinti del superamento di qualsiasi logica che implichi la ricerca di una visione strategica e si ritraggono dalla politica. Si «riforma» così la cultura criptica e ripetitiva dell'estremismo gôshîste.

In altri tempi, Bernerì ha lavorato alla demolizione di quel romanticismo radicale che ha nuociuto al socialismo e soprattutto all'anarchismo (permeandolo di dottrinarismo «aulico», nonché di individualismo autoreferenziale e –paradossalmente- storicista): «(...) Il romantico ama i tempi remoti perché può metterli in cornice. Il nuovo gli sfugge e gli fa paura. Così il romantico ama gli eroi, perché può idealizzarli a suo piacimento. Il romanticismo è la statuaria della letteratura, della storiografia e della filosofia della storia. Il romanticismo confonde facilmente la grandezza con la fama, l'eroismo con il successo. È storicista. (...) L'età degli "eroi" è quella della fantasia: cioè quella dei popoli primitivi. L'età dell'uomo nel quale l'ammirazione delle "grandi figure" predomina, è quella della fanciullezza. Il Cattaneo osserva, nella sua *Psicologia*: "(...) tutti quelli in cui prevale l'immaginazione tendono a ridurre il genere a una data forma individuale; tendono a trasformare le questioni generali in questioni particolari e personali"» [81]. Il problema del soggettivismo non nasce con il neo-anarchismo.